



Ética y libertad

Juliana González





Juliana González recupera las aportaciones morales de Heráclito, Sócrates, Platón, Spinoza, Hegel, Marx, Nietzsche y Sartre –entre los filósofos– y de Dostoyevski y Kafka –entre los literatos– para emprender la construcción de un pensamiento ético apropiado para nuestra época. Vulnerando las alternativas fáciles del determinismo y el nihilismo, la autora subraya la necesidad de pensar la ética con plena aceptación de la capacidad humana de iniciativa, con conocimiento de que la libertad es componente central de la realidad ontológica del hombre. Más que una historia de la filosofía moral, estas páginas son una colección de magistrales ensayos interpretativos escritos con el rigor del especialista y la belleza de expresión de una escritora madura y serena. *Ética y libertad* es un manifiesto intelectual que aboga por pensar la libertad en la necesidad y la ética en la historia, y llama a integrar las vías filosóficas, muchas veces consideradas incompatibles, de la ontología y la dialéctica, de la libertad y el ser.

Juliana González es una pensadora de la libertad, del humanismo, del *ethos* y del *eros*.

Alberto Constante

Juliana González, profesora emérita de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Premio Nacional de Ciencias y Artes en Filosofía (2004), es miembro del Instituto Internacional de Filosofía, de la Comisión Nacional Bioética y de varias sociedades filosóficas y científicas. Entre sus libros destacan *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, *El poder de Eros: fundamentos y valores de ética y bioética*, *Genoma humano y ética* (publicados por el FCE, *El ethos, destino del ser humano* (coeditora) *Dilemas de bioética*).

UNAM XOCHIMILCO • BIBLIOTECA



L283727

B 824.4 Q65 1997
Ética y libertad

ETICA Y LIBERTAD

SECCION: FILOSOFIA

SECCION DE OBRAS DE FILOSOFIA

ÉTICA Y LIBERTAD

JULIANA GONZÁLEZ

“ÉTICA Y LIBERTAD”



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Primera edición (UNAM), 1989
Segunda edición, (UNAM/FCE), 1997
Segunda reimpresión, 2007

González Valenzuela, Juliana
Ética y libertad / Juliana González. — México : FCE, FFyL,
UNAM, 1997
345 p. ; 21 × 14 cm— (Colec. Filosofía)
ISBN 978-968-16-5407-8

1. Ética 2. Libertad 3. Filosofía I. Ser. II. t.

LC BJ1142

Dewey 170 G644e

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

 Empresa certificada ISO 9001:2000

D. R. © 1997, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 978-968-16-5407-8

Impreso en México • *Printed in Mexico*

NOTA PRELIMINAR

Se reúnen aquí diversos ensayos, tanto de carácter histórico como sistemático. Cada uno de los doce capítulos que, junto con la *Introducción*, conforman la obra, conserva intencionalmente una cierta autonomía y puede ser leído por separado. Pero al mismo tiempo, todos ellos tienen estrechas conexiones entre sí y se complementan unos con otros. Son, en realidad, distintas aproximaciones, por diversos caminos, a un mismo núcleo de problemas y a una temática común, con un repertorio constante de ideas y preocupaciones, de modo que forman un todo estructurado que da unidad y continuidad a la obra.

En la *Introducción*, se plantean los problemas que motivan la investigación, se presentan algunas de las hipótesis directrices y de las ideas principales que aparecen y reaparecen en los distintos contextos, como son, por ejemplo: la inmanencia y autonomía de la ética; la reivindicación ontológica y axiológica de la realidad espacio-temporal; la existencia de una estructura *dialéctica* de los fenómenos éticos; o bien la idea, inseparable de las anteriores, del valor del dinamismo y relatividad inherentes a lo ético y a todo lo humano.

Los nueve primeros capítulos son ensayos hermenéuticos sobre algunas instancias modélicas de la filosofía moral (de Heráclito a Sartre). No se trata, desde luego, de una historia de la ética. Primero, porque no son trabajos propiamente historiográficos, y segundo, porque no se abarca más que una parte de los autores más representativos que importan para el tema de la ética y la libertad. Las ausencias de ensayos específicos sobre Aristóteles, estoicos y epicúreos; sobre filósofos medievales, renacentistas, empiristas; sobre Kant, Schopenhauer, Scheler y Hartmann, y sobre autores y corrientes de

primera importancia en la ética contemporánea, son signo más que evidente del carácter limitado —y sólo ejemplificador— de nuestra selección (aunque también es cierto que, en particular Aristóteles y Kant, están presentes, explícita o implícitamente, a lo largo de toda la obra).

Se han incluido, asimismo (como capítulos X y XI), dos ensayos, uno sobre Dostoyevski y otro sobre Kafka, por tratarse de autores que, a la vez que ejemplifican de manera excepcional la liga decisiva entre ética y literatura, tienen conexiones expresas y fundamentales con la filosofía existencialista y con muchos de los problemas filosóficos que tocamos en los otros ensayos.

Y por lo que se refiere al último capítulo (XII), se intenta dar en él una visión unitaria y sistemática de las relaciones entre *ética*, *ontología* y *dialéctica*, haciéndose expresas los fundamentos y algunos resultados básicos de la investigación. No sólo se recogen y sintetizan aquí varias ideas primordiales de la obra, sino que se procura llegar a algunas de las conclusiones teóricas más significativas que se desprenden de la distinción esencial entre el sentido *ontológico* y el sentido *ético* de la libertad. Este capítulo, en efecto, intenta atisbar una posible respuesta, a algunos de los problemas que plantea la libertad (que han sido, en efecto, presentados sobre todo en la *Introducción*, con la cual guarda una estrecha correspondencia); y constituye a la vez un punto de partida para nuevas búsquedas en torno a la fundamentación ontológica —y dialéctica— de la ética.

INTRODUCCIÓN

Ahí donde está en nuestro poder el actuar, está también el no actuar [...] ahí donde está en nuestro poder el No, también está el Sí.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*

I. LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD

§ 1. LIBERTAD E INDETERMINACIÓN

No hay ética sin libertad. Aun dentro de una concepción “determinista” —como pudiera serlo, por ejemplo, la *Ethica* de Spinoza— hay “ética” propiamente dicha porque no hay un determinismo absoluto; porque, implícitamente, está presente la libertad; o sea, la capacidad de “opción”, de “valoración” y de “decisión”; porque existen, de un modo u otro, *alternativas* y *posibilidades* abiertas; porque la realidad ética, en suma, es obra del “esfuerzo” y la “lucha”, del “empeño” y la “acción” constantes y voluntariamente asumidos.¹ Un mundo indiferente y descualificado no es “mundo” en sentido estricto. Es innegable, sin embargo, que *la condición libre* del hombre ha sido radicalmente cuestionada, sobre todo en nuestro tiempo. La libertad es problema, es incluso *el* problema fundamental de nuestro saber del hombre y de nuestro hacer; pues a pesar de

¹ Como se verá más adelante, “ética” se entiende aquí en su sentido más amplio y general (que abarca tanto lo teórico como lo práctico), y no en su sentido estricto y restringido de *teoría ética* o Filosofía moral. *Vid. infra*, cap. IV: Spinoza.

que parecería que son preguntas resueltas (si no es que agotadas por su carácter recurrente y por las múltiples respuestas que se han dado de ellas), se planteen de nuevo y con nueva urgencia las viejas interrogantes: ¿qué es realmente la libertad? ¿Consiste ella, como han dicho los propios filósofos, en una pura *indeterminación*, en una completa espontaneidad e incluso gratuidad? ¿Rompe verdaderamente la libertad el encadenamiento natural? Y si no es así ¿en qué consiste entonces su acción y cómo se articula con las determinaciones? ¿Hay en verdad libertad? ¿No será que ésta —como también tanto se ha dicho— no consiste sino en el simple “conocimiento” de la necesidad, lo cual equivale al “desconocimiento” o la ignorancia de las causas determinantes o fatales del obrar? Y si así fuera ¿qué queda entonces para la ética? ¿Será ésta un mero resabio del pasado cuyo campo acabará siendo cubierto —y al fin “explicado”— por otra disciplina —la genética, la psicología, la sociología—? Y si no se adoptan estas posiciones extremas ¿cómo dar razón de la “coexistencia” de ambas, de la libertad y la necesidad?

Todas estas estas dudas e interrogantes, en efecto, vuelven a estar abiertas en la actualidad, no sólo en el ámbito de la Ética teórica, sino en el orden práctico de la vida moral concreta.²

Parece indudable, desde luego, que la libertad implica indeterminación y espontaneidad, y que éstas, por definición, no caben dentro de un régimen de pura causalidad *necesaria* o determinista, que es la que con frecuencia se ha creído prevalece en la totalidad de la Naturaleza. Y es verdad también que esto ha solido interpretarse en términos de una absoluta *oposición* y una necesaria *exclusión* (no sólo lógica, sino real y efectiva) entre la libertad y la necesidad (y que, por tanto, han resultado insuficientes o endebles las concepciones que proponen la síntesis, la armonía o cualquier forma de conciliación).

² Consideramos, ciertamente, que no sólo se trata de problemas legítimos y vigentes de la filosofía moral de nuestros días, sino que también han de rehacerse y plantearse en sus términos simples y originarios, más allá de las sofisticaciones formales de muchos de los “estilos” del filosofar contemporáneo.

Así es al menos como la libertad ha sido comprendida por dos de las más significativas y ya "clásicas" concepciones filosóficas de ella, como son la de Kant y la de Sartre. Pues a pesar de las diferencias intrínsecas que hay entre la idea kantiana de la libertad (idea apriorista y formalista) y la idea existencial de Sartre (fenomenológica y ontológica), ambas coinciden, no obstante, en algo básico y sustancial: en el carácter *absoluto* y *puro* con que la libertad, de un modo u otro, es concebida.

En Kant parecen corresponderse, precisamente, la idea de la in-determinación de la libertad, con el viraje completo que produce la ética kantiana hacia ese querer el deber por el deber, hacia esa voluntad purificada y vacía, que prescinde, en efecto, de toda *determinación* externa a sí misma, de todo *contenido* proveniente de la Naturaleza y de toda *finalidad* vital. *El vacío (la pureza) de la voluntad es el vacío (la in-determinación) de la libertad.*

Dicho de otro modo: nunca quizá como en la ética kantiana la libertad moral se expresa como absoluta autonomía de la voluntad, la cual se cifra precisamente en su pureza, y su pureza en su vacío o su ruptura con la realidad ("empírica"). El formalismo ético no es, en este sentido, sino la expresión de ese *otro reino* que está fundando la libertad moral y que es un reino autónomo, esencialmente independiente del régimen de la causalidad natural. —Aunque tampoco ha de olvidarse que la libertad kantiana es otra forma de *determinación*, de *causalidad* "pura" y de *necesidad*: el acto moral se libera de toda determinación natural sólo para *someterse* al imperativo de la razón.³

La razón *práctica* —ética—, a diferencia de la razón *pura* —científica—, sí constituye (recordando a Spinoza) "un imperio en otro imperio". Esa razón práctica —como reconoce

3 Las posibilidades de dar vigencia a la ética kantiana estarían cifradas, precisamente, no en mantener el formalismo puro, sino en rescatar los signos de las posibles conciliaciones entre los dos órdenes, de la causalidad libre y la causalidad natural. Sin embargo, nosotros adoptamos aquí la interpretación tradicional y general de la ética kantiana en la cual se enfatizan el formalismo y las consecuentes dificultades que derivan de él.

el propio Kant— es la razón verdaderamente “pura”, autosuficiente, la que es capaz de fundar *a priori* su propia ley, su propia universalidad y su propia (nouménica) “realidad”.

Como es sabido, aquello que —frente a toda la tradición metafísica— Kant alcanzaba en la *Crítica de la razón pura*, o sea, unificar los *conceptos* de la razón y las *intuiciones* del mundo sensible, es justamente aquello que *no* hace en la *Crítica de la razón práctica*.⁴ La razón práctica sí es pura y absoluta y sí es independiente del mundo sensible y de la experiencia vital. Y lo es, justamente, en la medida en que es razón *libre*, y porque la libertad se considera total indeterminación: un orden separado (y opuesto) al de las inclinaciones naturales. *La razón científica* adquiere su capacidad cognoscitiva y su legitimidad en la medida en que se une a la realidad espacio-temporal, fenoménica, y pierde su pretensión de ser y de conocer algo “aparte” y absoluto. En cambio, *la razón ética*, extrema y consolida el tajante dualismo entre Naturaleza y Moralidad, y, consecuentemente, entre deseo y deber, entre felicidad y racionalidad, etc. El precio de la fundamentación de la ética (y de la libertad) es en Kant (junto con el vacío del formalismo) la pérdida de mundo, de fines y de contenidos existenciales. El hombre asegura así su condición moral, pero no tiene segura ya su unidad —e integridad— vital.

Ésta es, como se sabe, la más grave aporía en que desemboca la concepción kantiana de la ética (y de la libertad). Y si hay mucho de verdad en afirmar —como hace Victoria Camps— que “la ética se quedó encallada en Kant”,⁵ la hay también en admitir que se encuentra varada en los dualismos abiertos por Kant y que algunas filosofías postkantianas han acabado de reforzar. La ética permanece “encallada”, en efecto, en “el dilema” de la libertad.

Así ocurre, ciertamente, en una posición tan distante a la de Kant como puede serlo el existencialismo en general y en particular en la ontología y en la ética de Sartre. La libertad, en

4 *Vid infra*, cap. VI: Hegel.

5 *Cf. La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.

efecto, será concebida ahora *ontológicamente*, y no ya como un vacío de carácter formal o legal (como carencia de determinaciones causales naturales), sino como una indeterminación real y radical: como vacío de *ser*. No se expresa entonces como pura autonomía de la voluntad, sino como una “negatividad” y oquedad existenciales. —Ya desde Kierkegaard, la angustia es precisamente la vivencia de “vértigo” ante *el vacío*, ante *el no-ser* de la libertad. Como lo es también en Heidegger, aunque con características propias).⁶ En Sartre, incluso, el hombre es su propia libertad y por tanto es su propia nihilidad. Es “la Nada” misma, opuesta por definición al *ser*. *La libertad es la nada pura*.

Expresamente, la ontología sartreana desemboca en un dualismo, tanto o más absoluto que el dualismo kantiano —el cual “postulaba”, al menos, la necesidad de reunificación, aunque fuese en un orden ideal de “santidad” trascendente, el cual, de un modo u otro corona, o más bien sostiene, el universo entero de la moralidad. Se trata ahora del dualismo irreconciliable entre “el Ser” y “la Nada”, entre lo que Sartre conceptúa como “ser-en-sí” (necesidad) y ser-para-sí (libertad).

Desde luego, también para Sartre la libertad es el fundamento de la condición ética del hombre y de la autenticidad moral. Pero en él, además, la total in-determinación (“la Nada”) de la libertad desemboca en una absoluta *soledad*. No se trata únicamente de la completa autonomía, de la interioridad e intencionalidad *puras* en las que pensaba Kant, sino del carácter esencialmente in-condicionado e in-comunicado, radicalmente *solitario*, que tiene el sujeto libre. Nihilidad y soledad son en la ontología sartreana las dos notas definitorias de la libertad, concebida precisamente como absoluta indeterminación.⁷

Y resulta ciertamente aporética, y en verdad cuestionable toda concepción absolutista de la libertad “pura” y, con ella, los dualismos tajantes que suele implicar. Son concepciones que,

6 *Vid infra*, cap. VIII: Heidegger.

7 *Vid infra*, cap. IX: Sartre, donde se presentan desarrollos más amplios de esta idea de la libertad in-determinada.

en efecto, no sólo desembocan en dificultades insalvables, sino que resultan insuficientes para dar razón de la ética misma, en toda su complejidad.

Tratándose del *formalismo* kantiano, son bien conocidas las incontables críticas a las que éste ha sido sometido, precisamente desde las perspectivas de la ética (entre las cuales son clásicas ya, desde la crítica hegeliana a la pura interioridad del “alma bella”, incapaz en el fondo de una efectiva *realización* ética, hasta las múltiples objeciones a la moral kantiana que realiza la “ética material de los valores”, a través de sus dos representantes principales, Scheler y Hartmann, por ejemplo).⁸

Y por lo que respecta al existencialismo, también son de sobra conocidas las críticas a esa pretensión suya de fundar una auténtica vida ética sobre los supuestos de la total gratuidad y nihilidad, y más aún, de la esencial soledad. *No hay ética sin libertad, pero tampoco la hay sin comunicación y sin comunidad*. Es muy dudoso, en efecto, que el mundo ético, con toda su riqueza y complejidad, pueda ser comprendido en función de “la Nada de la libertad” o “la Nada de la soledad”.

Lo que resulta en definitiva insostenible es, ciertamente, el supuesto originario de que la libertad consista en la *total indeterminación*, ya se conciba ésta como puro vacío formal, ya como el no-ser absoluto o “la Nada”.

§ 2. DETERMINISMO Y LIBERTAD

Junto con las dificultades insuperables que presentan los dualismos y las visiones absolutistas de la libertad, se extiende y agudiza por diversas direcciones, además, la conciencia de los factores “deterministas” del obrar humano. Constantemente las ciencias van conquistando nuevos campos de la experiencia y nuevos horizontes o reinos de la determinación, y ésta aparece, cada vez más, como algo total y hegemónico en la vida humana.

⁸ Cf. nuestro artículo “La fenomenología” en *Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, México, 1987; p. 113–121.

Como es sabido y consabido, prevalece la certidumbre de la determinación, tanto en el orden económico-social, como el biológico o biogenético, y aumenta la convicción del papel determinante que tienen los factores psicológicos inconscientes e irracionales que “conducen”, interna y secretamente, la vida humana. Parecería confirmarse entonces, por doquier, que eso que se llama “libertad” no es, en efecto, más que la palabra que encubre una ignorancia: un mundo que desconocemos o que incluso “necesitamos” o “procuramos” desconocer.

Es ejemplar en este sentido un pasaje de Freud en el que se dice que la conciencia del libre albedrío es “verdadera” por cuanto confirma que no todo obedece a un determinismo exterior o extra-psíquico; pero que esta conciencia de libertad no hace, de hecho, sino encubrir otro determinismo, no menos fatal, que es aquél que tiene carácter interno e *in-consciente*. Lo que por un lado (consciente) queda “libre” —dice Freud—, por el otro (in-consciente), recibe su determinación, de índole fatal o necesaria. La supuesta “libertad” no es entonces sino *destino interior*, ciego y subterráneo.⁹

El avance en el conocimiento de los órdenes causales trae consigo que, por así decirlo, se vayan abarcando espacios que antes eran misteriosos o que, precisamente, se explicaban apelando a la libertad. Y así como se pueden ir “ganando” tierras al mar, así también, metafóricamente, parecería que los determinismos le “van ganando tierra” a la libertad: van eliminando zonas que antes se creía reducto exclusivo de la autonomía moral. ¿Qué queda ya “libre” y “voluntario” cuando se ve la forzosa o fatalidad con que se imponen “la necesidad histórica”, “el inconsciente”, “la ingeniería genética”, “las estructuras de poder”? ¿Cómo puede hablarse de libertad en un mundo regido por meras relaciones de dominio o de universal “escasez”?

Hay inequívocamente crisis de la libertad y de “la dignidad” humana; éstas no parecen tener sitio en la vida y en la cultura contemporáneas; tienden a desvanecerse del ámbito de las preo-

⁹ Cf. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, 12.

Véase asimismo, Juliana González, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1986.

cupaciones actuales, señaladamente puestas en el orden de la necesidad y de las necesidades.

No se ha producido solamente el derrumbe de una fundamentación trascendente —y “trascendental” o kantiana— de la ética (cifrada en definitiva en la existencia de Dios, del “alma inmortal” y de la “libertad pura”). Con dicho derrumbe se ha dado también el quebranto de toda confianza en aquello que se designó como la *areté* o “excelencia” (virtud) del hombre. A la “muerte de Dios” ha sobrevenido, ciertamente, la sospecha de que no hay nada tampoco en el hombre mismo que funde una condición ética y una tendencia al valor. Como se sabe, desde Dostoyevski, con la pérdida del fundamento en Dios se pierde lo que fungía como soporte esencial y como criterio último, universal y necesario del mundo de los valores —en especial de los valores *morales*. Sobreviene, en términos de Dostoyevski, el estado del “todo está permitido”, todo vale por igual —y por tanto nada vale en realidad.¹⁰ Se disuelve así toda diferenciación entre “bueno y “malo”; la acción pierde su cualidad moral y la vida se precipita hacia un completo relativismo y hacia un literal indiferentismo.

O como se dice en el conocido pasaje de Albert Camus:

Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, *todo es posible y nada tiene importancia*. No hay nada en pro y nada en contra; el asesino no tiene razón ni deja de tenerla. *Se pueden atizar los hornos crematorios tanto como se puede uno dedicar al cuidado de los leprosos.*¹¹

Y al no existir ningún horizonte trascendente se piensa, además, que no hay tampoco metas o ideales que motiven o muevan la fuerza de superación humana.¹² Tiende a anularse entonces

¹⁰ *Vid infra*, cap. X.

¹¹ *L'homme révolté, Oeuvres*, Vol. II, *Essais*, Gallimard, París, 1965; Introducción. El subrayado es nuestro.

¹² Sobreviene, en términos de Nietzsche, “el nihilismo” del “último hombre” y se hace cada vez más lejana y “romántica” la esperanza en una trans-valoración afirmativa y creadora de nuevos valores y en la correlativa “superación” del hombre, como quiera que ésta se conciba.

todo ímpetu y todo esfuerzo por ir más allá de “lo real”, de “la naturaleza”, de “lo inalterable”, de “la necesidad” en suma. Decae el poder humano de *cambio*, tanto de transformación externa (histórica), como interna (ética). Predominan, así, la inercia, la inmovilidad y toda clase de escepticismos que pretenden ser la consecuencia inevitable de lo que es “cierto” y “racional”. Se disuelve de hecho, como si fuese un mero espejismo, la especificidad humana, la condición propia del hombre, tradicionalmente puesta en las “capacidades espirituales”.

Se produce, en fin, un profundo debilitamiento de la condición cualitativa, individual, “personal” del ser humano. La singularidad o la “unicidad” (*ecceidad*) queda absorbida dentro de las grandes determinaciones de la vida colectiva, de los “sistemas” y “estructuras” de lo social. Es esto lo que tiende a predominar y lo que hace prácticamente insignificante la presencia del individuo como tal, de su interioridad y, con ésta, de su “fuerza moral”. La vida ética queda en realidad avasallada por la vida política, económica y social.

No se distingue entonces entre la genuina *individualidad* (la persona moral) y lo que sería, por el contrario, la afirmación meramente subjetivista, egoísta y “burguesa” del “yo” (la pura singularidad que, por lo demás, también se halla inscrita en el régimen de la necesidad, el temor y el poder). Se borra la significación de la “persona” o del “sí mismo”, tanto como se borra la posibilidad humana de rebasar los resortes de los puros impulsos primarios y “narcisistas”, de superar las fuerzas meramente mecánicas o “reactivas” que mueven a la vida. Parecería así que la realidad humana tendría que ser comprendida, si no invalidando expresamente la condición ética (individual, interior, cualitativa, libre), sí prescindiendo de ella, o situándola en un orden superfluo o aleatorio.

Es verdad que, en cierta medida, esto es una manifestación más de esa necesidad de “desmistificación” y “desenmascaramiento”, de literal des-engaño, que caracteriza señaladamente nuestra cultura. Necesidad que se expresa, sobre todo, en la denuncia de una vida moral secularmente asentada en arenas movedizas o en una idea de la naturaleza humana tan “sublime” e idealizada, como falaz y, frecuentemente, “in-humana”. La

conciencia crítica ha solido ver en las morales —no sin fundamento— uno de los grandes fantasmas o de las falsas ilusiones de la civilización, cuando no una simple trampa o disfraz de la hipocresía humana. Tal conciencia crítica ha podido denunciar, en esencia, todos los daños de un *moralismo represor*, opuesto intrínsecamente a la *autenticidad moral*.

En todo lo cual subyace, precisamente, la crítica a la idea de la libertad absoluta y a las concepciones dicotómicas de la naturaleza del hombre (ya se formule la escisión en términos de “cuerpo” y “alma”, “materia y “espíritu”, ya de “naturaleza” y “moralidad”, de “Ser” y “Nada” etc.). Se trata del radical reconocimiento (o recordatorio) de la condición terrenal, temporal o finita del hombre. De su indisoluble unidad con la materia, la vida, el mundo; de su inevitable inmersión en el “imperio” de las determinaciones y la necesidad (*Anánke*).

Pero lo que resta después de estos desengaños y reconocimientos, la idea del “hombre” que queda, desnudo ya de máscaras y disfraces, no es la de otra condición humana con su propia excelencia, sino al contrario; el resultado es una visión esencialmente *negativa* de la naturaleza humana, ajena en sí, cuando no opuesta, a todo lo que puedan ser aspiraciones y valores *éticos*. Idea que se tiene no sólo a nivel psicológico, biológico o histórico, sino en el orden ontológico o constitutivo. Se consolida, de hecho, la definición del hombre como “lobo del hombre”, o la condición humana como soledad, destructividad y malignidad. Se niega entonces todo movimiento de “ascenso”, de trascendencia de la propia vida; toda capacidad humana de introducir cambios reales en el ser y toda posibilidad de alcanzar una verdadera unión inter-humana, negándose con ello, en definitiva, toda posibilidad de *lo ético* en cuanto tal. El hombre queda, así, concebido como un ser esclavizado-esclavizante, inmerso en un orden de mera fatalidad donde no parece haber sitio posible para la ética y la libertad.

II. LIBERTAD DIALÉCTICA

Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro. La libertad no pone en suspenso la necesidad. Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra.

E. NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*

§ 3. LA INMANENCIA DE LA LIBERTAD Y LA DIGNIDAD

¿Se invalidan realmente la condición libre del hombre y su naturaleza moral con el auge de los determinismos —y con la insuficiencia misma de las teorías absolutistas de la libertad?

Lo significativo es que parece imposible dejar de dar cuenta de ambas cosas por igual: de la determinación (necesidad) y de la in-determinación (libertad). Ambas, en efecto, son “datos de experiencia” que aparecen formando una trama indisoluble en la existencia humana, sin que sea en realidad una más patente que la otra. Tan indudables como son los testimonios de las determinaciones que parecen regir todo lo humano (no hay nada en realidad que escape absolutamente a éstas), lo es también el hecho de la irreductibilidad del hombre a pura causalidad necesaria (uniforme y preestablecida); o sea, el hecho de la acción consciente y volitiva, esencialmente plural e innovadora, que es propia de la naturaleza humana. *Éste es realmente el problema: la “coexistencia”, por así decirlo, de una “doble causalidad”: necesaria y libre.*¹³

En efecto, por mucho que avance la conciencia de las determinaciones, sigue siendo inexplicable la existencia humana sin eso que se designa, de un modo u otro, como “libertad”. Y por mucho que parezca que ésta sólo es concebible como algo

¹³ Cf. E. Nicol, particularmente *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; cap. cuarto: “El principio de causalidad”, II: “La causalidad histórica”.

“puro” e incompatible con la determinación causal, no se invalida con ello el dato de la causalidad. Todo parece indicar por tanto que hay que dejar de pensar la libertad en abstracto —como algo absoluto, sin relación (esencial) con la determinación—, del mismo modo como hay que dejar de pensar en determinismos abstractos (que abstraen justamente la especificidad del ser humano), sin reconocer en el hombre su naturaleza *in-determinada, posible y contingente*.

Dicho de otro modo: la expansión del campo (conocido y reconocido) de los factores determinantes, no interfiere en el ámbito de la libertad, no lo reduce, no lo invade ni lo agota (paradójicamente, por el contrario, pudiera propiciarlo). No se trata de una relación *cuantitativa*, por la cual el aumento de un aspecto produjera la disminución del otro: *libertad y necesidad son contrarias pero no excluyentes: se implican recíproca y dialécticamente*.

Lo que ha de invalidarse en realidad es la pretensión de absolutos —y los dualismos que de ahí resultan—: absoluto determinismo *versus* absoluta in-determinación. Es este carácter lo que los torna excluyentes. Se hace en verdad necesaria una idea *concreta* de la libertad; concreta y, al mismo tiempo, rigurosamente *filosófica*, o más bien *ontológica*; es decir, una comprensión radical y esencial de la libertad.¹⁴

Ni dualismos ni monismos totalizantes (deterministas o no) pueden ofrecer una comprensión adecuada de lo humano en general, ni de lo ético en particular. De ahí que aparezca como una tarea primordial de la ética contemporánea el dar razón de eso que puede formularse como la *unidad-dualidad* del hombre, de modo que se obtenga una comprensión unitaria y a la vez consciente de las contradicciones y conflictos inherentes a su ser. O sea, una visión, literalmente “sintética” de la condición humana, no reductivista ni monista, ni tampoco dicotomizante. Una visión, además, que al mismo tiempo que penetre en la condición *histórica y ética* del hombre pueda refundamentarla en la excelencia y la dignidad humanas.

14 *Vid infra*, cap. XII: Libertad ontológica y libertad moral.

La *ontología* y la *dialéctica* son, a nuestro modo de ver, caminos en verdad fecundos y promisorios para la filosofía moral del presente. Pero precisamente, “ontología” y “dialéctica” entendidas, no sólo en unidad indisoluble, sino en un sentido concreto y fenomenológico, no especulativo, que logre captar la *integración* efectiva de la libertad y la determinación.

El *existencialismo* resulta, desde luego, punto de partida obligado para una consideración ontológica (y también, por supuesto, existencial) de la libertad. Pero por ser *punto de partida*, se hace necesaria una conciencia crítica de sus límites y la búsqueda de su posible superación. Se trata de incorporar los indiscutibles aciertos de la filosofía de la existencia y, en especial, su penetración en algunas notas definitorias de la libertad (las cuales se fueron configurando desde Kierkegaard), así como de trascender, tanto los falsos presupuestos que siguió arrastrando el existencialismo, como las insuperables aporías en que desembocan algunos de sus desarrollos más importantes.

Es decisiva, sin duda, la correspondencia destacada por el existencialismo entre las categorías de *libertad*, *temporalidad*, *posibilidad* y *contingencia*, como lo es también el reconocimiento del carácter *negativo* de la libertad. Pues es indudable que la libertad implica *angustia*, in-determinación, experiencia de soledad y de vacío real: todo ello justamente como una *vivencia* de carácter existencial, y no sólo como mera operación intelectual (o ético-racional). A partir de los análisis existencialistas puede reconocerse que la libertad no alude a un fenómeno puramente fáctico ni tampoco formal (o sólo racional), ni menos aún puede seguirse considerando un simple hecho “feliz” o “positivo”. Libertad también es “angustia” y “negatividad”. El problema es si solamente consiste en esto. Si se llega en verdad aquí a la significación originaria, universal y principal de la libertad.

Parece indispensable que —sin abandonar precisamente la radicalidad del enfoque ontológico ni los profundos hallazgos de las filosofías de la existencia— se superen las visiones parciales y nihilistas de la condición temporal y libre del hombre que han caracterizado estas filosofías. Particularmente, es necesario ver

cómo la libertad es verdadero fundamento de la *eticidad*: no de una u otra *moral* determinada, sino de la condición ética del hombre y del fenómeno de moralidad en general, con *todas* sus notas distintivas.

En la medida en que el existencialismo no fundamente plenamente la *comunidad* y la genuina *comunicación* interhumana (el vínculo de “libertad” a “libertad”), y en la medida en que no dé razón del “amor” en su sentido verdaderamente ontológico y radical, *el existencialismo no funda propiamente la ética*. Como no la funda, por tanto, si no ofrece una comprensión adecuada de la *areté* o excelencia humana y de la posibilidad de un sentido *afirmativo* de la existencia (afirmativo en sentido ontológico y axiológico); si no funda “la esperanza”; si no incorpora eso que Nietzsche expresará como el originario “sí a la vida”.

Es cierto que la ética es soledad, interioridad y, en esencia, *autenticidad*; pero es igualmente cierto que es también lo contrario: *comunicación*, “sociedad”, afirmación del vínculo interhumano. “*Lo social*” es tan *definitorio de lo ético como “lo individual”*.¹⁵ Más aún: *Eros* es el fundamento último del *ethos*, como lo vieron la ontología y la ética platónicas, en este sentido más vigentes y “revolucionarias” que muchas concepciones contemporáneas.¹⁶

Y junto con la condición amorosa del hombre se hace indispensable, en efecto, recobrar la “dignidad” humana: las capacidades afirmativas inherentes al ser del hombre; el impulso originario de expansión y “elevación” de la vida; la fuerza de persistencia y de crecimiento interior, de trascendencia y creatividad; de todo eso, en fin, que configura la capacidad de afirmar el ser y engendrar el *ethos*, la “segunda naturaleza” definitiva del hombre plenamente “humanizado”.

O sea, se trata de reconocer la significación vital y creadora de la libertad misma: su poder generador, realizador y constructor; su potencia vinculadora y verdaderamente liberadora. La libertad como positividad y fuerza vinculatoria, antes que

15 Cf. nuestro trabajo “Conciencia moral y conciencia social”. *II Encuentro hispano-mexicano de filosofía moral y política*, Consejo Superior de la Investigación Científica, Madrid, 1988.

16 *Vid infra*, cap. III, A: Platón, *El Banquete*.

nihilidad y mera soledad. La libertad como fuente de gozo existencial y no sólo de angustia; como equivalente de *autonomía* y *autarquía* (suficiencia y plenitud interior), y de fortaleza y seguridad existencial. Sin todo esto, es imposible comprender el mundo ético ni comprender la autenticidad moral. No hay ética si la libertad no implica ella misma, precisamente en el nivel radical u ontológico, la fuerza erótica de *unión* y de *ascensión*, como motores reales de la existencia. Y no porque la libertad “emane” de un poder trascendente, divino, o simplemente ajeno a la vida misma, sino porque es una posibilidad suya, inherente a la condición temporal y natural del hombre.

La ética requiere ciertamente una reivindicación de la *espiritualidad* humana. Pero no de una espiritualidad “más allá” de la materia y de la corporeidad (como tampoco cabe esperar que lo humano sea reductible a mera “materia” o a simple “cuerpo”). Hace tiempo que sabemos que la ética ha de constituirse con radical *autonomía* y en plena *inmanencia*, sin apelar a mundos trascendentes. En este sentido se hace manifiesto el reclamo de una *ética humanística*, fundada precisamente en la condición humana. Pero es la necesidad de una ética con contenido, y no meramente formal, ni tampoco condenada a la angustia de su propio vacío y total indeterminación.

En la medida en que la ética sea capaz de superar los dualismos y el prejuicio de una esencia humana “cortada” de la naturaleza “natural”, en esa medida podrá asegurar también —o recobrar— el imperativo de “la felicidad”. Pues una de las funciones propias de la moralidad ha de ser ciertamente la *eudaimonía*, la capacidad de dar felicidad y plenitud al hombre; darle precisamente libertad, como afirmación efectiva del propio ser. En este sentido, tan irreversible y vigente como es el proyecto kantiano de una *ética autónoma*, es irreversible y vigente el proyecto de la ética griega (y el de Spinoza o el de Nietzsche), de lograr una ética de la felicidad, reconciliada con la vida, opuesta a las morales del sufrimiento, del deber por el deber o de la angustia ante la muerte y ante la propia libertad; se requiere así, no sólo fundamentar la libertad y la confianza en la dignidad del hombre, sino buscar la íntima conciliación entre “dignidad” y “felicidad”, entre “virtud” y “placer”.

Sólo tal conciliación permite, por lo demás, superar la larga tradición de las morales del resentimiento, de la culpa y el castigo, las cuales terminan haciendo de la vida ética (como han visto sus críticos) una simple máscara o un artificio, tan iluso y engañoso como forzado y destructivo.

§ 4. LA PRESENCIA DEL PASADO

La ética del presente no puede gestarse sin pasado y sin memoria. Hoy tenemos que reconocer que las nuevas posibilidades (y necesidades) de la ética (tanto la teórica como la práctica) no pueden pensarse como una completa ruptura o cancelación del legado *moral* de la tradición, ni tampoco del legado de la *filosofía* moral. Pues el pasado no ofrece sólo el testimonio de la inautenticidad moral y de las vías para nosotros canceladas; hay en él ante todo un acervo esencial de *experiencia* y de *sabiduría* morales, que se hace necesario recobrar. No estamos en el nacimiento de la ética ni en el tránsito de la "prehistoria" a la "historia" de una auténtica moralidad. Al contrario, las posibilidades más reales de una verdadera reinstauración y renovación de la ética, no son ajenas al reencuentro con las fuentes vivas de la experiencia moral de todos los tiempos y de la reflexión sobre ésta. Hay incluso, en las creaciones pretéritas, vetas inexploradas, particularmente significativas en la búsqueda de una comprensión unitaria, integral y sintética de la condición humana y, con ello, de la libertad y la eticidad.

El pasado puede ser iluminado —u obscurecido— por el presente, tanto como el presente lo es por el pasado. Pues aunque éste sea en sí inalterable y pese sobre nosotros como un cuerpo denso, fatal e inamovible que nos limita y determina, y aunque obviamente no podamos regresar y cambiar la *realidad* pasada, ésta no es unívoca; recaemos no obstante sobre ella alterando, si no su ser, sí su significado; asumimos de diferentes maneras lo ocurrido y transformamos así su valor y su repercusión efectiva. El presente, cabe decir, da vida o muerte al pasado, lo aleja o lo aproxima, lo descubre o lo sepulta, en función de las necesidades y las posibilidades del ahora. Es en este sen-

tido, que se pierden sin duda las fronteras entre "realidad" e "interpretación" históricas.

Pero interpretar no es simplemente "inventar". Y aunque la hermenéutica se basa en la pluralidad de sentidos inherente a todo lo humano (en la constitutiva multivocidad), una interpretación alcanza validez, obviamente, en la medida en que no es arbitraria ni infundada; es acto de *comprensión* que conlleva su propia "objetividad" y "verdad", por relativas o aproximadas que éstas sean siempre.

El pasado puede importar así —y de hecho importa realmente— por lo que nos dice a *nosotros*, a la vida de hoy. Pero no nos significaría nada tampoco, no nos ofrecería nada nuevo, si lo que "nos dice" no fuera también verdad *suya*, y si no hubiera asimismo una apertura nuestra, si no saltáramos también por encima de nuestro tiempo y circunstancia hacia su efectiva *alteridad*. Sólo entonces somos afectados y fecundados por las creaciones pretéritas, ampliándose nuestro propio horizonte temporal. Nos enriquecemos en y por las *diferencias*, a la vez que consolidamos las intrínsecas *semejanzas* y la íntima vinculación de los tiempos. Reconocemos con ello nuestra efectiva *permanencia histórica* por la cual (como lo sabe la conciencia dialéctica desde Heráclito) somos y no somos los mismos, cambiamos y permanecemos a la vez.

¿Cómo explicarse de otro modo la inagotable vigencia de las obras clásicas que con nuevas y perennes significaciones nutren todas las edades? ¿Cómo explicarla si no es por esa decisiva inter-penetración de los tiempos, por la cual el pasado y el presente se condicionan y esclarecen recíprocamente?

§ 5. LAS MORALES Y LA ETICIDAD

Importa "leer" en las creaciones tradicionales aquello que contribuye a recobrar una visión unitaria del mundo moral, así como a enriquecer nuestra comprensión de la *eticidad constitutiva*.

Pues una cosa son, en efecto, *las morales*, y otra *la moralidad* esencial o eticidad. Suelen confundirse ambas cuando no se distingue entre un orden fáctico o existencial (sociológico, psi-

cológico, histórico, etc.), y un orden radical y constitutivo (ontológico), que sería el de la eticidad.¹⁷

Las morales son sin duda expresiones particulares de la moralidad universal o esencial. Son formas concretas en las que se plasman unos valores, unas normas y unos ideales éticos determinados, históricamente definidos; se hallan siempre circunscritas a aquello que, en un tiempo y en una situación, los seres humanos conciben como “bueno” y “malo”.

Ciertamente “la moral” de una sociedad (o de un individuo) no se reduce a las normas o leyes morales que la rigen —las cuales, por lo demás, no son todas explícitas ni mucho menos se “codifican” expresamente. Una moral comprende tanto aspectos normativos como valorativos, ideales y reales, internos y externos, subjetivos y objetivos, conscientes e inconscientes, racionales y extrarracionales. Constituye, de hecho, un mundo diverso y complejo irreductible a otras esferas de la cultura.

Y aun tomadas con toda esta amplitud y generalidad, es obvio que *las morales tienen una existencia histórica determinada, y se ofrecen como una pluralidad*; hacen patente incluso una *necesidad de variación*, al grado de que resulta imposible (a pesar de los intentos de los dogmatismos de todos los tiempos) suponer la existencia de *una* sola moral, válida para todos los hombres y todos los tiempos; su propia condición espacio-temporal las hace necesariamente históricas, relativas, plurales y cambiantes. Resulta contradictoria, en el fondo, la idea de una moral universal y necesaria, que cerrase la posibilidad de innovación y renovación, que negase su propio devenir y perfectibilidad: *no existe “la” moral, sino “las” morales.*

Pero simultáneamente a la diversidad y al devenir interminable de las morales, hay algo radical y universal que se produce como una “constante” en todas las “variables”: ésta sería precisamente la *moralidad esencial o eticidad*, nota común y permanente en todas las morales concretas y particulares, que remite, en última instancia, a la dialéctica misma de la libertad y a la

¹⁷ Se presupone aquí, evidentemente, que la “distancia” ontológica entre dos órdenes no implica el viejo *dualismo* metafísico entre *esencia* y *existencia*. *Vid infra*, principalmente el cap. XII.

constitución ontológica del hombre. La propia estructura compleja del mundo moral, sus conflictos entre lo real y lo ideal, lo interno y lo externo, lo racional y lo irracional, etc., expresan en el fondo la oposición originaria y fundamental, o mejor dicho, *la permanente tensión*, entre la libertad y la necesidad (y a partir de ésta, entre la cultura y la *natura*, el individuo y la comunidad, el pasado y el futuro, el ser y el no-ser). Remiten, en suma, a la *forma de ser* del hombre y a su *condición ética*.

Las *creaciones* morales pueden ser comprendidas, así, atendiendo precisamente a su *creador*, al modo de ser del productor. El hombre tiene que estar configurado de alguna manera específica para producir morales, para regir moralmente su vida. *La condición humana es la última explicación de la condición ética*. Las morales pueden cambiar y el hombre puede dar contenidos distintos a lo que considera "bueno" o "malo", "mejor" o "peor", "valioso" o "no valioso". Lo que no varía y es una nota permanente de la naturaleza humana es su necesidad de distinguir y valorar éticamente. La eticidad es lo universal y constitutivo de las diferentes morales, sean cuales sean. Lo que es inalterable y base de la creación de diversas tablas de valor es la *no-indiferencia* misma, la no-amoralidad, como característica distintiva del hombre y como motor efectivo de la creación de las morales.¹⁸

El hombre es capaz, ciertamente, de crear un reino *cualitativo* de valores que es irreductible a las diferencias de orden puramente físico o biológico. Reino que, por lo demás, puede llegar a constituir lo que da sentido a la vida y aquello que *vale* realmente por encima de las cualidades y valoraciones naturales, como son el placer-displacer, el éxito-fracaso, la vida-muerte; más allá de éstas se produce, en efecto, aquella segunda naturaleza o naturaleza ética, la cual genera otras distinciones, tan determinantes de la acción humana que, incluso, cuando llegan a no coincidir con las pautas naturales, éstas se sacrifican en pos de los valores morales. Se trata aquí de esa misteriosa trans-

¹⁸ En la no indiferencia (orden del sentido) y, en definitiva, en la *ambigüedad*, encuentra Eduardo Nicol el principio de la fundamentación ontológica de la ética. Cf. *Metafísica de la expresión*, 2a. versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974; cap. VIII, 29, 30 y 31.

mutación o conversión ética —no equivalente a la “conversión” religiosa, y no obstante verdadera transformación interior— por la cual el ser humano prefiere realmente la “bondad” y la “justicia”, opta por la *areté* o virtud, antes incluso que por la vida misma, como ocurre en el caso paradigmático de Sócrates.¹⁹

Y este “otro reino” es inconcebible en definitiva sin *la libertad*. Las diferencias éticas están fundadas en el hecho de que hay opciones e intenciones, de que hay posibilidad de trascender las determinaciones, de preferir y valorar, y de actuar sobre lo real. O más precisamente: la libertad moral expresa la capacidad humana de enfrentar y trascender de algún modo el destino, sobre todo el destino interior: de abrir posibilidades en el seno de lo fatal y determinado. Y expresa asimismo lo inverso: la necesidad de limitar, de determinar, de preferir y optar, de definir un ser que brota desde el abismo de su propia in-determinación (las diferencias morales expresan también la lucha contra la *hybris*: la desmesura; paradójicamente, contra el exceso de posibilidades).

Aquello que es universal no es, pues, una determinación, una ley o un contenido moral concretos. No es ningún valor, sino la valoración misma, con todo lo que ésta implica.

Dicho de otro modo: decir que *somos éticos* no es formular una proposición axiológica o valorativa: es la condición de todo valor y antivalor. *Somos éticos* no significa que cumplamos con una determinada pauta de valor (y que seamos “buenos” por eso), ni tampoco quiere decir que seamos “buenos por naturaleza”, que la bondad sea lo primero y la maldad una deformación de la cultura o de la sociedad, o un fracaso de una bondad innata. *Somos éticos* significa que *somos, por naturaleza, “buenos-malos”*: que nuestro destino es vivir dentro de una escala de bondad-maldad (cualquiera que ésta sea), o que *necesariamente tenemos que valorar la vida en términos de “bien”*

19 Aunque en rigor —como se verá— no se trata tampoco de “dos” naturalezas. El hombre es en efecto *unidad sintética* desde el primer momento, desde que es “hombre”. No hay propiamente “algo” natural —ni tampoco algo no natural— en él; “vida”, “muerte”, “placer”, “displacer”, están siempre cualificados, tienen *sentido* para él, están historizados, moralizados, humanizados.

y “mal”. Que en verdad no podemos, en tanto que humanos, existir fuera de las diferencias éticas de “bien” o “mal”, de “mejor” o “peor”. La no indiferencia es la esencia de la eticidad.

Y no sólo es permanente la condición ética: el devenir histórico de las morales conlleva su propia “estabilidad” y continuidad, pues la historia no es meramente lo fugaz y lo caduco. La obra moral —al igual que toda obra cultural— no está circunscrita a un solo momento histórico. Ella no se da sin antecedentes, y trasciende, a su vez, su propio tiempo. La historicidad de las morales implica, junto con el cambio de todos los sistemas concretos de moral (y por el cambio mismo), la formación de “sedimentos”, de una continuidad, de una “tradición” en el sentido más genuino de ésta, de una transmisión, en el orden ético, de “caracteres adquiridos”.²⁰ Las morales se encadenan entre sí y van formando un consenso temporal, una confirmación de valores, de modo que no existen propiamente rupturas absolutas en la sucesión histórica, por notables y marcados que sean los cambios.

Y este movimiento histórico de las morales va haciendo de algún modo irreversibles (moralmente irreversibles) ciertos pasos que el hombre ha dado, y torna literalmente “regresivas” las tendencias que prescindan de ellos. Lo cual permite hablar, aunque no sin reservas, de un cierto “progreso” (o evolución) moral, por el cual se va acumulando una experiencia de sabiduría moral tan fundamental e irrenunciable que configura la “humanidad” misma del hombre.²¹

Claro está que hay aspectos de las morales que no pueden ni deben sobrevivir (no *deben* moralmente). Es este sedimento

²⁰ Sobre esta herencia histórica “filogenética” como “transmisión de caracteres adquiridos”, véase Nicol, *Los principios...*, cap. IV, II, p. 194. Cf., asimismo, Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.

²¹ La idea de “progreso” en general y de progreso moral en particular es, desde luego, sumamente cuestionable, y no sin razón, cabe considerarla desde “peligrosa” hasta simplemente “obsoleta”. Sin embargo, hay *problema* aquí porque tampoco los tiempos son indiferentes ni cabe, éticamente, eliminar las posibilidades de “ser mejores” o “ser peores”. Véanse más adelante los capítulos V y XII, principalmente.

y esta tradición lo que explica también, por el lado negativo, la inmensa dificultad del cambio moral, la parálisis y el anquilosamiento de las morales. Aunque parece cierto, asimismo, que es la propia fuerza moral evolutiva o cambiante la que —como decíamos— exige la transformación concreta de las morales: la vida moral, precisamente en cuanto vida, promueve su renovación. Pareciera, en efecto, como si la propia moralidad llevara en sí una permanente necesidad de autocrítica y autosuperación, por la cual las morales y los valores que ayer pudieron parecer genuinos, hoy se descubren con una significación diferente y a veces contraria. La moralidad revela ciertamente una esencia “proteica”, particularmente en el orden temporal. Pero también —como antes se señalaba— es la historia misma la que genera, a la vez, su propia sobrevivencia: hay, en efecto, en las creaciones morales aquello que no muere (“ni debe” morir), que prueba su universalidad y su esencialidad, y que se va transmitiendo (quizá con distintas formas y estilos normativos o valorativos), como un *legado* moral ciertamente irrenunciable.²² De ahí también la posibilidad de la *comunicación* histórica, de la comprensión del pasado y de la proyección al futuro. El ser del hombre se va modificando sin dejar de ser lo que es.

La eticidad misma no es “algo” (alguna entidad) aparte de sus manifestaciones históricas (las morales concretas, múltiples y variables). Ni éstas, consecuentemente, son algo extrínseco a la propia eticidad. En la eticidad se ponen en juego las contradicciones del ser libre en tanto que devenir-persistir. La condición ética no es esencia “cerrada”.

Es precisamente la conciencia de la condición ética (conciencia que a su vez se ha ido configurando en la historia) aquello que constituye uno de los caudales más ricos —incluso el contenido principal— de la *historia de la ética* teórica o filosofía moral, sobre todo en sus desarrollos ontológicos. La trascenden-

22 En parte quizá los “derechos humanos” puedan ser considerados como una ejemplificación concreta y expresa de un legado que contiene un margen notable de “universalidad”, “bondad”, “justicia”, “racionalidad”, “irreversibilidad”, aunque no sean toda, ni la absoluta universalidad, bondad, etc., sino algo también abierto y perfectible; y aunque no agoten, ni mucho menos, el campo de la valoración y de la humanización”.

cia histórica de las grandes reflexiones éticas está puesta justamente en su capacidad de interrogarse acerca de las estructuras básicas y los factores permanentes de la eticidad o moralidad esencial. *El pensamiento ético del pasado sigue teniendo significación porque toca los fenómenos perennes del mundo moral.*

Más allá de los valores concretos y los juicios morales que, expresa o implícitamente, contienen los propios sistemas teóricos de la ética, en la tradición filosófica encontramos, en efecto, un saber radical de todo aquello que constituye la eticidad. Concretamente, importan y perduran de esta tradición sus penetraciones en el universo de *la autoconciencia* y de la interioridad moral, de la *dinámica de la acción humana* y de la especificidad del orden ético; su reconocimiento de la *ambigüedad* y conflictividad inherentes al alma; sus ideas acerca de la constitución misma del ser del hombre y sus funciones propias, así como de las relaciones intrínsecas entre la *moralidad* y la *temporalidad* y, en definitiva, entre *la ética* y *la libertad*.

Esta es otra de las razones, así, por las que es absurdo pensar que la filosofía moral del presente pueda desarrollarse al margen del saber histórico. El mundo moral de hoy puede quedar más honda y esencialmente comprendido cuando no es visto sólo en sus aspectos actuales y circunstanciales. Cuando no permanecemos solitarios ante la historia; cuando nos encontramos a nosotros mismos en las experiencias de los otros, y encontramos a los otros en nuestras propias experiencias. Cuando tocamos, en fin, ese fondo esencial de la eticidad constitutiva en el que se encuentra precisamente la clave de la permanencia dinámica y universal del destino ético del hombre.

§ 6. TEORÍA Y PRAXIS ÉTICAS; RAZÓN Y ESPERANZA

Son ciertamente frágiles las fronteras que separan la teoría de la *praxis* en ética (la "filosofía moral" de la "moral filosófica"). Desde luego, la ética en sentido estricto (la ética teórica) es la reflexión filosófica sobre la moralidad en general. Tiene, como se sabe, valor fundamentalmente teórico, cognoscitivo, descriptivo, y no práctico o normativo. Su objetivo propio es el esclarecimiento de los problemas y los hechos de la realidad moral, en

uno o en todos sus aspectos reunidos, y no busca (al menos no busca en principio) la instauración de una moral determinada. Las morales, por su parte, pueden y suelen emanar de supuestos extramorales, religiosos o jurídicos, o pueden gestarse desde la experiencia vital y tener sus propios motivos y fundamentos de índole intrínsecamente ética. Y, desde luego, las morales en sí tienen una significación eminentemente práctica y prescriptiva.

Sin embargo, es evidente también que, desde sus orígenes en la filosofía griega, la ética —precisamente sobre la base de su comprensión *teórica*, de su propia “verdad” de carácter cognoscitivo— ha propendido constantemente a proporcionar “la” clave, “el” criterio, “la” fórmula universal y necesaria para la valoración moral; ha buscado aquello que permitiría establecer, a nivel filosófico (racional y objetivamente fundado) algo así como “los principios éticos”, “las categorías de valor”, o bien “la pauta de validez universal”, racionalmente justificada, que instaure una “moral verdadera”. Estas filosofías morales (la socrático-platónica, la aristotélico-tomista, la estoica, la spinoziana, la kantiana, la axiológica y hasta la existencialista y la “analítica”) han trascendido de un modo u otro su propio campo teórico y han orientado la realidad *moral*. En ocasiones, incluso, la concepción ética se vierte en un programa ético-político y pedagógico, como es el caso siempre modélico de Platón. Para éste, como es bien sabido, la ética no sólo funda teóricamente una doctrina política, sino que busca en el orden estrictamente práctico (práctico-político) la instauración de un régimen de “salud”, como se hace expreso en los propios avatares políticos de la vida de Platón. La ética es, en efecto, como la conceptuó Aristóteles, “ciencia práctica”: no está ubicada en las ciencias “puras” o teoréticas. De ahí la intrínseca relación que suele haber entre los aspectos teóricos y los prácticos, y de ahí también el constante deslizamiento de la filosofía moral (teoría) a la moral filosófica (práctica), que se produce en las obras de ética. Para Aristóteles, incluso:

El fin (*telos*) de la ética no es el conocimiento (*gnosis*), sino la acción (*praxis*).²³

Y es evidente que la moral, fundada filosóficamente, tiene características distintas de las que son propias de las morales religiosas, y también de lo que sería —por así llamarla— una moral “moralista”, que prescribe sin dar razones (y no se diga de una pura moral de las costumbres: externa, formal, dogmática, que se sostiene mediante argumentos de “autoridad”, de fuerza o de temor, apelando a consideraciones de índole extrarracional, sea religiosa o no). Es otra clase de moral, sin duda, aquella que da razón de sí misma, que se funda en la autoconciencia y que tiene más posibilidad de justificación y objetividad. En este orden, la filosofía ha dado aportes decisivos a la formación de las morales occidentales en los distintos momentos de la historia, aun cuando su propósito originario, y principal, precisamente en cuanto teoría ética, no haya sido la instauración de una moral concreta.

La significación práctica de la filosofía moral no afecta, y menos aún invalida, su significado eminentemente teórico. En gran medida, además, la validez práctica de una filosofía moral depende de su alcance teórico, de su valor cognoscitivo y su capacidad de esclarecer en su esencia el mundo ético, aun cuando las proposiciones teóricas no lleven en sí mismas una valoración expresa ni propongan un “deber ser” definido (la significación teórica de la ética, por lo demás, no está supeditada a la “aplicación” o realización práctica de los valores morales, la cual es contingente, por definición).

En ética, ciertamente, *es la razón la que funda la esperanza*. Lo cual en nuestro tiempo adquiere, además, una particular importancia; pues a nuestro juicio es necesario vencer esa otra dicotomía entre un saber carente de esperanza, impotente para promover el movimiento de la vida humana, y una existencia práctica que discurre a ciegas o que basa sus afanes, si no en la pura arbitrariedad, en meros fantasmas y falsas ilusiones; en concepciones e ideologías carentes de sustrato objetivo.

23 *Ética a Nicómaco*, 1095a 5-6.

En la situación contemporánea, en especial, se hace necesario encontrar una razón iluminadora de la esperanza. Tras la conciencia profunda de los falsos mundos sublimes y tras la crítica y la crisis radical de valores que ha traído consigo la historia de nuestro tiempo —tanto en el orden de la *praxis* moral como en el de la cultura en general—, solamente la propia razón crítica puede reencontrar y refundamentar el mundo del sentido y del valor. *La crítica de la ética sólo se supera con una ética crítica.*

Una vez que el pensamiento contemporáneo ha visto la necesidad de desengañarse y ver de frente, sin evasiones ni racionalizaciones, no sólo la dureza de la realidad, sino la irracionalidad del mundo que hemos construido y los peligros de las idealizaciones (una vez que se ha llegado a los límites de esa literal des-ilusión), no es posible simplemente echar marcha atrás desdeñando la conciencia crítica y la veracidad. Ante éstas no caben actitudes “revisionistas”, nuevamente ilusas y regresivas, que intentan mantener sin más la existencia de un mundo “bueno”, “noble” y “valioso”. Tal mundo sólo puede revivir en nuestro tiempo si es sobre la base de incorporar y superar toda la razón del desengaño que se viene ejerciendo por más de un siglo. Es *después* de la desmistificación y asumiendo los valores de ésta, *después de la duda, no antes*, que ha de buscarse la posibilidad de una refundamentación de la moralidad. Es más allá de la desilusión y del reconocimiento del carácter falso de nuestros falsos valores, donde puede resurgir la esperanza. Si ésta es una esperanza viva y real, no puede generarse a ciegas sin encontrar cimientos firmes y verdaderos. No cabe esperanza genuina sin razón. De ahí la necesidad de que la razón —la razón crítica— prosiga sus búsquedas, pero siempre dentro de la convicción de que (parafraseando a Eckhart) si la esperanza no es verdad... la razón se quedará sin esperanza.²⁴

La vida moral, así, requiere con verdadero apremio de la teoría, y en especial del replanteamiento de estas cuestiones fundamentales acerca de la condición humana y de la condición

24 Cf. la obra de Javier Muguerza que, significativamente, se titula *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

ética: acerca de la libertad y la dignidad. Necesita de la filosofía moral, desarrollada con el rigor teórico y con las exigencias racionales, metodológicas e histórico-críticas, propias del conocimiento filosófico.

Y no obstante, *tampoco bastan la razón ni la teoría para la ética*. El *saber* moral y la *praxis* moral no se agotan en el ámbito de la pura racionalidad (y menos aún, de una mera razón formal). No termina en ella ni siquiera la propia tarea filosófica, con todo lo que la *philosophía* implica. Tanto el *conocimiento* ético como la *vida* moral trascienden lo puramente racional y se insertan en otros órdenes, más allá de la pura razón conceptual.

Es cierto que tratándose de la realidad moral, no puede desconocerse, desde luego, que la razón es esencial: *no hay moralidad sin racionalidad*. Ha de admitirse, con Kant, que moralidad es una dimensión de la razón; aunque más bien es una forma de realizar la racionalidad propia del hombre y de racionalizar la existencia humana. Pero al mismo tiempo, es evidente que *la vida ética* (la *praxis*) desborda la pura racionalidad y hace uso de otras facultades, aparte de que incorpora desde luego la pasión, el deseo y en especial “la imaginación”.²⁵ La existencia moral no se explica, además, sin esa especie de “sinrazón” que es la fe: *fe en sentido existencial* y temporal (no religioso), sin la cual no cabe la proyección al futuro ni la acción en sentido estricto.²⁶ La vida moral no se genera sin las fuerzas extraracionales que mueven a la libertad (que forman parte de la libertad misma).

Y tampoco en el orden de *la ética teórica* basta la mera razón “raciocinante”. Es notable, en efecto, cómo muchas de las grandes creaciones de la filosofía moral han rebasado los ámbitos lógicos acercándose al orden de *la sabiduría*. El conocimiento moral está en efecto íntimamente vinculado a un saber intuitivo de genuina *comprensión* (*sim-patía*, en el sentido schele-riano), antes que de mero entendimiento o *explicación*; es un saber que incorpora otras fuerzas y facultades, además de la

25 Vid V. Camps, *op. cit.*, *passim*.

26 Vid *infra*, cap. IX: Sartre.

razón: intuitivas, emotivas, imaginativas, etc. El mundo de la ética no opera *sin* la razón, pero tampoco *sólo con* ella; no agota su propósito de verdad —no se diga sus propósitos de exhortación y de formación moral— únicamente por las vías teórico-rationales. Aquí la filosofía misma es más que *ciencia*: también es *sapiencia*. Sin perder su cometido teórico, cognoscitivo, la filosofía moral tiene, efectivamente, una función promotora y transformadora por la cual lo que pudiera perder en “exactitud” o en “claridad y distinción” cartesianas, lo ha de ganar en su misión comprensiva y comunicativa.

La razón ética, así, ha de ser consciente de sus propios límites, como lo era en la originaria concepción socrática; no sólo para adquirir mayor eficacia vital, sino para estar más próxima a la “visión objetiva” de su propio objeto.²⁷

Esto se hace más evidente en la medida en que la teoría ética mantiene la conciencia del dinamismo y del carácter contradictorio de la vida moral. El movimiento de su objeto, su esencia cambiante, obliga a la reflexión ética no sólo a aproximarse a lo práctico, a exigir una *praxis* ella misma, sino también a acercarse a otros campos que no son meramente filosóficos, ni se hallan directa y exclusivamente abocados a la moral; así es como se aproxima a las ciencias humanas, por un lado, y, por el otro, a la literatura y al arte en general (y no se diga a la sapiencia moral del mito y de las religiones).

Es difícil, en efecto, que la filosofía moral pueda desarrollarse de manera sólida al margen del conocimiento del hombre, alcanzado por otras disciplinas: sin incorporar de algún modo el saber de las ciencias particulares (sociológicas, históricas, psicológicas, biológicas, etc.), unas más cercanas que otras, desde luego. Ciertamente, la ética encuentra un enorme auxilio en el saber artístico, en el inmenso caudal de experiencia y de “verdad” moral que él contiene. El *logos* de la ética está próximo al *logos* poético, al metafórico e incluso al místico. Por la índole cualitativa, individual y dinámica de los fenómenos morales, la literatura, en especial, es una de las fuentes más ricas para el conocimiento ético. Literatura, arte y mito son manantiales in-

27 Véase más adelante, cap. II: Sócrates.

agotables de sabiduría moral que pueden nutrir a la ética teórica en su propósito de obtener un conocimiento más “adecuado” de su propio objeto.

La reflexión ética, en suma, ha de ser en todo momento consciente de que el reino de la moralidad —ese reino cualitativo, plural, inventivo, siempre abierto y proteico— constituye uno de los horizontes más propios y definitorios de *lo humano* en cuanto tal. Y en este sentido, la ética resulta inconcebible sin el “humanismo”. No hay manera de separar la misión ética y la humanística; ese humanismo que precisamente en nuestro tiempo requiere una nueva y firme fundamentación.²⁸

²⁸ Cf. nuestro artículo “Ética y humanismo”, La Memoria del Instituto Nacional de la Nutrición, Salvador Zubirán, 1989.

CAPÍTULO I

LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA *

HERÁCLITO

No se trata tanto de saber qué es lo que justamente Heráclito ha querido decir, sino de *buscar lo que él nos dice a nosotros*. Al lado de montañas de erudición vertidas al pie de los fragmentos de Heráclito. . . buscamos solamente *pedir al filósofo del fuego alguna luz sobre el hombre de ahora que, reconociéndose en el hombre de antaño, vive a través del tiempo el eterno retorno de la condición humana*.

JEAN BRUN, *Héraclite*

§ 1. ORÍGENES Y FUNDAMENTOS

Hay muchos indicios de que en varios de los fragmentos de Heráclito pueden encontrarse los “principios” de la ética, en la doble significación de “principio” o *arché*: origen, comienzo (en el orden cronológico y también genético), por un lado, y, por el otro, “principio” como *fundamento*, base, elemento constitutivo, esencial y radical (en el orden estructural). En Heráclito se produce, en efecto (a veces en forma expresa, otras, apenas de modo incipiente e implícito), el nacimiento de la ética propiamente dicha. Así lo suelen reconocer muchos críticos y comentaristas, sobre todo a partir de W. Jaeger.¹ Y a la vez,

* Publicado con el título de “Heráclito y los principios de la ética”, en *Diálogos*, No. 115, pp. 33-40, El Colegio de México, México, 1984.

¹ Aunque, por supuesto, ello no implica desconocer que en “los poetas

en los fragmentos heracliteanos puede encontrarse ciertamente una notable penetración en las características definitorias, realmente fundamentales, de esa nota distintiva de la condición humana que es la eticidad esencial.²

Pero, además, se trataría no sólo del inicio de la ética, entendida como disciplina o actividad *teórica* (como “filosofía moral”), que se separa reflexivamente de su “objeto” (la moralidad) para “verlo” con “objetividad” (*episteme*). Al mismo tiempo, se estaría produciendo el nacimiento de la ética como *praxis* efectiva, como práctica de vida o una manera de vivir; como una nueva forma de moral, que sería la cifrada en la interioridad, la reflexión, la voluntad consciente de sí misma y la acción promovida por dicha voluntad. Pues sobre todo en la filosofía griega (lo mismo en Heráclito que en Sócrates o en Platón —y hasta en Aristóteles),³ el desdoblamiento reflexivo entre la ética y su objeto no implica ruptura entre sí (ni teórica ni práctica). La reflexión genera una *actitud* y una actividad, y éstas son en ellas mismas reflexivas. Existe ciertamente una indisoluble unidad entre la teoría y la *praxis* ética; una íntima y constante conexión entre el sistema teórico (descriptivo) y la derivación de éste, si no a un cuerpo normativo, sí al establecimiento de principios *morales* (valorativos y prescriptivos), base de una moral filosófica.

y los sabios”, y concretamente en “el mundo homérico” se hallan *indicios* esenciales de la conciencia de la moralidad. Véase al respecto, E. Nicol, *La idea del hombre*, Stylo, México, 1946; caps. 1^o, 2^o y 3^o. Y E. Lledó, “El mundo homérico”, en V. Camps, ed., *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988. Cf., asimismo, Werner Jaeger, *Paideia*, versión española de Joaquín Xirau, 2a. ed., 3 Vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1946; Vol. I. Y *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

² En esta medida, el problema de los *orígenes* (histórico) se torna inseparable del de la *definición* (sistemático), y el propio conocimiento histórico se hace parte necesaria de toda consideración metodológica, sobre todo cuando se reconoce el carácter intrínseco y necesariamente histórico que tiene cualquier disciplina, y, de hecho, cualquier fenómeno humano.

³ En Sócrates, la unidad entre la ética teórica o filosofía moral y la ética práctica o moral filosófica es a tal grado absoluta que no hay propiamente “teoría” ni sistema filosófico —lo cual explicaría y haría *esencial* y no fortuito el hecho de no escribir. La filosofía de Sócrates es su manera de vivir. Cf. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*; *vid infra*, cap. siguiente.

En unos y otros aspectos, asimismo, más que una comprensión historiográfica que pretenda el entendimiento del filósofo de Efeso por él mismo, se busca aquí una posible “lectura” de Heráclito (guiada por el enfoque *ético-ontológico*) que permita iluminar los “eternos” problemas del fenómeno ético y que —como dice J. Brun—⁴ proporcione alguna luz sobre el hombre de ahora en su también eterna y a la vez temporal “condición humana”.

... en Heráclito —escribe Jaeger— el corazón humano constituye el centro sentimental y apasionado en que convergen los radios de todas las fuerzas de la naturaleza. El curso del mundo no es para él un espectáculo sublime y lejano, en cuya consideración se hunda y se olvide el espíritu hasta sumergirse en la totalidad del ser. Por el contrario, el acaecer cósmico pasa a través de su ser.⁵

§ 2. LA AUTO-CONCIENCIA Y LA BÚSQUEDA DE SÍ

Son varios los fragmentos de Heráclito que parecen tener significado o alcance ético (o ético-ontológico), aunque no todos los críticos e intérpretes coincidan en determinar cuáles son ellos. Es difícil establecer aquí fronteras fijas y tajantes. Hay sin duda implicaciones éticas de primera importancia en una gran cantidad de aforismos que (como en Bywater, por ejemplo)⁶ se clasifican como “cosmológicos” o “lógicos” —además de aquellos que son más expresamente religiosos o “teológicos”—. En general, tanto la concepción heracliteana del *logos* como la de *cosmos* no son indiferentes al destino ético de los hombres.

El fragmento que parece marcar el inicio de la ética en general⁷

4 Jean Brun, *Héraclite*, Sehers, París, 1969; p. 9.

5 Jaeger, *Paideia*, Vol. 1, p. 200 ss.

6 Cf. la clasificación de Bywater en J. Gaos, *Antología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940

7 En Heráclito tampoco cabe distinguir propiamente un orden teórico y otro práctico de la ética, aunque parece perceptible la diferencia entre fragmentos que atañen a la *eticidad* universal y otros más bien de carácter *moral* y circunstancial.

es aquel en el que se expresa, precisamente el nacimiento de la autoconciencia, cuando Heráclito declara:

Yo me he consultado (buscado) a mí mismo.⁸

El verbo *zetein* (de donde deriva también *zétesis*) significa, en efecto, buscar, investigar, indagar, consultar, preguntar. Más que el imperativo “conócete a tí mismo” del templo délfico —que entre líneas pareciera ordenar: “hombre, conoce tus propios límites ante lo divino”—, la experiencia heracliteana tiende a acentuar, en el ámbito interno e individual, la *búsqueda* misma, la interrogación. Heráclito inicia y emprende un camino abierto —“ilimitado”— de descubrimiento interior.

Y aunque no fuera éste su único significado, con un sentido afín podría interpretarse también otro fragmento que dice:

... los *buscadores* de oro cavan mucha tierra y encuentran poco.⁹

La *zétesis* o “búsqueda” heracliteana lleva ya, en germen, el socrático saber de la propia ignorancia y la irrebasable conciencia platónica que pone, expresamente, la esencia del filosofar en la *búsqueda* misma, producto de la condición “erótica” o insuficiente del ser humano. En la idea de *zétesis* parece concentrarse el carácter *dinámico*, de empresa inacabada, del filosofar; su origen en el *thauma* o asombro permanente que ahora no se produce sólo ante la *physis* (externa) de todas las cosas, como era en los milesios, sino como asombro hacia la propia naturaleza *interior*. Esto proporciona a la autoconciencia heracliteana su carácter propiamente *ético*.

Sólo que también este “buscarse a sí mismo”, a la vez que consiste en la experiencia activa que *cada* hombre realiza por sí

⁸ B101(80). Este fragmento de Heráclito representa, según Jaeger “la expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre” (*Paideia*, Vol. 1, p. 201). Empleamos aquí la edición bilingüe de los fragmentos de Heráclito del *Boletín* de la Asociación Filosófica de México, noviembre de 1982, que recoge la traducción de José Gaos con las notas críticas de Enrique Hülz Piccone. Se enumeran primero con la clasificación de Diels-Kranz y entre paréntesis la ordenación de Bywater.

⁹ B22(8).

en su interioridad, es reconocida como experiencia en principio *universal*:

Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios.¹⁰

La universalidad de la conciencia ética expresa aquí su alcance propiamente esencial: es un rasgo constitutivo de la condición humana. Nada ético es meramente individual (privado, subjetivista), a la vez que nada ético deja de ser individual (interior, responsable, consciente y libremente promovido).

Pero lo que confirma plenamente el significado básico de la autoconciencia heracliteana como búsqueda y asombro, como movimiento *abierto*, antes que como logro o posesión definitiva, es el carácter mismo que tiene *lo buscado*:

Los límites del alma (*psyché*) no lograrás encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos; tan honda es su razón (*logos*).¹¹

Aquello que descubre la conciencia filosófica proyectada hacia el interior del propio psiquismo es, por una parte, que éste tiene un *logos* propio, una racionalidad o legalidad inherente a su realidad, como lo tiene de hecho todo lo que existe, según Heráclito.

...sucediendo todo según esta razón (*logos*)...

[Hay una] verdad (*gnomon*) que lo gobierna todo a través de todo.¹²

El *logos* psíquico, el *logos* del alma, se caracteriza, ante todo, por su hondura o profundidad.¹³ Aunque, por otra parte, lo más decisivo de este fragmento heracliteano de "los límites del

10 B116.

11 B45(71).

12 B1(2) y B41(19).

13 El alma revela esa "dimensión" inespacial, inconmensurable, que está en el orden de la "intensidad", de lo cualitativo, de la "hondura" o profundidad.

alma. . ." (*psychés peírata*) es que la profundidad de su *logos* parece cifrarse en una característica análoga a la que Anaximandro había adjudicado al *arché* o principio de todas las cosas, el cual es *á-peiron*: infinito e in-determinado; sin *péiratos* o límites. El alma parece ser también, en cierta medida, i-limitada o in-finita (e in-determinada); no se encuentran nunca los límites, "aun cuando se recorran todos los caminos".

La búsqueda se mantiene como tal, como un estado no concluso de "investigación de sí mismo" porque el objeto que se "investiga" no tiene término ni una determinación fija, cerrada y definitiva. La autognosis humana es camino (método) interminable, movimiento perpetuo, sin final. Éste es el primer gran hallazgo de la ética: el reconocimiento decisivo del carácter infinito (*ápeiron*) de la condición humana (temporal). Más aún, es precisamente dicho carácter la clave misma de la eticidad (y de la historicidad) constitutiva del ser-hombre. Hay ética (y hay historia) porque la naturaleza o *physis* propia del hombre es, de algún modo *á-peiron*: i-limitada e indeterminada. El *logos* del alma es profundo y sin límites porque es *logos* ético.¹⁴

Esto, asimismo, se confirma y se precisa cuando Heráclito le adjudica al *logos* psíquico, como rasgo propio, la facultad de crecer por sí mismo, de "auto-aumentarse" o "auto-incrementarse" (*áuxesis*); la facultad, en suma, de auto-transformación (que antecede también a la concepción platónica de la *esencia* del alma como *auto-kíneton*: capaz de *moverse* o cambiar *por sí misma* —que justamente aseguraría o probaría en definitiva, según Platón, su in-mortalidad—. ¹⁵ Así, Heráclito dice:

Es propio del alma un *logos* que se acrecienta a sí mismo.¹⁶

14 Esta interpretación no impide ni excluye esa otra que destaca la idea de que el alma individual no tiene límites porque contiene las almas de los otros, "porque viene del fondo de las edades", porque "el alma sobrepasa el 'yo' de aquel que le busca" (Cf. Brun, *op. cit.*, Fg. 17, nota 7, p. 122).

15 Platón, *Fedro*, *vid. infra*, Cap. III, B.

16 B115. Parecen, en efecto, íntimamente vinculados los fragmentos B101 (Yo me he consultado o buscado. . .), B45 (Los límites del alma. . .) y B115, tal como lo reconocen, por ejemplo, W. Jaeger, *Paideia*, Vol. I, p. 242 ss y K. Freeman en *The Presocratic Philosophers*, Blackwell, Oxford, 1966.

El *logos* del alma no sólo sería in-finito en su profundidad, sino en su auto-crecimiento, en esa propiedad extraordinaria de “aumentar” por sí mismo.¹⁷

¿Qué otra cosa es originaria y básicamente la condición ética, sino esta *áuxesis*, esta posibilidad de “incremento” interior que, precisamente, genera esa llamada *segunda naturaleza* en que consiste el *ethos*? ¿En qué otra cosa consiste lo ético si no es en esta posibilidad de “auge”, y en esa necesidad de despliegue de las propias facultades, de expansión, de “maduración” o de literal “realización”, de ejercicio pleno en que se cifra la humana *areté*?¹⁸

17 Y aunque hay algunos críticos —no todos, desde luego— que cuestionan la autenticidad de este fragmento (basándose en otro testimonio en que Aristóteles lo adjudica no a Heráclito, sino a Sócrates) y más allá de las consideraciones y disputas filológicas, es filosóficamente manifiesto que la idea de *auto-áuxesis* no sólo no es extraña al *contexto* y al *pensamiento* heracliteanos, sino que se complementa con las nociones de búsqueda, de carencia de límites del *logos* psíquico, etc., y también con la idea correspondiente, aunque opuesta, de que el alma puede “disminuirse” o “venderse” (pagar con el alma) del fragmento B85(105-106), al que se aludirá en seguida. Atendiendo a los hechos y problemas éticos y ontológicos, lo decisivo es que el fenómeno ético es incomprensible sin el “crecimiento”, sin eso que Freud, por ejemplo, vio como el poder vital (erótico) de introducir *nuevos* estados en el movimiento del psiquismo, a diferencia de la mera repetición o regresión, contrarias —en la propia concepción freudiana— a lo que sería la posibilidad *ética* de la vida humana (Cf. Juliana González, *El malestar en la moral...*, ed. cit.).

18 Contra lo que señala J. Brun (*op. cit.*), la idea de *crecimiento* del alma sí representa a nuestro juicio una especie de “humanismo integral”, no tanto como fundamento de la *historicidad*, cuanto de la *eticidad*, sobre todo si se conecta este fragmento con el de “Los límites del alma...”, “el incendio” o “la venta del alma”, etc. Pues la idea de *historicidad* constitutiva sí es idea moderna y no griega —y menos aún presocrática—, pero no así la de *eticidad*. El *logos* humano parece tener en Heráclito una *especificidad* cifrada en su carácter in-finito e in-determinado, en su auto-incremento (o auto-decremento). Cf. J. Brun, *op. cit.*, Fg. 16, nota 6, p. 122-123. Y la *áuxesis*, el crecimiento, también se conecta con la esencial idea heracliteana de abrirse a lo desconocido o inesperado. El *crecimiento* es estado de abierto (in-determinado), condición de posibilidad del *cambio*, es decir, del *ser*. Así los fragmentos que declaran: “Si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás, pues es penoso y difícil de encontrar” B18(7). “Los perros ladran al que no conocen” B97(115). (Y también Demócrito, por lo demás, habla de *áuxesis* en este sentido ético, muy cercano al de Heráclito).

El carácter i-limitado e in-determinado del *logos* del alma es ético, no sólo porque conlleva, en efecto, la posibilidad de auto-crecimiento, sino, con ella, la de su “desmesura”, por un lado, y la de su propio auto-decrecimiento (de su mengua o enajenación), por el otro. El *logos* ilimitado puede perder la medida, y ser, paradójicamente, *a-logon*, irracional. El alma humana es capaz de *hybris* y de *adikéia*: de “desmesura” e “injusticia”; puede ser (y es) principio de des-orden y de contra-orden. (De lo contrario, su *logos* sería *logos* meramente natural y no moral ni cultural). La naturaleza humana no tiene, no quiere, *diques*; es proceso abierto y vulnerable; los diques son morales, siempre “artificiales” (culturales); la moral limita y protege, asegura.¹⁹

Heráclito en efecto ha dicho que:

El Sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinnias, ministras de la justicia, sabrán encontrarle.²⁰

Este mundo... es, ha sido y será un fuego eternamente viviente, que se enciende *según medidas* y se apaga *según medidas*.²¹

El mundo sí tiene medidas fijas, pero el hombre no. El *logos*, ilimitado e indeterminado (*el logos libre*) del hombre, el fuego infinito del alma, puede aumentarse o intensificarse por sí mismo, pero igualmente puede *incendiarse*. Y puede también, por

19 Por eso, según el mito de Epimeteo y Prometeo (del *Protágoras* de Platón), el sentido del “pudor” y la “justicia”, o sea, el sentido ético-político, los *diques* de la *dikéia*, son como una segunda enmienda a la naturaleza (natural, biológica) del hombre. Éste instintivamente está des-protegido y deficiente (a Epimeteo se le terminan los dones naturales antes de dotar al hombre). Prometeo intenta superar la deficiencia instintiva, pero tampoco la *techné* (y el fuego prometeico, divino) basta: se requiere un segundo arte o artificio otorgado por Zeus, con el carácter de una vocación o un patrimonio universal que ha de ser dado a todos los hombres por igual: el sentido ético y político. (Platón, *Protágoras*, 320–323).

20 B43 (103). La contraposición entre “el Sol” y “el hombre” ha sido advertida, entre otros críticos, por H. Fraenkel, como lo destaca Mondolfo, aunque no parecen desprenderse las consecuencias éticas esenciales del carácter abierto (indeterminado) del ser del hombre. Cf. R. Mondolfo, *Heráclito*, Siglo Veintiuno, México, 1966; p. 260 s.

21 B94(29).

otro lado, “humedecerse” o “apagarse”, decrecer y auto-enajenarse:

Difícil luchar contra el deseo: lo que quiere, lo compra con el alma.²²

El alma es susceptible de tornarse (fáusticamente) “precio”, “pago”, del deseo (*thymós*). La “venta” del alma, su condición intercambiable, enajenable, coincide de algún modo con la *hybris* humana que hace de los medios, fines, y de los fines, medios.²³

Aparece otro signo primordial de la condición ética: la *lucha* (*pólemos*, *eris*) entre el *deseo* y el *alma*, y el estado siempre riesgoso, precario y *tenso* de la *psyché*. El alma (*logos*, fuego) sólo se conserva (y crece) en su lucha contra el deseo (agua, humedad). Se trata, en efecto, de la tensión, o más bien de la alternativa (alma o deseo) en que se debate el conflicto ético. A éste le toca incorporar, ciertamente, los dos aspectos de la dialéctica: la *lucha* y la “*harmonía*”. Y por ahora se trata sólo de la lucha cifrada en la oposición, en la elección y la consecuente *renuncia*: el drama ético es opción: esto o lo otro (Kierkegaard), sí o no, vida o muerte, bien o mal. De ahí también que en Heráclito el alma, que es en ella misma fuego (y *logos*) puede, no obstante, extinguirse por “humedad”:

Para las almas, fruición y muerte hacerse húmedas. . .

Para las almas, muerte hacerse agua. . .

El alma seca es la más sabia y la mejor.²⁴

²² B85(105–106).

²³ Y el deseo también aproxima al hombre vulgar (*oi poloi*) con las bestias, en el contexto heracliteano. Las bestias “se atiborran”, en contraste con el aristós, que es capaz de dar y darse: “Los mejores lo dan todo por una cosa, la fama eterna entre los mortales: los más se contentan con atiborrarse como bestias”, B29 (IIIb). La desmesura —cabe decir— nace del vacío, la precariedad, la insaciabilidad originarias que ilusamente “los más” pretenden superar “tragando”.

Mondolfo traduce el *thymos* como “impetuosidad” o impulso pasional-irracional (*op. cit.*, p. 314 ss.) Cf. asimismo Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1979, p. 297.

²⁴ B77(72), B36(68), B118(74–76).

La lucha ética equivale aquí a la guerra entre “agua” (deseo) y “fuego” (alma); entre el regreso al origen acuático (caos primigenio de las cosmogonías y de las antropogonías; Océano o madre Tetis; origen de la vida y origen del hombre), y el emerger al orden ígneo, solar, etéreo, del *logos* universal en que consiste en fuego (la Realidad una y total).²⁵

Pero existe, en efecto, el otro aspecto de la dialéctica: la *harmonía*. Aunque el conflicto ético sea vivido como lucha de vida o muerte, como alternativa excluyente, como necesidad absoluta de opción que no admite conciliaciones, no obstante, no se elimina la unidad o la *armonía de los contrarios*. En un sentido más cósmico que moral Heráclito habrá de afirmar también:

Para las almas, muerte hacerse agua; para el agua, muerte hacerse tierra. Pero de la tierra se hace el agua, del agua el alma.

Bien y mal son una misma cosa.

Para el dios, bello todo y bueno y justo; los hombres juzgan lo uno injusto, lo otro justo.

Para los hombres no es mejor que se haga cuanto quieren: la enfermedad ha hecho grata la salud, el mal, el bien, el hambre la hartura, el trabajo el descanso.²⁶

La polaridad ética no se distingue aquí de cualquier otro juego de contrarios (día-noche, vida-muerte, frío-calor, camino de ida y vuelta, cambio-reposo). Los opuestos son literalmente *relativos* (relativo uno al otro, limitado el uno por el otro). Advertir la *contraposición* real es advertir la *relatividad* de lo real. Bien y mal no son, en ningún sentido, absolutos: se implican (y se relacionan y relativizan) recíprocamente, como se implican y relativizan la luz y la sombra, la vida y la muerte; constituyen

²⁵ Sólo atendiendo al *contexto* de los fragmentos, y reconociendo la importancia fundamental de la idea de que el alma tiene un *logos* ilimitado, puede verse qué tan posible es para el alma (para el hombre) crecer o decrecer por sí misma, encenderse o conflagrarse; ser capaz de desmesura e injusticia, de mantener e incrementar su naturaleza ígnea, o degenerar y morir como “agua”. Sobre el humedecimiento del alma cf. Mondolfo, *op. cit.*, p. 261 ss. y Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 302.

²⁶ B36(68), B58a(57), B102(61), B110-111(104).

dos “facetas” o “polos” de *la misma* realidad; el uno contiene virtualmente al otro, y por eso puede pasar a ser el otro.

De hecho, fuego y alma (alma y deseo) constituyen en el plano profundo esa “armonía invisible que es más fuerte que la visible”.²⁷ El agua también es fuego o *logos*:

Todo lo gobierna el rayo.

Vicisitudes del fuego: primeramente, la mar; de la mar, la mitad tierra, la mitad borrasca.

Cambio del fuego todo y de todo el fuego, como del oro las mercancías y de las mercancías el oro.

Los que duermen son compañeros de trabajo (y artífices del devenir del universo).²⁸

La oposición (la lucha) no elimina la unidad (la justicia y la paz). La armonía, a su vez, no elimina la diferencia y la contraposición: es “acople”, pero de “contrarios”.²⁹

La unidad y relatividad de los contrarios tiene además otras implicaciones éticas (humildad, tolerancia universal) cifradas sobre todo en la no exclusión ni absolutización de las cualidades morales (y por ende de sus poseedores). Unidad y relatividad que, por su parte, Sócrates expresará con la idea de que bien y mal remiten a la misma búsqueda, al mismo propósito o “voluntad”.³⁰

Bien y mal coexisten, además, porque la opción y la renuncia no cancelan lo desechado. La “condición fáustica” consiste también en que las posibilidades abandonadas sigan viviendo y puedan ser en cualquier momento; son “tentaciones” siempre

²⁷ B54(47).

²⁸ B64(28), B16(27), B31a(21), B75(90).

²⁹ Cf. B51(45), B8(46), B51(56). No se trata, en este sentido, de “dos alternativas”; una, que hace irreductibles los dos términos, y otra que “los reduce” a un nuevo término. Pólemos sin armonía, armonía sin pólemos. Cf. Carlos Pereda, “Dos alternativas”, *Debates*, Fondo de Cultura Económica, 1987. Y véase más adelante, cap. VI: Hegel.

³⁰ Véase Cap. II.

presentes; una forma de no-ser, que, sin embargo, es.³¹ En este sentido, “bien” y “mal” se implican recíprocamente y son siempre relativos. La condición ética es una condición permanente porque el mal es siempre posible para el bueno y el bien es siempre posible para el malo.³²

Dicho de otro modo: la moral se debate en el conflicto del sí o no, pero se asienta, asimismo (o culmina), en la posibilidad de asumir “el inocente sí del niño” —como lo expresa Nietzsche—; en la íntima asunción de esa profunda e invisible armonía que sitúa al sabio —y al amante— “más allá del bien y del mal”.³³ Parecería como si, paradójicamente, el último (o el primer) estadio de la ética o la moral estuviera más allá de la moral misma, si es que ésta sólo se ve puesta en la alternativa excluyente, en la oposición, la diferencia y la opción. Dentro del contexto heracliteano (como será después en el nietzscheano) la ética incluye, a la vez que la oposición y la lucha (bien y mal), la unidad de los contrarios (la paz y la conciliación). También es función de una genuina conciencia ética la relativización y armonía internas: la aceptación radical. Es también tarea de la ética autonegar su alternativa (bien o mal) en esta conciencia “cósmica” de la relatividad universal, donde “bien y mal son una y la misma cosa”, sin que dicha conciencia justifique la indiferencia los relativismos que invaliden la lucha, la renuncia moral y las convicciones. Únicamente como imperativo ético puede la ética auto-limitarse, o “trascenderse” a sí misma. La condición ética es total y radical; es un constitutivo ontológico del hombre (universal y necesario), presente en todas las posibilidades de su existencia.

31 La “condición fáustica” es desarrollada por Nicol principalmente en *La vocación humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953; Cap. I, 3: “El mito fáustico”. Y sobre el no-ser como modo de ser cf. del mismo autor, *Los principios...*, Cap. quinto.

32 A diferencia de lo que será la virtud para Aristóteles, pues según éste sólo la “semi-virtud” de la “continencia” o “incontinencia” tiene esta característica de radical relatividad. Cf. *Ética a Nicómaco*, Libro VII y nuestro trabajo “El sujeto moral en la ética griega”, *Crítica del sujeto*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

33 *Vid infra*, Cap. VII: Nietzsche.

El *ethos* es para el hombre su destino (*daímon*).³⁴

Así afirma también Heráclito en éste, que es uno de sus fragmentos éticos más decisivos (y uno de los más comentados). En contexto con otros aforismos éticos, el *ethos* aquí puede traducirse —como suele hacerse— por “carácter” o “modo de ser”. Y el *ethos* es esa actitud y acción propias del hombre, por las cuales, sobrepasando la mera naturaleza (que tiene un *logos* determinado y no rebasa nunca sus medidas), puede crecer por sí mismo o incendiarse, puede luchar o “venderse”; puede imprimirse a sí mismo un rostro propio, *una manera de ser*, que se convierte en su *destino*. El *ethos* en definitiva es la *condición libre* o contingente en la cual, dialécticamente, consiste el destino o la *necesidad* del hombre. La síntesis última, propia del ser humano, es esta conjunción esencial entre *ethos* y *daímon*: entre carácter y destino, entre libertad y necesidad.³⁵

§ 3. ÉTICA Y ONTOLOGÍA

El destino ético hace del hombre, ciertamente, un ser *posible*, contingente, virtual; capaz de ser así o de otro modo; capaz de ser o no ser. Particularmente, en la filosofía de Heráclito, el hombre tiene abierta una alternativa fundamental: puede vivir “despierto” o “dormido”, y uno u otro estados no son, por supuesto, éticamente indiferentes:

Los que están despiertos tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular (*ídion*).³⁶

³⁴ B19(121).

³⁵ Tomando en cuenta el significado de *ethos* como “habitación”, Heidegger traduce “el hombre habita en tanto que es hombre en la proximidad de lo divino”. (*Léttre sur l’Humanisme*, París, 1964; p. 145). No obstante lo discutible de la traducción de Heidegger, la idea esencial pudiera no discrepar tanto de la propuesta, si el *ethos* sigue remitiendo a “refugio humano” y si el fragmento se interpreta en el sentido de que el *ethos* (como habitación humana) fortalece (“diviniza”) al hombre.

³⁶ B89(95).

El estado de vigilia, de alerta, de *a-létheia* o verdad constituye un *ethos*, él mismo, en el sentido de una disposición o actitud radical, y de una efectiva “manera de ser”. Ese “despertar” y “hacer experiencia” del mundo de que habla Heráclito no es una mera operación intelectual o teórica (de conocimiento objetivo opuesto al subjetivismo de la simple y arbitraria opinión personal), sino una manera teórico-práctica, íntegra, de participar. El despertar es en Heráclito una operación de los sentidos (*aísthesis*) y de la razón (*logos, nous, phrónesis*) simultáneamente. Involucra tanto un “ver”, “oir”, “conocer”, como un “hablar” y “actuar”. Es manera de *existir*: de estar despiertos en un mundo común.³⁷ La verdad o *alétheia*, para Heráclito, supera la soledad, el estado literalmente “idiota” en que viven “los más” (*oi polloi*), el hombre común, en el sentido del vulgo.

...siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio.

...se les esconde cuanto hacen despiertos, como olvidan cuanto hacen dormidos.

Escuchando incapaces de comprender se asemejan a los sordos: de éstos atestigua el proverbio que estando presentes, están ausentes.³⁸

Paradójicamente, el hombre “masa”, el indiferenciado o no individualizado, *oi polloi*, el que “toma por maestra a la masa”, no está en realidad *comunicado*, sino al contrario, encerrado en su propio mundo subjetivo, metido en sí mismo, en su mundo particular “como si tuviera un pensamiento propio”. La sociedad masiva no implica comunicación ni comunidad (*koinonía*), sino una aglutinación de sujetos iguales, uniformes, pero cada uno solitario, ensimismado, dormido, “idiota” (*idiótes*). En consecuencia, parece estar también presente en Heráclito la posibilidad inversa: los despiertos y comunicados —precisamente por la posesión de un mundo común, que es el mundo objetivo—

³⁷ La verdad es un “encontrarse” fundamental de nuestro “ser-en-el-mundo”, dirá Heidegger.

³⁸ B2(92), B1(2), B34(3).

son los que no tienen pensamiento “propio” pero están sí diferenciados, distinguidos, alejados, y ejercen su *logos* de manera activa, directa y autónoma: es el hombre *autós* (sí mismo) y *aristos*, “el mejor”, el que se distingue y se busca a sí mismo; el que hace experiencia directa del mundo objetivo y común, con sus “propios ojos”, los cuales “son testigos más exactos que los oídos”.³⁹

El “individuo” y la “colectividad” parecen implicarse recíprocamente en dos modalidades de signo inverso: una, negativa, en la que el sujeto (*idiótes*) no es propiamente individuo (*autós*), pues es masivo, ni la colectividad (*oi polloi*) vincula ni constituye una “comunidad” (*koinonía*). Ésta sería la modalidad en que se produce la relación sujetos-masa. La otra, en cambio, de signo positivo, sería la modalidad, propiamente dialéctica, en que el sujeto se individualiza comunicándose, y se comunica individualizándose: la relación individuos-comunidad. La “comunidad” en Heráclito se distingue esencialmente de la mera “*polis*” entendida como colectividad “masiva”.

La diferencia, el cambio de un estado humano a otro (dormido a despierto), es sin duda tajante y esencial dentro de la concepción heracliteana, lo mismo en el orden “epistemológico” que en el ético y el existencial en general. Pero lo más significativo es que se trata de un cambio en la disposición o actitud del *hombre* (del sujeto) y no del orden real (del objeto). El paso del error a la verdad no es —en un sentido originario y principal, que es el que está presente en Heráclito— un mero paso teórico o metodológico, ni tampoco ontológico: no alude a lo que se conceptuará después como la diferencia (en el plano objetivo, metafísico) entre “el mundo” de “la mera apariencia” y el mundo del “verdadero ser” (que está fuera o más allá de la realidad sensible, espacio-temporal, objeto de experiencia).

En Heráclito, por el contrario —y esto es lo decisivo— la experiencia filosófica (metafísica también) *no induce a salir del mundo, sino al revés, a entrar en él*, a experimentar la totalidad de lo real radicalmente en su *physis*, en su naturaleza propia, y en su *arché* verdadero, los cuales son *logos-fuego*: eter-

39 B101a(15).

nidad cambiante. La experiencia filosófica lleva a “hablar de las cosas tal y como son”. Es experiencia literalmente onto-lógica, del *logos* de lo que es, del *logos* real, que tiene más bien el carácter de una literal *arqueo-logía*, la cual en vez de saltar fuera del mundo lo recobra en su base, en su experiencia originaria: es, en este sentido, también literal *fenomeno-logía* en tanto que aprehensión directa del *logos* inherente a “lo que aparece” o se manifiesta o es evidencia primaria (*phainómenon*). El sabio se aleja (“está apartado de todo”), deja atrás a los dormidos, sordos y ausentes, pero no para ir a otro mundo, sino para —cobrando la distancia o perspectiva que requiere la visión (*theoría*)— ver este mundo y hablar y actuar con palabras y hechos “como los que comprenden la naturaleza de las cosas”.⁴⁰

El *logos* heracliteano es a la vez: a) Ley objetiva de la realidad: “principio de racionalidad de lo real”⁴¹ (medida, orden, regularidad, del “mundo” en sí mismo); b) *Razón humana* (mente, inteligencia, pensamiento del hombre); c) *Palabra* (discurso, lenguaje, verbo). De ahí que conocer, despertar con el *logos* humano al *logos* universal sea además, en Heráclito, una manera de *hablar* (*légein*) y, consecuentemente, una manera de *actuar* u *obrar* (*poiein*). El orden teórico constituye una unidad indestructible con el práctico. De ahí la significación ética de la verdad.

⁴⁰ Parménides, en cambio, abandona “el camino trillado por los hombres”, pero no para hacer experiencia, sino al contrario, para dejar “el hábito preñado de experiencia... moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua”. Se trata en él sólo de “juzgar firmemente con el pensamiento” (fg. B1-7). La suya es razón “pura” (*nous*): sin visión (*aísthesis*) ni experiencia, y sin lengua ni palabras: sin diá-logo: es razón solitaria, absoluta, vaciada de la relatividad concreta y cambiante. Es razón de identidad y no contradicción, opuesta en verdad al *logos* de Heráclito (*nous* y *aísthesis* a la vez, *logos* y *dia-logos*, *theoría* y *praxis*; razón con cuerpo, con palabras y con mundo: razón ética). “De cuanto hay vista, oído, ciencia, aquello honro yo ante todo”, B55(13). Los sentidos son “buenos testigos” y no siempre “ciegos y zumbantes” cuando el alma no es de “bárbaros”. La ineptitud, el error del “cuerpo” o de la percepción, es la ineptitud y el error del “alma” o la razón: “malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros”, B107(4).

⁴¹ Cf. E. Nicol, *Los principios...*, cap. octavo.

Y de ahí también ese primer nacimiento de la *ética* como una dirección cardinal de la *ontología*, inseparable de ella; la actividad ética como expresión del *ser* mismo del hombre y como una manera de estar en el *Ser* total (o la realidad: el mundo o *kosmos* común, en términos de Heráclito). La razón heracliteana es, en efecto, pensamiento que “ve” y “oye”; y es palabra despierta que “habla” y “actúa”. Asimismo, el *logos* del mundo, que es uno y común, sólo se hace presente a la experiencia (y a la palabra) de “los despiertos”. El *obrar* humano y la *ley* humana encuentran desde ahora, para los despiertos, su fundamento en la “ley divina”: en ese *gnomon* y *logos* que “lo gobierna todo a través de todo”. Consecuentemente, el fundamento de la ética-política, de eso que el griego siempre vio como unidad indestructible, no es ya “objetivo” y “obligatorio” sólo por su origen religioso o sobre-natural. Tampoco es “ley humana” porque se sostenga en el poder subjetivo o arbitrario (ley del *basileus* o del simple tirano). El *logos* cósmico (y la *physis* de lo real) se convierte en el fundamento objetivo, natural y racional para el orden de la vida humana. En este sentido Heráclito sabe bien que la ética no se “auto-funda”: sus *principios* o fundamentos no están en un puro orden “deontológico”, ni siquiera axiológico, sino en el orden del ser (aunque irreductible a éste), tanto del ser de lo humano, como de lo no humano. Ésta es otra implicación de la liga esencial entre ética y ontología. Aquí se revela la relatividad del hombre a lo que no es él mismo: la unidad dialéctica hombre-mundo, subjetividad-objetividad, acción-recepción, libertad-necesidad.

Menester es que quienes hablan *con mente* se hagan fuertes en lo *común* a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuerte aún. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina única, que impera tanto cuanto quiere, y basta a todo, y de todo redunda.⁴²

Ha nacido una nueva seguridad, una nueva fuerza o fortaleza (ético-ontológica) para la vida humana, cifrada en la posibilidad de estar despiertos y consolidar la verdadera presencia del

42 B114(91b).

hombre en el mundo, y la presencia del mundo (de la eternidad cambiante) en el hombre. Ha nacido, en suma, una nueva "morada" (o "guarida") del hombre: su *ethos* más propio —en el sentido arcaico de lo que fue el *ethos*— el refugio seguro en el andar errante y nomádico, siempre inestable y fluyente de nuestra existencia temporal.

La autoconciencia y la búsqueda de la interioridad; el carácter ilimitado e indeterminado que se perciben en el "alma"; la posibilidad de autocrecimiento o de de-crecimiento, e incluso de desbordamiento de todo límite o de desmesura como algo inherente al hombre; la condición esencialmente conflictiva o de lucha perenne de la vida humana; la relatividad y la coexistencia de bien y mal; la implicación recíproca de "carácter" y "destino", de libertad y necesidad y de lo particular y lo universal, de lo individual y lo social; la existencia de dos formas, axiológicamente opuestas, auténtica e inauténtica, de ser individuo o de vivir en comunidad; la liga indisoluble, en fin, del hombre con el "cosmos" y de éste con el hombre, con la consecuente conexión entre *theoría* y *praxis*, entre *physis* y *nomos*, entre ontología y ética; todo ello son, así, *notas distintivas de la eticidad esencial*, presentes ya de algún modo en la filosofía heracliteana.

CAPÍTULO II

LA ÉTICA COMO FORMA DE VIDA *

SÓCRATES

La filosofía es la forma de la vida humana, el único camino que permite alcanzar la plena humanidad, obtener de su fondo, donde ellas se encuentran, todas las potencialidades que es un deber sacar a luz. Esto se hace por medio de la razón y en esto consiste la virtud. *El hombre es el ser filósofo.* La filosofía en Sócrates es, pues, su vida.

E. NICOL, *La idea del hombre*

§ 1. EL VIVIR FILOSOFANDO

Con Sócrates, la vida humana se transforma sustancialmente al tornarse *vida filosófica*, reflexiva, y se altera de igual modo la filosofía al convertirse, antes que nada, en *una manera de vivir*:¹

* Con el título "Sócrates y la *praxis interior*", y con algunas variantes, este ensayo apareció en *Teoría, Anuario de filosofía*, Vol. I, p. 9-12, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.

¹ Sócrates, como se sabe, constituye un "problema" esencial para su interpretación. Consideramos, sin embargo, que la hermenéutica más verosímil ha de tomar como principal fuente los *Diálogos* "socráticos" de Platón (no los de la madurez), y creemos que la conciencia histórica y la conciencia dialéctica del presente hacen posible ver en Sócrates, no al racionalista teórico ni tampoco al puro "moralista" práctico, sino, precisamente, una excepcional síntesis o armonía de la razón y la vida, de lo individual y lo comunitario, etc., como lo hace ver Eduardo Nicol en la primera versión

Un dios me dio por tarea el vivir filosofando, examinándome a mí mismo y examinando a los demás

... pues una vida sin examen no es digna de ser vivida.²

Inspirado también por la máxima délfica —y no sin el antecedente de Heráclito— Sócrates centra el todo de su vivir en el examen interior. De nuevo la *zétesis*: búsqueda, interrogación lanzada hacia el fondo de sí y de los otros. Ésta es la tarea primera y principal en que consiste la vida filosófica. Se trata de la literal re-flexión o flexión que la conciencia humana hace sobre sí: el ojo que se mira a sí mismo y se encuentra con su propio mirar; la vida que se autoaprehende y encuentra en este saber de sí misma la fuente originaria de su acción y el sentido primordial de su ser.

No es Sócrates, ciertamente, el primer hombre que se haya buscado a sí mismo y que haya empeñado su vida en “hacerse mejor cada día”. En la propia tradición occidental sigue descollando, además de Heráclito y del oráculo de Delfos, toda la sapiencia de “los poetas” y “los sabios”. La revolución socrática no se da sin antecedentes, como no se da ninguna revolución. Pero en Sócrates, el viraje del hombre sobre sí mismo, el primado del *ethos*, constituye el motivo único de su vida y de su muerte, y adquiere en él una expresión cabal y original.

Sócrates renueva en su tiempo la confianza en que la razón humana es capaz de perseguir la verdad, y que no consiste en un mero instrumento de poder, como llegó a ser para los sofistas. Restablece la búsqueda presocrática de la verdad (*alétheia*). Intenta, como los filósofos milesios o como Heráclito, “hablar de las cosas tal y como son”, “según su naturaleza”. O sea, persigue eso que nosotros llamaríamos la “objetividad”, que es lo que en última instancia implican la verdad y la ciencia en general. Éstas son, en efecto, lo contrario del conocimiento “in-

de *La idea del hombre*, Stylo, México, 1946.

Cf. asimismo V. de Magalhães-Vilhena, *Le Problème de Socrate*, P.U.F., París, 1952. Y del mismo autor *Socrate et la Légende Platonicienne*, P.U.F., París, 1952. Cf. también A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

² Platón, *Apología*, 28e y 38a. Cf. Jenofonte, *Memorables*, IV, 8.

teresado”, meramente subjetivo, que no intenta saber *lo que es*, sino lo que subjetivamente nos impresiona, lo que “nos conviene” o “necesitamos” que sea. Distinción que Platón dejó establecida como la diferencia entre *episteme* (ciencia) y *doxa* (opinión). El filósofo va más allá de la *doxa*, o la mera opinión, en pos de la *episteme*, de lo que es “en sí mismo” aparte de lo que parece ser “para mí”. Busca la verdad.

Sólo que la filosofía socrática se cifra precisamente en un cambio del “objeto” de la verdad. Sócrates no intenta obtener una *alétheia* ni una *episteme* de la naturaleza externa al hombre (de la *physis* no humana). Busca la *physis* (la naturaleza esencial) del hombre.

Y si para Sócrates “el bien es sabiduría” (y “el mal es ignorancia”) es porque “la sabiduría” no consiste en un puro conocimiento abstracto (como tampoco “la ignorancia” es para él un simple “desconocimiento” de orden intelectual); es *vivir* filosofando y filosofar viviendo. La *autoconciencia* moral implica un efectivo cambio en la dirección y en la cualidad misma de la vida. Se trata, ciertamente, de una *praxis* de literal *concentración* existencial, de un giro fundamental por el cual el hombre se asume a sí mismo como *centro* y *eje* de la propia existencia. Y no transcurre igual, no *es* igual, una vida volcada hacia afuera, en la pura marea de la exterioridad, que la vida que se repliega sobre sí, que se recoge, se reconoce y se *apropia* de sí misma; que deja de ser el puro flujo y reflujo de un movimiento literalmente en-ajenado. *La interioridad* es una nueva dimensión del ser que aparece y cobra vida en la reflexión misma, y por ella el hombre genera su propia in-dependencia. El examen de sí mismo y de los otros produce un genuino cambio *en el modo de ser* porque se trata de una acción continua e íntegra, y no de un acto aislado y eventual de reflexión.³ Esto hace que la tarea de búsqueda interior sea para Sócrates la actividad primordial y constante de la vida, aquella que ocupa todo su tiempo y todo su cuidado, tornando realmente secun-

3 Por eso, como se sabe, el *ethos* (modo de ser) será *éthos* (hábito) en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1119a 25-27, 1151a 18, 1179b 21).

darias las demás preocupaciones que comúnmente afectan a los hombres. La autoconciencia es una *conversión existencial*.

Y lo más significativo es que, en efecto, esa tarea de "examen" en que consiste la sabiduría socrática no es una operación cognoscitiva, puramente "racional", que deje inalterado lo conocido. El "conocimiento" socrático no consiste propiamente en un *nous* entendido como puro "pensamiento" o razón. Para Sócrates es *phrónesis*,⁴ en el sentido de pensar y sentir a la vez. Es un saber del "corazón", de la emoción y de la voluntad; es un saber *vivencial*: experiencia que afecta y comprende todo el ser; es convicción vitalmente eficaz. Ésta es la genuina autoconciencia moral; no el simple "entender" o saber qué somos (o qué es el otro) que nos deje inafectados. Pues aprehendido verdaderamente en su interioridad, el ser humano no es nunca indiferente; no es, de hecho, un mero "objeto de conocimiento" que no nos comprometa vitalmente. En el genuino conocimiento ético no cabe distinguir la *theoría*, el *pathos* y la *praxis*: el ver, el sentir y el hacer. El autoconocimiento socrático es, por sí, el "auto-incremento" del *logos* psíquico de que habla Heráclito, o el "auto-movimiento" en que consiste la esencia misma del alma, según Platón.⁵ Cuando el saber de sí no produce efecto vital, es que falla el saber mismo. En este sentido, la contraposición destacada por Ovidio entre: "*veo* lo mejor y lo apruebo, y sin embargo, *hago* lo peor", implica un desglose de las facultades humanas que está muy lejos de la síntesis integral que implica la sabiduría o *phrónesis* socrática. Se trataría de un "ver y aprobar" que socráticamente implicarían "ignorancia".

Sócrates busca, en efecto, la verdad de sí mismo y de los otros. En este sentido, no se trata de la simple opinión o *doxa* respecto del propio ser o del ser ajeno. Pero para lograr esta *episteme* del hombre se requiere, además, una acción transformadora por la cual el hombre traspase "las apariencias" de sí mismo y de los otros y se disponga, en una genuina actitud de desinterés o de verdadera objetividad, ante sí mismo o ante el otro. Se trata de

4 De *phronéo*: pensar y sentir, vivir, existir, esperar; y de *phrónema*: espíritu, corazón. *Phrónesis* es pensamiento, sentimiento, espíritu, designio, prudencia, actitud, etc.

5 *Fedro*, 245c. *Vid infra*, cap. III, B.

ver lo que somos, de captar una realidad en sí misma y por sí misma (*autó kath' autó*, como dirá Platón), desprendiéndonos de prejuicios y de toda necesidad que preconditionen y empañen o falseen la visión. Y se requiere ciertamente de un acto de radical *andreia*, de valentía para la verdad, sobre todo si se trata de la verdad de sí mismo. El conocimiento es ya, en este sentido, una virtud moral de alto rango porque conlleva el valor de ver lo que se es.

Pero la verdad del hombre que Sócrates persigue es la verdad filosófica, y no propiamente psicológica ni de otra índole: busca un saber de lo esencial y fundamental, de la condición humana que todos llevamos dentro, y no de los aspectos meramente subjetivos y circunstanciales. Importa descubrirnos en cuanto *humanos*, no en cuanto a tal o cual sujeto singular. Pero al mismo tiempo, tampoco se trata de un conocimiento de "el hombre" universal, en abstracto, independientemente de la persona concreta en su propia individualidad e interioridad. Al "hombre" se le encuentra en el fondo de cada uno, o más bien, desde ahí "se le hace nacer", según la enseñanza socrática.

Y Sócrates enseñó, asimismo, que la pregunta acerca de "qué es el hombre", remite siempre a *para qué es, hacia dónde se dirige y qué es mejor para él*. El ser humano no es una realidad definida ni indiferente, como pudiera serlo cualquier cosa no humana. Nuestro ser —diríamos— es siempre una mera *intento*, una tendencia, un proyecto a realizar, un ímpetu de ser, un movimiento que tiende a *fin*es. El ser del hombre es *posibilidad* y su ser posible implica intrínsecamente una alternativa y una cualidad. Se puede ser esto o lo otro; se tiende a ser así o de otra manera. Ver lo que somos, entonces, implica ya, de un modo u otro, una apreciación, una decisión y una *participación activa* en el devenir de ese *ser en proceso*, capaz de múltiples y contrarias posibilidades. El conocimiento moral es una preferencia y una decisión. En este sentido, la sabiduría socrática es, ciertamente, *prudentia*, en tanto que pre-visión, anticipación activa de sí mismo. Y de ahí también que la vida moral para Sócrates dependa de un "arte de medir" (*metretiké téchne*), de prever el alcance de nuestro propio ser, activo y temporal, más allá de la

superficie y la apariencia de nuestras impresiones inmediatas.⁶ La sabiduría permite al hombre ver y distinguir el alcance real de sus actos y puede así evaluarlos, seleccionarlos y dirigirlos. En la medida misma del autoconocimiento, el hombre ético se torna agente de su propio devenir, causa eficaz de su propia vida, cualquiera que sea el riesgo de su decisión. Se hace libre, en suma.

La autoconciencia socrática es así, en principio, una práctica de purificación (*kátharsis*), por la cual el hombre se desprende de las "falsas opiniones". Ésta es una de las significaciones de la *docta ignorantia*, del socrático saber que no se sabe nada.⁷ La verdad de sí mismo es una búsqueda nacida de la conciencia de lo que *falta*, de lo que no se sabe. Aquello que origina el afán por conocer es la asunción de un vacío, de un no ser. Lo mismo en la ignorancia socrática que en el *eros* platónico, hay la clara conciencia dialéctica de la "positividad" de lo negativo, del poder fecundo de la negación. Para Sócrates, la sabiduría se centra en la ignorancia, en la pregunta, en la interrogación radical del ser. También la sabiduría socrática es originalmente *thauma*, asombro ingenuo. Y es, en definitiva, obra de *maiéutica*: acto de "dar a luz", de parir el conocimiento y parirse a sí mismo.⁸ El saber moral (la virtud o *areté*) no puede ser conocimiento adquirido del exterior; no es "enseñable", sino que requiere ser alumbrado, literalmente "concebido" por el hombre mismo, como acción interior que "da a luz" la verdad propia, el bien propio. Sabiduría es autenticidad.

Y este saber vital, en efecto, no puede convertirse nunca en un saber acabado y definitivo del *ser* de que se trata. Siem-

⁶ Vid Platón, *Protágoras* 356d 4, 356d 8 y 356e 4. El "arte de medir" permite distinguir, en efecto, entre los bienes y placeres inmediatos que por la apariencia de su cercanía temporal pueden parecer más grandes (así como en apariencia la mano se ve más grande que el Sol porque se la tiene más cerca), de los bienes y placeres, no tan visibles y tangibles por su lejanía temporal, pero que la sabiduría puede reconocer como superiores. El "arte de medir" implica una visión más profunda y verdadera de la acción vital.

⁷ En este sentido, la filosofía de Sócrates es una literal "crítica de la razón ética".

⁸ Cf. Platón, *Teeteto*, 148e ss. y 210b 8; *Laques*, 187; Jenofonte, *Memorables*, IV, 7, 1.

pre se engendra desde la ignorancia, no sólo porque los límites del alma no se alcanzan nunca, sino porque el ser mismo que se busca aprehender está en constante movimiento, es movimiento, proceso continuo de autocreación o de autocrecimiento. ¿Cómo saber entonces de sí mismo? *El saber moral es búsqueda perenne, siempre renovada y nunca encuentro definitivo.* Sabiduría e ignorancia equivalen; revierten la una en la otra en esta *praxis* o acción infinita de examen de sí y de los otros. Pero se trata de la acción de ser que precisamente para Sócrates constituye la manera propia de “ser hombre”, el único camino de vida que cumple al hombre como hombre y proporciona por ello el cumplimiento feliz y suficiente de sí mismo. El “logro” y el “encuentro” están para Sócrates en el “afán”, en la indagación y en el “cuidado del alma”: en *la tarea interminable de mantener viva la pregunta moral.* Porque en la pregunta misma, esta pregunta que es *phrónesis*, el hombre se forma o se transforma, se conduce a sí mismo, dando dirección o sentido a su vida.

§ 2. LA DOCTA IGNORANTIA Y LA MUERTE

Hay así en Sócrates una ignorancia fecunda que en realidad es sabiduría; que es el motor, el germen mismo de la sabiduría. Y también la *docta ignorantia* es límite sapiente o consciente del alcance del propio saber: es conocimiento de lo que se puede saber y *lo que no se puede saber.* De este modo, *la muerte* es, para Sócrates, la incógnita en cuanto tal, misterio irrebasable e impenetrable. No se sabe ni se puede saber qué es la muerte. Y la sabiduría consiste en este caso en la *andreia* o valentía de *asumir y soportar la ignorancia*; en esa humildad de saberse entre límites y no pretender que éstos puedan ser franqueados. Pero también *la ignorancia de la muerte* se torna motor de *la sabiduría de la vida.* De la muerte no hay saber, pero sí lo hay del bien o el mal de la vida y “el mal —dice Sócrates— nos alcanza más pronto que la muerte”.⁹ Como límite radical de la vida y del saber, la muerte constituye para Sócrates, no el quebranto del sentido, sino, al contrario, un estímulo deci-

⁹ Platón, *Apología*, 39b.

sivo para la autenticidad moral. Sócrates se entrega a la vida asumiéndola plenamente en su finitud.

Pero así como hay una *ignorancia "sabia"*, hay también para Sócrates una supuesta "sabiduría" que es en realidad completa ignorancia, ésta sí contrapuesta a la sabiduría y excluyente de ella. Consiste en "creerse sabio sin serlo". Es igual que la legítima sabiduría no es un estado intelectual, tampoco lo es esta ignorancia. *Sabiduría e ignorancia son, ambas, "maneras de ser"*. Ignorante no es el que carece de información o de conocimientos abstractos y adquiridos. Por el contrario, ignorante sería para Sócrates el que vive en la enajenación de la vida exterior; el que no se dedica a la "consulta de sí mismo", sino a cualquier actividad externa, y no se ocupa de esa búsqueda del fondo de sí mismo y de los otros; el que vive para el poder y el haber, descuidando el ser.

¿Cómo es posible, ateniense, que siendo ciudadano de una de las más grandes y renombradas ciudades por su ciencia y su poderío, pongas todo tu empeño en cuidar y acrecentar tu fortuna, tu reputación y tus honores, pero en cuanto al saber moral, a la verdad y a tu alma, que tendrías que cuidar y mejorar sin cesar, no te preocupes ni en sueños?¹⁰

La ignorancia no es, en efecto, una condición intelectual; ignorante es el que, paradójicamente, está lleno de conocimientos, lleno de ideas, el que *posee* supuestas verdades, el que no se asombra, el que no interroga, el que ya sabe, el que no busca por sí mismo, a cada instante, en el seno siempre misterioso y desconocido de su ser y del ser de los otros. Ignorante es el que no vive para la conducción de su alma (*psicagogia*); el que no aumenta por sí mismo el *logos* de su propio ser. El mal es la ignorancia porque la ignorancia no es meramente cuestión de "saber" o "no saber", sino de "ser" o "no ser".

La sabiduría socrática es ciertamente autodominio o gobierno de sí (*enkrateía*)¹¹ y templanza (*sophrosyne*). Si el afán de poder o de dominio puede caracterizar la tendencia sofística, en

10 Platón, *Apología*, 29e

11 Cf. Jenófote, *op. cit.*, F. 5.

oposición a la socrática, Sócrates, y con él la vida ética, representa justamente la posibilidad humana de una *praxis* específica por la cual el hombre supera sus afanes de poderío transformando su propia naturaleza y creando precisamente el *ethos*: su "naturaleza ética". En este sentido, la vida socrática es la vida que no busca el poder, que no pretende adquirir cosas ni dominar a los otros; que no persigue siquiera vencer un destino externo; que no busca la conquista de nada y renuncia voluntariamente a todo signo de poderío y posesión y que, incluso, en un momento límite de la vida, puede renunciar a la vida misma en aras de la "virtud" y el "honor moral". Pero en otro sentido, cabe decir que Sócrates es tanto o más "afanoso de poder" que cualquier otro hombre. Sólo que no busca el poder ni el dominio, ni la posesión de algo externo o ajeno a sí mismo. La única variante, la esencial, estriba en la dirección y en el objeto o la meta de ese "afán de poder". Sócrates no quiere poseer cosas ni dominar a los otros. Quiere poseerse y dominarse, ser dueño de sí mismo. Su mano posesiva no recae sobre lo externo sino que revierte sobre sí para apropiarse de su vida.

Esta radical conversión es, ciertamente, *la libertad moral*. Por ella ocurre que el hombre se libera de lo que no es él mismo; se independiza interiormente y deja de estar sujeto o sometido a lo otro y a los otros. Y simultáneamente libera también a lo otro y a los otros de su propia dependencia, de su necesidad y posesividad, creando entonces, y sólo entonces, nuevas formas de relación basadas justamente en la libertad. El autodomnio, la autenticidad y la autosuficiencia morales, la autarquía socrática, no rompen la relación del yo con el mundo y con los otros, sino al contrario, permiten que surja la genuina comunicación. Precisamente, el hombre interiormente libre transforma sus lazos de dependencia y poder por los de *philia* o amor y los de *diakiosyne* o justicia. La amistad y la justicia son consecuencia de la bondad, y es así como *el cuidado de sí mismo coincide con el cuidado de los otros*. Porque, en efecto, en la *praxis* moral el hombre se hace a la vez libre respecto de sí mismo: enfrenta su propio destino interior, encara su ser pasional y sus impulsos que lo llevan a la simple satisfacción de los apetitos primarios, ciegos, meramente naturales. La "primera naturaleza" deja de

ser la rectora y determinante del mero "vivir" pasivo y esclavizado al impulso, y es transformada en la "segunda naturaleza", la cual adquiere la forma, el rostro y la dirección que el hombre quiere imprimirse en el "bien-vivir" (*eu-zoein*), del que habla Sócrates. En esto se cifra la *praxis* interior: en la obra consciente y volitiva del propio carácter (*ethos*), que es ciertamente el destino o *daímon* del hombre.¹²

Lo que determina al hombre libre o autárquico no es ya una fatalidad instintiva, inconsciente e involuntaria que lo posee y domina haciendo de él un simple efecto del impulso, víctima del temor o de la necesidad. Sin embargo, el *ethos* sigue siendo "naturaleza" y "destino", y lo es en varios sentidos. Por una parte, Sócrates ve que la vida ética nace de la misma "voluntad" que la vida impulsiva. Insiste en que toda voluntad es "voluntad de bien" porque, en definitiva, la tendencia originaria y universal de la vida es ímpetu de cumplimiento, de realización, de felicidad, de hacer lo que literalmente "nos conviene". Todos los hombres buscan radicalmente lo mismo: su propia fuerza, su propia dicha y seguridad vital. El origen del "bien" no es otro que el del "mal", ni éste proviene de otra voluntad distinta. En este sentido, se entiende que "nadie yerra voluntariamente" y que, por esto, "el mal es ignorancia".¹³ En Sócrates la posibilidad de vivir en el bien y en la sabiduría emerge de la vida misma, de la propia naturaleza humana. No es un imperativo ajeno, abstracto y extraño a la vida.

Por otra parte, en tanto que es naturaleza segunda o transformada, pero *naturaleza* al fin, el *ethos* es a su vez algo "natural", "espontáneo", es el arte o artificio de actuar sin artificio, como una actitud que emerge con naturalidad, como una disposición libre. Con el *ethos* pasa algo similar a lo que ocurre con la obra de arte: siendo natural, viva y espontánea, no revelando su artificio, logra ser *arte* genuino. Y sobre todo, el *ethos* es naturaleza (y por ende, *destino* y *necesidad*) precisamente por-

12 *Vid supra*, cap. I: Heráclito.

13 El mal, como diría San Agustín, no es propiamente "ser"; es "causa deficiente y no eficiente"; es "pasión" frustrada, fallida, a medias o mediocre. El bien no sería sino la pasión congruente consigo misma o que se lleva hasta sus últimos extremos (*Confesiones*).

que conlleva su propia forzosidad. Porque implica lo que en términos de Sócrates corresponde al *daímon* o *daimónion*: una “fuerza superior”, determinante, que obliga a obrar en un cierto sentido y no en otro. *La libertad es ella misma una forma de fatalidad*. El hombre moral también está atado, forzado a los imperativos de su propia conciencia, a la necesidad de sus principios. Es el hombre que radicalmente “hace lo que quiere” y que, a la vez “no puede hacer cualquier cosa”: tiene un *destino* que cumplir; queda “esclavizado” a su propia voz interior, a su vocación, a su llamado de autosuperación. En este sentido, el *daímon* socrático es un ser que soy yo mismo y no soy yo mismo a la vez: mezcla de hombre y “dios”. El cumplimiento moral implica ciertamente una elevación existencial por la que el hombre va más allá de sí mismo, al tiempo que se cumple propiamente como “sí mismo” y como hombre. La libertad moral es fuerza de crecimiento del propio ser que sólo se logra en el sacrificio de una parte de sí. Es acción transformadora que implica elección y renuncia, afirmación y negación.

La libertad-necesidad moral es precisamente la que proporciona la autarquía humana, la única suficiencia que le es dada al hombre en su vida.¹⁴

No hay mal para el hombre de bien, ni en esta vida, ni más allá de ella.¹⁵

En el *ethos* se cifra la autarquía. Cuando el hombre posee en sí mismo el principio del obrar, cuando el bien o el mal, la felicidad o la infelicidad de la vida están puestos en la virtud (“autoconciencia”, “valentía”, “autodominio” y “justicia”) con que se vive cada acto, los bienes y los males externos pasan a un segundo plano. El hombre —como ya era también para Heráclito— se torna dador, antes que receptor; su vida es acción, antes que pasión o recepción pasiva. Importa entonces el don mismo, la autenticidad de la entrega y de la bondad con

¹⁴ *Autárkeia* significa: suficiencia, estado del que se basta a sí mismo. De *archo*: bastar, proteger, defender, socorrer, resistir, ser suficiente, etc.

¹⁵ Platón, *Apología*, 41d.

que se vive. Es en este sentido en el que resulta, como dice Sócrates, "*preferible sufrir la injusticia que cometerla*".¹⁶

Y es por esto que los males que el hombre ético puede recibir o sufrir, no alteran el núcleo de su felicidad interior, de su suficiencia básica, cifrada en su propia libertad. Lo justo, lo bueno y lo verdadero son como una columna vertebral de la vida que posibilita el movimiento y permite al hombre mantenerse firme frente a todos los avatares de la existencia. El *ethos* es, en efecto, fuerza, poder (*dynamis*) y seguridad (*autárkeia*).

§ 3. LA SUFICIENCIA DE LA VIDA ÉTICA

La propia vida, *esta vida, hic et nunc*, adquiere con Sócrates plenitud y suficiencia: vale íntegra, cabalmente; se torna un bien absoluto por la entereza moral con que es vivida. *El bien es la suficiencia de la vida*. En el *ethos* encuentra el hombre socrático la seguridad existencial, la fuerza, la firmeza que le faltan originalmente en su propio ser, por naturaleza inseguro, vulnerable, "infirmo", contingente y finito. El *ethos* es, en efecto —como ya se veía en Heráclito— "la morada" del hombre, su casa propia, su genuina propiedad, la tierra firme en que apoya su frágil y precaria condición. Pero la revolución moral implica ciertamente una *praxis* y una *áskeis*, un ejercicio y una disciplina tales, que no le es dado fácilmente realizar al hombre. Precisamente, no se da "por naturaleza", no es algo "dado": es "sobrenatural", es arte y (*téchne*) y es creación (*póiesis*) y consiste, sobre todo, en aceptar con humildad los límites del propio ser. Así como la sabiduría enfrenta la propia ignorancia, así también la *suficiencia socrática se da en la asunción cabal de la propia insuficiencia*.

Sólo desde la vida cabe para Sócrates iluminar el sentido de la muerte. Excepcionalmente, *en la ética socrática no es la muerte*, ni lo que venga después de ella, si es que algo viene, *lo que promueve y justifica la proyección moral de la vida, el afán de vivir en el bien, sino al revés*. El bien no depende de nada trascendente. Por el contrario, *es el bien de la vida el que*

¹⁶ Platón, *Gorgias*, 474b ss. El subrayado es nuestro.

hace de la muerte un bien, en cualquiera de las posibilidades en que ésta pueda consistir. La *docta ignorantia* revela primero, como se veía, que de la muerte sólo cabe asumir su misterio y desde ahí, ante el límite infranqueable, el hombre se entrega a la tarea de vivir y superar “los males que sí conoce”, sin postergar su responsabilidad existencial. Y sólo una vez producida esa vuelta sobre la vida misma, la muerte puede ser vista, en todos los casos posibles, como un bien. La muerte puede ser una de estas dos cosas:

O bien aquel que muere no es ya nada, y en este caso no hay ningún sentimiento de nada; o bien la muerte es un cambio, un traslado del alma de éste a otro lugar.¹⁷

Sin que se pretenda vencer la ignorancia, la muerte puede ser la aniquilación y hay que encararla como tal. Pero en este caso, tampoco puede ser un mal para el hombre de bien. La vida éticamente vivida buscó y encontró en la sabiduría su propia plenitud, cifró en la humildad su propia verdad. La muerte no altera el cumplimiento de la entrega; acaso venga a ser la paz definitiva, “buena” en la medida misma en que la lucha y el esfuerzo cumplieron su objetivo primordial. El bien del acto vital, su plenitud ética, lo reivindica de su fugacidad y le da una suficiencia peculiar, una “eternidad” propia, cabe decir, que basta para saberse existencialmente satisfecho y morir con serenidad.

Sin embargo, la muerte *puede ser* también un tránsito ¿y a qué podría serlo, para el hombre de bien, sino *a lo mismo*, como una prolongación, y hasta una acentuación, de la propia vida en la sabiduría? Lo que Sócrates proyecta al “más allá” no es *otra* cosa que la vida vivida aquí; allá seguirá haciendo lo mismo: interrogándose a sí mismo y examinando a los demás. *Desde el sentido y el bien de la vida, se proyecta el sentido y el bien de la muerte*. Y acaso de las dos posibilidades, aniquilación o tránsito, pudiera resultar la última la más posible para Sócrates, precisamente por su afán vital de prolongar la *praxis* del bien. Sin embargo, lo decisivo es que ni el deseo, ni

¹⁷ Platón, *Apología*, 40e, d.

la esperanza de una vida posterior, y ni siquiera la creencia en la divinidad, implican que se restrinja *la inmanencia de la eticidad e incluso la prioridad de lo ético sobre lo religioso*.

Es virtud socrática también la *osiótes*, la “piedad” o “devoción”, la religiosidad básica por la cual el hombre reconoce sus propios límites y el misterio último e inasible de cuanto existe y, con ello, puede reconocer los signos manifiestos de fuerzas y poderes superiores a sí mismo. En este sentido, la ética implica esta peculiar religiosidad en la cual culmina, por así decirlo, la conciencia moral. Pero *en Sócrates no es lo religioso ni lo trascendente lo que fundamenta la ética*, sino ésta la que conlleva las vivencias de humildad y de sacralidad. Y en cuanto al deseo y la esperanza de una vida después de la muerte, éstos no son en Sócrates sino eso, “deseo” y “esperanza”. No hay en él certidumbre completa que elimine la *docta ignorantia* ante la muerte, ni que, por ende, quite el sentido fundamentalmente inmanente que tiene lo ético, es decir, la certidumbre cabal de que *esta vida es en verdad un bien suficiente si es vivida en la sabiduría*; de que *la condición ética está implantada en el ser mismo del hombre* y que aquí, en esta vida, puede lograr su plenitud existencial, humanizándose a sí mismo en la acción moral.¹⁸ La trascendencia *metafísica* (y ética) es propiamente platónica, no socrática.¹⁹ La idea de una realidad y de una vida perfecta fuera del tiempo y de este mundo, es platónica, no socrática. *Para Sócrates basta el bien*.

18 *Vid infra*, cap. XII.

19 Corresponde sobre todo a la época de la primera madurez de Platón, cuando escribe, entre otros *Diálogos*, el *Fedón* y *La República*, como se verá en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III
EROS Y ETHOS
PLATÓN

La teoría del amor es una de las formas más sobresalientes de ese espíritu sintético que anima la filosofía de Platón... el amor unifica los contrarios.

LEÓN ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*

A. EL BANQUETE

§ 1. EROS, FUNDAMENTO DE LA POLIS, EL LOGOS Y EL ETHOS

El tema del hombre constituye, con toda evidencia, el centro y el eje primordial del filosofar platónico. Es su punto de partida y de llegada; su fundamento y su propio fin. Y el tema del *eros* es, a su vez, el centro, el corazón mismo del tema del hombre. En realidad, *eros* y *ánthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho, *la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros*. Aun cuando no lo formalice así, el hombre es para Platón “animal erótico” antes que “animal lógico” o “político”; la *polis*/ y el *logos*, y el *ethos* desde luego, dependen expresamente de *eros*.

Pero que *eros* sea *esencia*, y que la *esencia* sea *erótica*, es algo de cuyas posibles implicaciones pueden extraerse significados decisivos, que no sólo confirman el caudal inagotable de la herencia platónica, sino que permiten recuperar ese otro Platón que tiene mayor vigencia para nosotros, y cuya palabra ilumina

todo un horizonte de sentido, de primordial importancia para la actual comprensión del ser del hombre: el Platón del *Banquete* o del *Fedro*, antes que el del *Fedón* o de la *República*; el Platón del Renacimiento, antes que el del Medioevo.

El amor tiene, en efecto, una significación *ontológica* para Platón. Desde los primeros elogios a *eros* del *Simposio*, se va mostrando que el amor no es un mero sentimiento psicológico y contingente, sino que tiene un alcance radical y universal.¹ *Eros* es así, primeramente, fundamento de la acción ética y política (ético-política). Es descubierto como el fondo mismo que sostiene, promueve y orienta la acción socrática. La única ciencia que Sócrates posee, dice Platón, es la ciencia del amor. La vida ética no se explica —en su razón última—, si no es motivada por *eros*. Al igual que la *philía* o “atracción” de la que se habla en el *Lysis*, *eros* se va configurando en el discurso platónico como el factor decisivo, inherente a la propia condición humana, que explica la cohesión social, la liga o la “filiación” de los hombres entre sí para constituir una comunidad. Ésta, la *polis*, la sociedad humana no es externa o anti-natural, impuesta por poderes o fuerzas extrahumanas y coercitivas; ni tampoco se explica por meras razones instintivas o biológicas. La *polis* no es el *genos* —diríamos— no deriva de la simple sociedad familiar, “genética” o natural. En la *polis*, los hombres se unen entre sí *por razones históricas*, “eróticas” o “filiales”, no biológicas. La *polis* es irreductible a mera naturaleza, sin ser tampoco una pura convención arbitraria y artificial, la cual, en última instancia, sería superflua, carente de raíces y de verdad.

Eros es, ciertamente, el principio de la vida ética y política, tanto como lo es también de toda creación humana, del arte en general o de la propia filosofía, de la medicina y la gimnasia: es incluso la clave de la salud y la armonía que rige en los cuerpos mismos.²

1 Cf. León Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., París, 1964. Vid E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. cit., cap. octavo, y *Metafísica de la expresión*, 2, p. 15 ss.

2 Cf. *Simposio*, Discurso de Erixímaco, 186b.

§ 2. EROS ONTOLÓGICO

Sin embargo, el carácter propiamente ontológico del amor (su radicación en el *ser* mismo del hombre como la nota propia y exclusiva de la naturaleza humana), aparece expresamente en el discurso de Aristófanes del *Banquete*.³ El poder de *eros* —se dice— es algo que los hombres mismos desconocen y que sólo se descubre desentrañando lo que es la naturaleza propia del hombre y las afecciones y transformaciones mismas que dicha naturaleza ha sufrido.⁴ Heredera de Sócrates, la búsqueda platónica no es ya como la presocrática, la pregunta por la *physis* de todas las cosas, sino por la *physis* del hombre.

Pero notablemente esta *physis*, esta “esencia humana” se explica por dos “momentos”, por decirlo así: uno “pre-histórico” (“mítico”), y otro propiamente “histórico” que es el actual.

Por medio del *logos* mítico (tanto del mito “aristofanesco” de los hombres originariamente completos y luego “cortados a la mitad”, como del mito revelado por la sacerdotisa Diótima a Sócrates), Platón ofrece en el *Simposio* la clave de una común naturaleza del hombre y del amor. Clave que, justamente, parecería que sólo el *logos* del *mythos* está autorizado a expresar (y no el *logos* noético, el “logos lógico” o conceptual, regido por los principios parmenideanos de “no contradicción” e “identidad”). El hecho revelador es que el hombre *es y no es al mismo tiempo*: es “lleno” y “vacío”, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrada del *deseo* de llenar la oquedad de un ser que le falta. *Eros*, según el mito de Diótima, es “hijo de Poros y Penia”,⁵ de la abundancia y la pobreza, del don y la carencia, de la riqueza y la penuria. Se trata de una condición ontológica cifrada, precisamente, en la contradicción y en un estado ambiguo y dinámico, siempre en proceso y siempre relativo.

El hombre es un ser “cortado” de sí mismo, en efecto. La remisión a un estado míticamente originario completo, hace comprensible, por contraste, la condición actual, definida pre-

3 189d-193d.

4 189d.

5 203a, 204c.

cisamente por una “falta”, por el hueco de algo “propio”: la “otra mitad” de una mítica unidad primitiva. El no-ser remite necesariamente al ser, y ese ser faltante es *el otro ser humano*. “Cada hombre es el símbolo del hombre”,⁶ y símbolo quiere decir parte complementaria, la otra mitad de un todo completo. La condición erótica es *la condición simbólica*;⁷ es decir, la complementariedad humana debida a la *unidad ontológica*, originaria. Cada hombre, entonces, sólo es *en relación* al otro. No es nada “en sí”: es *eros*, es “amor” y eso quiere decir que es relativo a otro, que es carencia y deseo (necesidad) del otro. Pero esto significa, a su vez, que el otro no es, en esencia *otro*, sino al contrario: es ontológicamente *próximo*, afín, propio, no ajeno. *Eros* es el concepto, o más bien la imagen mítica de que se vale Platón para expresar el hecho ontológico fundamental: la igualdad y comunidad humanas como factores definitorios de la naturaleza del hombre. “*Ser erótico*” es *ser comunitario*, “*ser social*”.

Lo decisivo es, precisamente, la síntesis dialéctica que implica esta naturaleza erótica del hombre; el otro ser humano es, en efecto, parte del propio ser y, al mismo tiempo, hay ruptura, grieta entre uno y otro ser: el otro existe como “otro”, separado, distante. Cabe decir así que *eros es a la vez unión y separación*. Es plenitud y penuria, en efecto. No es sólo bello y feliz. Es “miseria”, “fealdad”, “sufrimiento”; *eros* es “intermedio”, en términos del propio Platón. *Eros* expresa el dolor del amor, y también la carencia y la separación del ser que nos falta. Cabe inferir, entonces, que del *eros* constitutivo dependen tanto las modalidades *positivas* de unión y comunicación interhumana, como las *negativas*: la distancia, la incomunicación, el vacío entre los hombres.⁸

Desde luego, en el propio contexto platónico jamás se recupera la originaria unidad perdida; eso sería el cese del amor,

⁶ 191d.

⁷ Cf. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982; *passim*.

⁸ E incluso —podríamos añadir— del *eros* derivaría el odio mismo, la dificultad y la penuria en el logro de la vinculación y en el reconocimiento de la hermandad originaria. *Vid infra*, cap. XII.

el fin del hombre y de su condición erótica. Lo esencial es que no hay unión definitiva —no la hay, al menos en esta vida—, aunque tampoco es definitiva, y mucho menos originaria, la desunión. El movimiento propio de la vida humana —su *eros*— es ir generando, como proceso siempre aproximado, la comunicación y la igualdad. La deserción de este proceso es mengua de *eros*, detención del movimiento mismo, parálisis de la vida y de la historia.

Eros es, en efecto, la condición móvil, dinámica y temporal del hombre: *eros* es *chronos*. El no-ser, la negatividad ontológica, consubstancial al dinamismo es, precisamente en tanto que *eros*, el factor más positivo: origen de la vitalidad, del devenir del ser del hombre. El vacío de ser tiene virtud activa: es, de hecho, el motor mismo de la existencia.

Es notable, en efecto, como —según los *Diálogos* eróticos de Platón— el no-ser inherente al ser temporal, no implica la caducidad y la muerte (como la implica en el *Fedón*). *Chronos* es *eros* y principio de vida en el *Banquete*. El amor es por naturaleza *a-thánatos*, principio de *inmortalidad*. Son definitorias del amor la fecundidad y la procreación, tanto en los cuerpos como en las almas. El ser temporal-erótico se renueva constantemente; no es identidad estática, es pervivencia dinámica, triunfo perpetuo del amor y de la vida sobre la muerte. Desde el deseo, y por el deseo mismo, el amor es acercamiento interminable entre los seres humanos, producción constante de vida y producción constante de obras. *Eros es la libertad*.⁹

Si hay algo a lo que se aproxima más el *eros* platónico, justamente por su carácter dialéctico, es al *fuego* heracliteano, a esa concepción en la que *el ser consiste en ser y no ser al mismo tiempo*, en “apagarse” y “encenderse”, en “vivir porque muere y morir porque vive”, como una realidad “eternamente viviente”.¹⁰

Asimismo, si el *eros* platónico tiene sentido ontológico, esto significa que, correlativamente, la “esencia” del hombre tiene sentido erótico, o sea, dinámico y dialéctico. Notablemente, *la*

⁹ *Vid infra*, cap. XII.

¹⁰ Heráclito, B30. *Vid supra*, cap. I.

ontología del hombre en Platón corre por una vía opuesta a la de la teoría metafísica de las “esencias” en tanto que “Ideas” o “Formas”: del ser en sí que es uno, siempre idéntico, inmutable, puro y sin mezcla. El hombre no tiene “esencia” en este sentido (no es Idea, dice Platón; sólo tiene “semejanza” y “parentesco” con la Idea, y por eso *aspira* a ella).¹¹ La *physis* del hombre, ni como *eros* ni como *psyché*, es para Platón algo unívoco y estático: es conflicto, contradicción interna, acción y movimiento; y el movimiento a su vez es signo de vida y de *ser*.

Y son evidentes y reveladoras las íntimas conexiones que hay, en efecto, entre la *docta ignorantia* socrática y el *eros* platónico. Sócrates, hemos visto,¹² encuentra una nueva forma de *sophía* o sabiduría cifrada en su propio contrario: la “ignorancia”. Propone, en realidad, una nueva forma de ignorancia que, como carencia y “desposesión” del conocimiento, es justamente motor y principio de búsqueda; es factor *positivo*. La *philia* por la *sophía* es este ser “intermedio” (erótico, en términos de Platón) entre el *saber* y el *no saber*. O mejor dicho, es esa peculiar implicación dialéctica de los contrarios por la cual el saber consiste en *no saber* y el no saber es, el mismo como tal, el estado fundamental de la sabiduría. Estado intermedio o más bien *sintético*, que se expresa concretamente en *el preguntar* como la actividad propia de Sócrates. Pues la pregunta es, en realidad un conocer y no conocer al mismo tiempo. En *el problema*, en la interrogante, en la investigación o búsqueda del conocimiento —como se sabe bien por el *Menón* platónico— se posee un cierto saber de lo que se indaga y por eso es posible la indagación, a la vez que no se posee tal conocimiento y por eso se busca. En la pregunta misma, se ilumina el ser por el que se interroga; se le aproxima, se le hace patente, se le “posee” (acaso con más intensidad que en las soluciones), a la vez que se nos muestra su incógnita, su misterio y su lejanía y, por ello mismo, nace el *deseo* de trascenderlos. En la pregunta hay verdad y no hay verdad al mismo tiempo, y en esta tensión dialéctica residen su eficacia, su virtud y su poder.

11 *Fedón*, 79e.

12 *Vid supra*, cap. II.

La *sophía* socrática, exhibida ahora en su fondo mismo como expresión del *eros*, revela algo que parece subyacer en la concepción socrático-platónica: que el hombre mismo es el *daímon*, el ser intermedio, “puente”, síntesis de contrarios, mezcla de ser y no-ser, de ciencia y no ciencia, de perfección e imperfección. *Eros*, *daímon* y *ánthropos* son nombres afines.

§ 3. EROS ÉTICO

El *eros* fundamenta, así, la *sophía* y el *ethos*, con todas sus implicaciones. La condición ética es incomprendible sin la condición erótica. Pero a la inversa también, y esto es ahora lo significativo. *Eros*, a su vez, se halla éticamente condicionado dentro de la concepción (siempre socrática) de Platón. “*Eros* es filósofo”, tanto como el filósofo es amante. Saber es amar, amar será saber; o más exactamente, será amor por la sabiduría.

Eros no es un dios, no sólo por razones ontológicas (porque es y no es al mismo tiempo, por su constitutiva imperfección) sino por razones éticas: porque puede ser “bueno” o “malo”. y no es siempre “bueno” y “divino”, ni tampoco neutral y descalificado, sin al contrario: no es moralmente indiferente. Otra de las ideas decisivas de la teoría platónica del *eros* es que hay *buen amor* y *mal amor*, lo cual se expresa, sobre todo, en la distinción que hace Pausanias, también en el *Simposio*, entre una Afrodita “*Urania*” y otra “*pandemos*”: amor “celeste” y amor “vulgar”.¹³

El dato evidente de la diversidad y relatividad de las morales, manifiesto en una cultura tan plural como la griega, obliga a reconocer —como hace en su discurso Pausanias— que, en concreto, tanto las formas de amor heterosexual como homosexual pueden ser consideradas “buenas” por unos y “malas” por otros. E implícitamente, o todo vale en amor y el amor es siempre bueno (y entonces es indistinto moralmente), o el criterio ético de distinción del amor no puede estar puesto en el carácter “homo” o “hetero” sexual, sino en *algo más radical y decisivo que lo sexual mismo*.

13 *Simposio*, 182d, 185.

En una primera lectura del texto platónico —la más común y superficial—, parecería que el “buen amor” (Afrodita *Urania* o celeste), es el amor “puramente espiritual”, opuesto al amor vulgar (Afrodita *pandemos*), el “mal amor”, “puramente carnal y pasional”. De ahí vendría la equívoca y tan vulgarizada noción del “amor platónico” como amor asexual, lejano, incorpóreo, sublime y des-erotizado.¹⁴

Y aparte de que es casi seguro que el *Fedón* es posterior al *Banquete*, parece necesaria una lectura no “fedónica” —valga la expresión— del *Banquete*. Desde luego, no una lectura filtrada por los conceptos milenarios de una tradición que se asienta en el dualismo del cuerpo y el alma, y en la consecuente condena del uno y afirmación de la otra; tradición que sin duda también es platónica, en efecto, originada sobre todo en el *Fedón* con el antecedente órfico-pitagórico, que hace del cuerpo “la tumba del alma” y “esta cosa mala”, como dice el propio Platón.

Cualesquiera que sean, asimismo, las contradicciones y a la vez las íntimas conexiones e implicaciones recíprocas entre el *Banquete* y el *Fedón*, entre la teoría del amor y la de la muerte, lo decisivo —sobre todo para nuestro tiempo— es la significación no “fedónica” (no de “amor platónico”, en su falso sentido) que tiene el *eros* de Platón en los principales *Diálogos* sobre el amor: el *Lysis*, el *Banquete* y el *Fedro*.

Bien comprendido, el carácter “uránico” o celeste del “buen amor” parece más bien consistir, según el contexto platónico, esencialmente en la capacidad de *asumir al amado en su integridad*, “en cuerpo y alma”, en su *ethos* o carácter —afirma Platón—,¹⁵ en su *persona* completa, cabe decir, y justamente tomada como persona, como sujeto activo, moral y libre; como “fin” en sí mismo y no mero “objeto” de la propia satisfacción. El buen amor busca, ante todo, la formación, el crecimiento, el enriquecimiento moral del amado. Es don, entrega, actividad: acción de *amar*. Es *paideia* y fecundidad. No deja inalterado al amado, o sea, sin afectar su propio ser y propiciar su bien o su *areté*. De ahí que el buen amor asuma al amado con

14 Cf. nuestro libro *El malestar en la moral...*, ed. cit.

15 183e.

carácter “estable”, en la totalidad de su vida temporal; que busque “permanencia y fidelidad”.¹⁶ El amor “uranio”, cabe añadir, es compromiso cabal y durable, acción capaz de ver a distancia en lo mediato (como el “arte de medir” de la prudencia socrática); es capaz de trascender al futuro y al pasado: es proyecto y memoria. El “mal amor”, en contraste, se consume en la inmediatez de la mera satisfacción física, intrascendente, fugaz. Es amor pasivo que toma al amado como objeto, como medio para su propio placer, que *no produce nada* y deja a los amantes internamente inafectados e intocados.

El “cuerpo”, en este sentido, es desvalorado en tanto que *pura corporeidad*, en tanto que algo parcial y exterior. Pero la alternativa al amor corpóreo no parece ser el amor *puramente espiritual*, sino el amor que integra, en armonía y proporción, la unidad “psicosomática”. En los *Diálogos* sobre el eros, Platón parece condenar más bien lo puramente sexual, no la sexualidad. En Sócrates, al igual que en el *Banquete* o en el *Fedro*, la opción no es simplemente entre “cuerpo” o “alma”, sino más bien entre *exterioridad* (mero cuerpo) e *interioridad* (integración espiritual o consciente, de la unidad de la persona humana). Consecuentemente, el buen amor es literalmente *inter-personal*, inter-humano. El amor vulgar es solamente *inter-sexual* —ya sea “hetero” u “homo” sexual—; si acaso, Platón concede alguna prioridad al amor homosexual, debido entre otras razones a que éste, en su sociedad, ofrecía mayor posibilidad de ser amor integral y no meramente natural.

De cualquier forma, la hegemonía del “alma”, de lo psíquico, no parece indicar otra cosa en el fondo que la humanización y la creatividad del vínculo, su eticidad esencial. El “buen amor” en todo caso remite a la posibilidad de satisfacer la necesidad *erótica* (no meramente sexual, ni carente tampoco de sexualidad), de aproximar *ontológicamente*, en su ser mismo, a los seres complementarios, de salvar el corte, el vacío, la distancia interhumana, la oquedad básica. La atracción entre los amantes es atracción completa.

¹⁶ *Idem*.

Notablemente, así, en otro pasaje del mito de Aristófanes, en apariencia accesorio por lo grotesco, los primitivos seres recién cortados no se unen sexualmente (tienen los sexos “por atrás”, dice Platón) sino que sólo se juntan, se adhieren uno con otro azarosamente, tratando de recuperar la unidad perdida; y así permanecen, simplemente “pegados”, estériles e inactivos, condenados a la muerte por inanición. Sólo cuando Zeus corrige esta deficiencia (poniendo los sexos por delante), la pareja heterosexual logra la procreación, y la homosexual, la satisfacción —dice Platón—, de modo que unos y otros amantes ya pueden *separarse y tornarse activos y creativos*.¹⁷ La sexualidad ejerce, así, una acción positiva mediante la doble y dialéctica función de unir cabal y satisfactoriamente, a la vez que separar, independizar, individualizar y permitir con ello la vida activa de los amantes. Se confirma, de este modo, la condición dialéctica del *eros* como fuente de *unión y diferenciación interhumana*.

Eros implica en esencia, ciertamente, fecundidad y procreación.¹⁸ Los descendientes de la Tierra, originalmente andróginos, se complementan como hombre y mujer en la unión heterosexual, procreando hijos. Los descendientes del Sol, masculinos, y los de la Luna, femeninos, se unen homosexualmente, procreando en el orden espiritual, tanto en las obras de cultura como en la fecundación ética, política, pedagógica, de los amantes. *Eros* es, en su esencia íntima, deseo de *in-mortalidad*.¹⁹ Amor es ímpetu de *ser* en todos los órdenes, en todas direcciones; de ser *siempre*, sin muerte. La propia insuficiencia ontológica inherente al *eros* se traduce en afán de suficiencia.

§ 4. EROS Y METAFÍSICA

Eros es, en definitiva, la *tendencia*, la fuerza, la voluntad fundamental del no ser hacia el ser, del relativo hacia el absoluto, del mortal hacia la inmortalidad; del ente cortado, separado y particular, hacia la unidad y la universalidad. Por eso, el objeto

17 191c.

18 206c, e.

19 207a, 209e.

o el objetivo propio del amor es, según dice la última revelación de Diótima, la *Belleza* misma: la Idea de belleza, el ser puro, pleno, inmutable, intangible, de lo Bello en sí. El proceso del amor asciende gradualmente desde la belleza del cuerpo del amante a la de todos los cuerpos, y de los cuerpos a las almas, y a la belleza de las acciones, hasta llegar a la Belleza única, cuyo amor torna insignificantes los amores mundanos.²⁰

Parecería que la liga entre el amor mundano y el trasmundano se cortase; que el amor por la Idea, por lo intemporal e incorpóreo anulara o invalidara por completo los terrenales amores y rompiera con ellos. Sin embargo, no es en realidad así; no lo es, desde luego, en los *Diálogos* sobre el amor. El reino de las Ideas es, ciertamente, el objetivo último de *eros*; es su polo complementario, su destino final. Pero, por una parte, mientras hay vida en el reino de *este* mundo, lo que prevalece es la tendencia erótica, presente en toda afección, en toda *philía*, primordialmente en la *philía* interhumana. *El amor produce en este mundo una suficiencia relativa: su propia inmortalidad en la vida.* Y por otra parte, aunque es cierto que el ascenso de lo singular a lo universal, de lo visible a lo invisible y de la imperfección a lo perfecto es inherente al *eros* (es su propia energía), por ello mismo son también inherentes al amor, en efecto, su vacío del otro y del ser, así como su necesidad corpórea, concreta y sensible. *Eros*, de hecho, es el móvil *común* del cuerpo y el alma, ambos unificados; es el ímpetu de la vida como tal. El amor por el otro conduce al amor por la totalidad y por la Belleza en sí, tanto como éstas, a su vez, se encuentran de algún modo en el amante mismo por obra del amor. Más bien, *el eros produce justamente la conciliación esencial entre lo singular y lo universal, lo concreto y lo abstracto, lo relativo y lo absoluto.* Ambos están comprendidos en él por igual: son sus dos polos constitutivos, sin uno de los cuales ya no es lo que es: *demiurgo*, intermedio, puente, tensión dialéctica de los contrarios. *Lo sensible es tan constitutivo del eros como lo inteligible.*

Por eso, no es cualquier Idea o Esencia el objetivo propio y último del amor. Es la Idea de la Belleza, con todo lo que

20 210a, 212c.

implica en el contexto griego y platónico. El amor es siempre amor por lo bueno-bello (*kalós-kagathós*). Belleza implica bondad, excelencia, armonía en todos los órdenes. Pero bondad es, asimismo, belleza: presencia y goce *sensibles*, objeto del amor. Ética y estética forman también una unidad indestructible en la teoría platónica del *eros*.

Como se verá en seguida, el *Fedro* de Platón confirma plenamente que, aun con los ascensos espirituales llevados hasta sus últimos extremos, el *eros* no niega su corporeidad y su sexualidad, ni mucho menos.

El *eros* platónico es, en todo caso, inconcebible sin la condición corpórea y sensible del hombre. Es su propia esencia terrenal de vida y muerte, unión y corte, lleno y vacío, placer y dolor: movimiento. *Eros* expresa la naturaleza humana finita e insuficiente que por su misma mengua y mortalidad, aspira al ser y genera su propia pervivencia. *Eros* es, efectivamente, el fundamento último de la vida y de toda producción humana: funda la *polis*, el *ethos*, la *praxis*, la *póiesis*, el *logos*. Es, en especial, la esencia misma de la *philosophía*.

De todo lo cual cabe inferir, en fin, que si para el *Fedón* platónico filosofar es "aprender a morir y estar muertos", para el *Banquete* y el *Fedro*, en cambio, filosofar es implícitamente "aprender a vivir y estar vivos".

B. FEDRO *

§ 1. UNIDAD DEL PENSAMIENTO, LA VIDA Y EL "ESTILO"

Hay sin duda en toda la obra platónica una notable integración del pensamiento y la vida. La forma *dialógica* de expresión es, en especial, un claro testimonio de esa indestructible *unidad*, y del carácter activo y comunitario del filosofar. Es particularmente significativa, asimismo, la unidad que suelen presentar

* Con el título "Psique y eros en el *Fedro*", este ensayo se publicó en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum*, 1986, pp. 139-150, Conrado Eggers, compilador, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

los *Diálogos* de Platón entre "el tema" y "el ambiente" o escenario concreto en que se desarrolla dicho tema; el *Fedro* sobresale, entre otras cosas, por esto. Los temas del amor, del alma, del arte, que en él se tratan, tienen un lugar (un *topos*) y un tiempo determinados y cualificados, los cuales están en íntima correspondencia con las significaciones teóricas y filosóficas del *Diálogo*.²¹ El recorrido fuera de los muros de la ciudad, la proximidad con la naturaleza, el verano y el medio día, la alusión a diversas sensaciones, el canto permanente de las cigarras y, con éstas, de los mitos y las fábulas;²² todo ello, crea un ambiente adecuado al que parece ser uno de los propósitos centrales del *Diálogo*: aproximar el mundo sensible y el inteligible. Hay en el *Fedro*, en realidad, una notable reivindicación de lo que sería, frente al "lugar celeste" (*topos Uranus*) el "lugar terrestre" (*topos géionon*).

§ 2. EROS Y "LOCURA". EL "EN-THUSIASMO" ERÓTICO

En el *Simposio*, el *eros* se hizo patente, no sólo como definitorio de la naturaleza del hombre, sino, por ello mismo, como el fundamento del *ethos* y del *logos*. Actuamos y conocemos por amor, por nuestra condición ontológicamente carente o insuficiente, afanosa de ser y de inmortalidad, según se ha visto. El amor es, en efecto inseparable del destino ético del hombre, y en especial de *los fines más racionales de la vida*: el *eros* culmina incluso en la suprema racionalidad, que es el reino del verdadero ser. Eros es en esencia *philía* por la *sophía*. *Eros es filósofo*, en efecto, como dice Platón.

Pero precisamente *esta significación ética y "lógica" del amor es lo que el Fedro va a poner en tela de juicio*. La dialéctica platónica consiste aquí en la capacidad de dar cabida a la duda, a la aporía y, claramente, a la afirmación contraria de lo que

²¹ Esta correspondencia entre las ideas y su escenario ha sido destacada por Nicol, tratándose del *Simposio* y El *Fedón*, en *La idea del hombre*, ed. cit., p. 339 ss.

²² 227a-230e.

se ha sostenido: a la negación o a la “antítesis”, en suma.²³ El *Fedro* sería un ejemplo notable de cómo se incorpora y se hace propia la concepción opuesta.

Concretamente, se da cabida a la idea de que *el amor es esencialmente irracional* y es, por tanto, contrario a la sabiduría y al bien mismo; de ahí que sea preferible el “desamor” y resulte “más sabio” el no-amante que el amante (según se sostiene en el discurso de Lysias, que abre toda la problemática del *Diálogo*). *Eros* sería destructor de la *autárkeia* y la *sophrosyne*, del ideal socrático-platónico de “poseerse a sí mismo. Contrariamente a lo visto en el *Simposio*, *eros* excluiría el *logos*, el *ethos*, la *areté* y la *paideia*.²⁴

Y significativamente, ésta es la tesis que, con variantes y correcciones, es “en principio” aceptada y asumida por el propio Sócrates en su primer discurso:²⁵ siendo en efecto el amor irracional y contrario a la sabiduría, es preferible el no amor, al amor.

Sin embargo, una vez hecha esta sorprendente afirmación, viene la “retractación” de Sócrates (*Palinodia*),²⁶ la cual parecería el anuncio de lo que algún día se llamará técnicamente “la negación de la negación”, para dar lugar, posteriormente, a una efectiva *síntesis* dialéctica; ésta constituye una especie de nuevo “momento” que integrará y a la vez superará las concepciones anteriores: *el amor es ético y filosófico, al mismo tiempo que es “locura” o “delirio” (manía)*.

El segundo discurso de Sócrates se centra, ciertamente, en la defensa del delirio o irracionalidad. Podría decirse que es un “elogio a la locura”; o más bien, a una clase de locura: la inspirada por los dioses —y por lo trascendente en general. El delirio como literal *en-thusiasmo* o posesión por lo divino. Habría cuatro clases de manía: dos de carácter religioso (la inspiración adivinatoria y la mística); la locura *poética*, inspirada por las Musas, y precisamente la locura *erótica*, provocada por

23 Para los diversos sentidos de “dialéctica” en Platón, cf. Enrique Hülsz Piccone, *La formación de la dialéctica platónica*. Tesis de Maestría.

24 320e–234e.

25 237a–241d.

26 242d ss.

el amor.²⁷ La bondad del *eros* se funda ahora en la capacidad del amante de estar “fuera de sí”; no ya en la mera *sophrosyne*, sino en el literal *enthusiasmo*. El verdadero amante, poseso del amor, dirá Platón, eclipsa al sabio que simplemente se posee a sí mismo (*sophronóntos*).²⁸

Aunque más bien la *sophrosyne* auténtica conjugará implícitamente el *logos* y el *pathos*; constituirá, a su vez, una síntesis entre la acción humana y la posesión divina, entre estar “en sí” (autarquía y autodomínio) y estar “fuera de sí” (*manía* y *enthusiasmo*). La sabiduría será inseparable del arrebató erótico. El *Fedro* logra superar, de este modo, la aparente exclusión entre *eros* y *ethos*, sin invalidar las fundamentales ideas del *Simposio*. El amor es bueno como *manía*, como demencia: en su propia irracionalidad, en su condición de entrega y desbordamiento de sí mismo, como pasión y posesividad (al ser poseído por el amado). Por el amor, dirá Platón, somos posesos y a la vez elevados por encima de nosotros mismos. *La ética no es mero auto-dominio racional, simple interioridad dueña de sí misma, sino que conlleva el delirio del amor.*

§ 3. EROS Y PSYCHÉ

Pero todo cuanto se pueda saber acerca de *eros* depende en el *Fedro* platónico de lo que sea el alma en su propia naturaleza (*Psychés physeos*)²⁹ —igual que en el *Banquete* lo que se sabe del *eros* depende de lo que es “la naturaleza del hombre”. Y la concepción del alma en el *Fedro* (no sólo la del *eros*) expresa también de manera inequívoca el carácter sintético de la filosofía platónica, más próxima en este *Diálogo* a la “paternidad” de Heráclito que a la de Parménides (como si se anunciara aquí la necesidad del famoso “parricidio” de *El Sofista*).

Por una parte, el alma es en su esencia misma *auto-kíneton*: auto-moviente; y en su auto-movimiento se cifra ahora su in-

²⁷ 244a-245c y 265b.

²⁸ 245a.

²⁹ 245c.

mortalidad (*a-thánaton*).³⁰ La *psyché* es principio o *arché* de sí misma: se mueve por sí misma. En contraste con toda perfección parmenídea y toda esencia puesta en la inmutabilidad (en contraste con la perfección de la Idea platónica), el alma es movimiento eterno y, por tanto, inmortal; y es eterno porque es autónomo o autogenerado.

Así como para Heráclito los límites del alma no se alcanzan nunca por la hondura de su *logos*, para Platón se necesitaría “un saber sobrehumano”, divino, para abarcar la naturaleza íntima del alma. Humanamente, sólo se puede proporcionar, si acaso, una “imagen” de aquello a lo que el alma se parece. En tanto que esencial *movimiento*, la psique, dice Platón, “se parece a una fuerza activa natural que *une* a un carruaje y a un cochero alados”.³¹

Y lo que importa destacar aquí del famoso mito del “carruaje alado” es, por una parte, el carácter *uno-dual* que existe entre el cochero y los caballos y, por la otra, la *oposición* que hay entre los dos caballos, esencialmente *contrarios* entre sí —y por ende la oposición radical entre el cochero y el caballo “malo”, sólo mediada por el caballo “bueno”.

Platón se decide plenamente en el *Pedro* a reconocer, no sólo la complejidad esencial del alma, sino su índole intrínseca y *esencialmente* contradictoria y conflictiva. De hecho, el movimiento, la vida misma del alma, dependen, en última instancia, de la presencia interna de los contrarios, del juego de fuerzas y el desequilibrio, a la vez que de la unidad indisoluble y dinámica que estas fuerzas están constituyendo. No se trata evidentemente de “partes” del alma, sino de una efectiva síntesis dialéctica (unidad y oposición) de fuerzas o potencias contrarias, paralela y complementaria a la síntesis del *eros* del *Simposio*. (En éste —como se ha visto— el amor se concibe en dos sentidos principales: primero, como la condición *simbólica* del hombre *unido y desunido a la vez*, igual y desigual; y después, como “*hijo de Poros y Penia*”: *ser y no ser al mismo tiempo*.)

³⁰ *Idem*.

³¹ 246b. El subrayado es nuestro.

Tratándose ahora del alma, es también su complejidad, su oposición y dinámica internas, su constitución "triple" lo que explica su esencial eticidad. El movimiento está cualificado, diferenciado, ontológica y axiológicamente, como lo están las fuerzas opuestas del "carruaje". Un caballo es "bueno" (*kalós*) y el otro, "malo" (*kakós*); el alma "asciende" o "desciende": realiza en un caso su plenitud, su *areté* o excelencia propia; en otro caso, la pierde. La unidad y lucha de contrarios inherentes al alma son, en efecto, simbolizadas en la relación cochero-caballo y "buen caballo"- "mal caballo". Como es comúnmente admitido, el cochero o "auriga" parece corresponder a la razón o al pensamiento (*logos, nous*); el caballo dócil al valor, coraje, corazón, ánimo, pasión (*thymós*), y el mal caballo al deseo, "concupiscencia", "apetito" (*epithymía*). Unas fuerzas de la vida son "buenas y nobles", susceptibles de someterse a la razón; otras, en cambio, son contrarias a ésta. En realidad el *thymós*, la buena pasión, constituye una síntesis y una mediación entre "lo alto" y "lo bajo". Pero lo que resulta en verdad asombroso es que el alma incluya, en su propio ser, la concupiscencia: la fuerza del deseo, de las "bajas pasiones", atribuibles a lo corpóreo en su significación más terrenal.

Del alma que aquí se trata, además, es del alma *inmortal* de los hombres. En el *Fedro* se describen tanto el drama y el conflicto mundanos, cuando las almas están unidas a un "cuerpo terrestre", como el drama y el conflicto de dichas almas en su vida trans-mundana, celeste, e incluso "supra-celeste", cuando ellas están, y se *mueven*, en el mundo de las Ideas.

Son estas almas inmortales, aquí y allá, las que llevan en sí mismas la dualidad, la alternativa, la lucha y armonía dialécticas. *Su movimiento eterno está marcado por el signo de esta posibilidad perenne de elevación o caída.* El movimiento del alma sólo es posible, en este sentido, por la fuerza de "los caballos", de *ambos* caballos. La razón por sí misma, cabe decir, es impotente, a pesar de sus alas; es sólo conductora, guía; es el "piloto" del alma. Ésta se mueve, se auto-mueve no sólo con la fuerza del "corazón" o de la pasión (*thymós*), sino también con la fuerza del "deseo", de la "concupiscencia" misma, de las pasiones "carnales" o "libidinales" (*epithymía*).

Al separarse del cuerpo, el alma lleva consigo, por así decirlo, su pertenencia a la tierra, a la corporeidad, a la vida misma. No se separa del *deseo*: lo incorpora e impulsa su ascenso espiritual. Lo llevará consigo incluso en las experiencias y en su destino *trascendente*. Pues, por un lado, la “contemplación de las Ideas” (aunque es “el piloto” el que ve noéticamente las Esencias) no es algo sólo “contemplativo” ni meramente intelectual en la alegoría del *Fedro*; todas las pasiones están presentes cuando las almas llegan al mundo supraceleste. Y por otro lado, aún en la trascendencia siempre es posible la caída, la vuelta a la tierra, la victoria del caballo “malo”. Y también es cierto que, de un modo u otro, siempre está vivo el ímpetu de elevación, de vuelo, de trascendencia. Más aún, el alma cumple en realidad su propia *areté* sólo cuando, metafóricamente, como dice Platón, se “alimenta” de la “pastura”, que son las Ideas o las Formas.

En una u otra situación, celestial o terrenal, no se pierde tampoco *la unidad del alma*: es *toda* el alma la que asciende, unitaria y contradictoria, y todo su deseo y su pasión los que llegan a las Ideas; es toda el alma, con su divinidad y su “memoria” del mundo de la perfección, la que encarna en el cuerpo terrestre. *La alternativa no termina nunca para el alma, y no termina nunca, por tanto, su condición “bueno-mala”. La eticidad es tan eterna o inmortal, como lo es el automovimiento.*

Platón habla, así, de “periodos” o ciclos milenarios de ascensos y descensos sin fin. Habla incluso de la remota posibilidad para las almas de permanecer “para siempre” en la contemplación; pero ello mismo parece ser *condicional*, dependiendo de un *hacer* (*poiein*) interminable del alma, que no implica aquella seguridad y estabilidad absolutas que la dejen libre de todo riesgo de una nueva revolución o “caída”.³² No hay en realidad reposo, no hay culminación última y definitiva del proceso: ello implicaría el cese del automovimiento (esencia) del alma. Pero además, Platón adjudica a las pasiones, a su exceso y a su avidez por recibir el “alimento” de las Ideas, una de las causas de la caída. Establece, asimismo, diferentes destinos para distintas clases de almas, y hace claramente expreso un

factor permanente de *opción*. Dentro de un marco de destino y de azar, las almas tienen un margen para *escoger* el género de vida que quieren llevar.³³ Se puede decir, así, que *la moralidad y la libertad son condición eterna de la vida del alma*. Libertad es justamente en Platón el *auto-movimiento* mismo, la esencia *autokíneton* del alma.

§ 4. EL PRIVILEGIO DE LA BELLEZA: SU "VISIBILIDAD"

A la unidad-dualidad de *psyché* corresponde la unidad-dualidad de *eros*, según se concibe en el *Fedro*. Cabe decir que el amor es tanto el "deseo" y la "pasión", como la condición "alada" del alma. Amor es amor de "algo", decía ya Platón en el *Simposio*. El objeto primero y último (y en el fondo también primero) del amor es la *belleza* en sí misma. Como se veía, en la famosa ascensión gradual del *Banquete*, la belleza de este mundo, la belleza concreta, singular y corporal, suscita el amor y remite a todas las bellezas exteriores e interiores para culminar en la *Idea de Belleza*; ésta es el *absoluto* que corresponde al *relativo* (al *eros*). Y en el *Fedro*, también es la Idea de lo Bello en sí la que destaca en el lugar supraceleste.

Pareciera que en el *Fedro* Platón requiere extremar incluso la distancia y "separación" del mundo de las Formas, que ahora se hallan por encima del cielo.³⁴ Ellas son caracterizadas aquí como:

... la realidad que realmente es, sin color, sin figura, intangible... aquello que es realmente una realidad o "el verdadero ser".³⁵

Pero, paradójicamente, otro aspecto significativo de este *Diálogo* es que la Idea de Belleza tiene un privilegio que no poseen las otras Ideas. *La belleza*, dice Platón, no sólo sobresale en el mundo supracelestial por su brillo y esplendor, sino que *tiene la capacidad de hacerse literalmente "evidente" o "visible", de "salir a la luz", de revelarse o aparecer, de hacerse*

33 249b. Cf. el mito de Er en *La República*, X, 614a ss.

34 247c.

35 247c,e.

“fenoménica”, aquí, en este mundo, de manera directa o inmediata.

Sólo la Belleza ha tenido en suerte el poder ser lo más claramente evidente (*ekphanéstaton*) y lo más digno de amor.³⁶

No sólo *el alma asciende hasta la Idea* con su fuerza de vida y sus pasiones mundanas y terrenales, también *el reino Ideal, a través de la Belleza, descende*, por así decirlo, se hace patente *aquí*, en este mundo. Se hace de hecho visible a *los ojos de la cara* (no sólo a los del entendimiento); a los ojos y a la vista, que son “el más claro de los sentidos” y “la más aguda de las percepciones” de nuestro *cuerpo (somátos)* —dice Platón.³⁷

El hiato entre dos mundos es salvado tanto por la Belleza, como por el Amor (que es su pasión correspondiente). Si en el *Simposio*, *eros* conduce al hombre hasta la Belleza en sí, en el *Fedro*, la Belleza misma viene a este mundo, se hace visible aquí, provocando todas las pasiones del alma y del amor.

La reunión sintética de “lo sensible” y “lo inteligible” no se da sólo en el interior del alma (ya sea en su destino trascendente, ya en el inmanente), sino en la conciliación íntima que parece expresar la Idea de Belleza: ella misma esencia pura, incolora e intangible, es a la vez “luminosa”, “fenoménica” y “visible”, patente en lo bello de *este mundo*.

Y desde luego, también el *eros* expresa la conciliación, conlleva la unión de las dos dimensiones: es “alado” y “carnal” al mismo tiempo, racional e irracional, según el *Fedro* platónico. Su *locura* proviene del dios del que se es poseso en la procesión celeste de las almas,³⁸ y proviene también de su fuerza pasional, la cual es al mismo tiempo deseo y recuerdo: deseo de la belleza presente, deseo y nostalgia de la Belleza absoluta que el alma gozó en su vida inmortal y trascendente.

36 250d

37 *Idem.*

38 246d-247c.

§ 5. LA BELLEZA ENCARNADA Y EL CONFLICTO ERÓTICO

Ante la Belleza visible en un rostro y en un cuerpo concreto, singular; ante la Belleza humanizada y terrenal, el alma tiende a recobrar sus alas, por obra misma del amor. Se trata, sin duda, de un acontecimiento referido al alma y a su condición "alada" o espiritual, pero que es descrito por Platón en términos "fisiológicos", corporales, como un fenómeno realmente "erótico" y libidinal. O más bien como un fenómeno integral, dinámico y sintético, en el que se unifican lo espiritual y lo corpóreo, lo Ideal y lo real, al mismo tiempo que se produce la literal interacción, la reciprocidad entre el "sujeto" y el "objeto" del amor, entre el ser que ama y el que es amado, entre el *eros* y la Belleza.

Aunque en realidad, visto de más cerca, el amor no deja de ser *conflicto*, drama interior, *lucha* entre las fuerzas encontradas del alma, simbolizadas en el mito del cochero y los caballos, de modo que la conciliación armónica entre ambas es difícil de alcanzar (lucha que, por lo demás, tiene alcance ético y también ontológico).

Ante la presencia de la Belleza en el ser amado³⁹ (cuando no está viva la reminiscencia de la Belleza trascendente), el caballo pasional del deseo responde con aquello mismo que lo caracteriza: con *hybris*, la fuerza indómita, incontenible, carente de medida o mesura, desbordada, excesiva, avasalladora, posesiva y dominadora; la *violencia* en sí. Es la fuerza que arrastra al carruaje entero y avasalla al objeto mismo del amor; éste, en efecto, es vivido como mero *objeto* de deseo. Se inicia entonces la lucha interior: el cochero trata de refrenar o "contener" al caballo-deseo, al caballo "desbocado", al caballo de la *hybris*; de imponerle freno, medidas, límites y barreras. Se inicia la lucha entre la *hybris* y la *sophrosyne*: la "desmesura" y la "templanza", hasta que triunfan, tras duros esfuerzos y sufrimientos,⁴⁰ las fuerzas de la sabiduría y de la buena pasión. Triunfo que no se alcanza, en realidad, como la derrota o coerción absolutas del deseo, sino en una especie de "domesti-

39 253e ss.

40 254e.

cación”, *incorporando su fuerza vital y su propia condición de deseo.*

Ocurre entonces un hecho decisivo. Opuestas a la *hybris* del mal caballo están, en efecto, las fuerzas de la templanza y de eso que Platón llama “pudor” (*aidós*), vergüenza, reserva (o sea, aquello que es signo de la aparición de *la conciencia moral*); y están también las fuerzas de una especie de *temor sagrado*⁴¹ —“temor y temblor”— que surge ante el objeto amado. Éste, entonces, y sólo entonces, deja de ser propiamente *objeto*, y es visto, por el contrario, como *sujeto* de amor, como ser activo, como *amante*, poseedor de su propia dignidad; como sujeto de su propio *eros* y de su psique, y como depositario de la Belleza Ideal. El amor, el *eros*, entonces, de ser violencia y dominio sin freno, pasa a ser “veneración” y literal “adoración”; el amante queda poseso del dios y de la divinidad misma que encarna en el ser amado. *Surge el eros como “respeto”, en su sentido más originario y profundo.*

Como se ha dicho a propósito del “buen amor” y el “mal amor” del *Banquete*, el conflicto no se da entre “amor espiritual” y “corporal”. De hecho, la dualidad no es, ciertamente, entre cuerpo y alma, sino entre las fuerzas de “ascenso” o “descenso” del alma misma (del alma-cuerpo), concebida como un ser inmortal (el cuerpo parece ser neutral, depositario o instrumento de uno u otro dramas del alma). Es más bien el conflicto entre el *eros*-violencia (posesividad), y el *eros*-respeto (veneración). Más aún, *eros* es ambas cosas, tanto como el alma es ambos caballos: pasión y deseo, y es también “auriga”, conductor o razón. El encuentro amoroso es, en todos los casos, encuentro con *toda* el alma, con sus fuerzas opuestas: con su capacidad de ascenso y descenso, respeto y violencia. *Eros* es deseo desmedido tanto como capacidad de olvido de sí y reconocimiento del *otro*, de amor por el otro en su propia alteridad y condición de “sujeto” libre. Pero, en sentido estricto, entonces, el amor sólo es tal cuando trasciende el mero deseo. *La reciprocidad se revela en el contexto platónico como otra nota esencial del amor, y se confirma por esta nueva vertiente su*

41 254b-e.

naturaleza dialéctica o sintética. *Y es así como queda asegurada la significación ética del eros.* El amor es locura, *manía*, pérdida de sí mismo, pero lo es precisamente como movimiento de "elevación" moral de los amantes.

Resultan conciliados la sabiduría, la pasión y el deseo; lo racional y lo irracional del alma; la templanza y el arrebató y entrega pasionales. La pura *sophrosyne* sin locura de amor, como puro control de sí, dice Platón, es mera prudencia y economía "mortales"⁴² y, en definitiva, es falta de libertad (*an-leuthería*).⁴³

El dominio y preeminencia del cochero y de un caballo sobre el otro no se alcanzan como escisión interior del alma, sino como *armonía*, como incorporación efectiva de las fuerzas originarias del deseo. Pero en todo caso *prevalece la tensión, la condición conflictiva, la alternativa esencial y el movimiento eterno del alma. El eros es también in-estable, no tiene asegurados nunca de manera definitiva ni su bien ni su mal.* Lo cual, asimismo, confirma la *eternidad de su condición ética.*

§ 6. EROS COMO "SÍNTESIS DE CONTRARIOS"

Significativamente, el *Fedro* termina con una invocación al dios *Pan*. De éste, el propio Platón en el *Cratilo*⁴⁴ —en comparación con el lenguaje— había destacado su carácter ambiguo, su doble y opuesta significación. *Pan* es supremamente divino y supremamente bestial. Mitad hombre, mitad macho cabrío. Símbolo de sexualidad y animalidad; de la alegría y el goce de vivir; y también de violación y de brutalidad, e incluso, de locura; capaz, por ello, de producir el miedo "pánico". Está asociado, además, a la vida pastoril, intermediaria entre la naturaleza salvaje y la ciudad. Es símbolo, en fin, por asociación etimológica y por reunir los contrarios, del todo o la totalidad.⁴⁵

42 256e.

43 250e.

44 408c,d.

45 Ningún detalle del *Fedro* resulta gratuito ni desconectado de los demás. Expresa fielmente lo mismo que sostiene Platón en la segunda parte del *Diálogo*, relativa a la Retórica, la cual no es una parte independiente de los

La teoría platónica del amor es, en efecto, una *síntesis de contrarios*, como lo destacó León Robin. Tal carácter sintético es lo que le da una particular actualidad a esta vertiente del pensamiento platónico. Sobre todo en el ámbito de la ética, de la ontología y de la antropología filosófica. Hoy —como lo hemos señalado— se requiere pensar con categorías que den cuenta del dinamismo y la relatividad de lo humano; se necesita reconocer la pertenencia plena y cabal del hombre al mundo y a la tierra; incorporar la materialidad y la irracionalidad; replantear hasta el fondo el problema de las contradicciones inherentes a la condición humana y del “no-ser” propio del cambio o el devenir. Hoy, como se ha afirmado, estamos más próximos al *Banquete*, al *Fedro* y al *Sofista*, que al *Fedón* o la *República*.

Desde luego que hay una unidad indestructible y una continuidad en toda la obra platónica; hay unas constantes que hacen que Platón sea “el mismo” desde los *Diálogos* juveniles hasta *Las Leyes*. Ni en Platón, ni en ningún otro pensador, hay “brechas” o discontinuidades absolutas que rompan su identidad. Pero suele haber cambios cualitativos, realmente fundamentales, que permiten hablar de *evolución* y de efectivo *desarrollo* en la obra de muchos grandes pensadores; y entre ellos destaca verdaderamente Platón.

Porque si algo caracteriza el corazón del pensamiento platónico es, ciertamente, su idea (heracliteano-socrática) de la filosofía como estado de asombro (*thauma*) permanente, de búsqueda, problema, interrogación sin fin: *philía* por la *sophía*. De ahí que ningún encuentro haya sido definitivo y conclusivo para Platón. El absoluto no estuvo nunca aquí, en este mundo, para él. El filosofar platónico fue siempre tarea abierta, dispuesta a cuestionarse a sí misma, tanto en los niveles teóricos de la metafísica, como en los más concretos y prácticos de la ética y la política. La filosofía de Platón nunca perdió su condición “erótica” que, en lenguaje platónico, quiere decir *insuficiente*, afán jamás colmado.

La continuidad del pensamiento no es uniformidad estática; está hecha de cambios, y de cambios no insignificantes, sino

temas del amor y del alma. El buen discurso, dice Platón, es un organismo vivo cuyas partes están todas integradas.

muchas veces esenciales. Así ocurre con las grandes transformaciones que sufre el pensamiento platónico, sobre todo en los *Diálogos* de la segunda madurez, justificadamente considerados dentro de una fase *autocrítica*, que bien pudiera anunciarse en el *Fedro*, y encontrar su más alta cúspide en el *Teeteto*, el *Parménides* y *El Sofista*.

Platón no olvidó jamás la enseñanza socrática: la "quintaesencia" del filosofar puesta en *la sabiduría de la ignorancia*. La síntesis primordial que está operando en el pensamiento platónico es este dinamismo perpetuo del *saber y no-saber*: Poros y Penia del conocimiento, cuyo *ser*, a la manera de Heráclito, está puesto en su *devenir*, y cuyo *devenir* es su propio *ser*.

CAPÍTULO IV

EL PROYECTO DE UNA ÉTICA DETERMINISTA *

SPINOZA

§ 1. LA RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN Y DE LA PASIÓN

Lo que ante todo permanece vivo en las filosofías es, junto con el empeño primordial del filósofo, el caudal de *hechos* en que éste recae, las realidades que le preocupan y los problemas que tales realidades le plantean: las *preguntas* que están motivando radicalmente su pensamiento. Es esto lo que principalmente pervive de las filosofías y que hace que los filósofos tengan presencia y vigencia. Sus *respuestas*, en cambio, son necesariamente limitadas, circunscritas a su tiempo y a su situación, y están sujetas a la evolución histórica del pensamiento. Pero los propósitos esenciales que persiguen, los problemas que se plantean, las preocupaciones centrales que los determinan, constituyen aquello que por lo general no muere, que nos es siempre apropiable y que podemos verdaderamente compartir.

Spinoza está inmerso en un tiempo de reformas y es, él mismo, un revolucionario y un reformador. La tendencia reformadora en la filosofía moderna se había expresado de manera eminente en la obra de Descartes. Pero Descartes, el gran re-inaugurador de la ciencia y la metafísica (además de otros problemas esenciales que planteaba su filosofía) había dejado inconclusa la tarea de una nueva fundamentación de la ética. Spinoza estaba destinado, así, a empeñarse en esta empresa. Sólo que no la podía haber llevado a cabo sino bajo el convencimiento radi-

* Algunas partes de este trabajo fueron publicadas en *Thesis*, 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, y otras, en *Diálogos*, No. 112, El Colegio de México, 1984.

cal de la importancia decisiva de los problemas éticos, con la clara convicción de que a la ética le incumbe un aspecto primordial de la existencia: el destino moral del hombre. Ésta es la estirpe socrática de Spinoza, que se manifiesta no sólo en el hecho de centrar la filosofía en la ética, sino en haber vivido, en verdad, en forma socrática; la biografía de Spinoza es testimonio incuestionable de un vivir en la sabiduría y en la entereza moral.

La *Ethica* de Spinoza se fundamenta en una teoría del hombre, o más precisamente, en una ontología del hombre. La ética misma es, para él, ontología; no aborda los problemas de la moralidad, del bien y del mal, del porqué y el para qué de la vida humana si no es sobre la base de una concepción de lo que el hombre es en su ser mismo; la existencia moral de los hombres sólo se explica por la *condición* misma del hombre. Hacer ética, así, para Spinoza, no es elaborar una teoría externa de la moralidad, sino penetrar en la constitución intrínseca, radical y fundamental de la condición humana. Y más aún, el enlace necesario entre el problema de la moral y el problema del *ser del hombre* sólo se da dentro del marco de una teoría del *ser en general*. De ahí que su *Ethica* no sea solamente una ética, sino que involucre una ontología del hombre y ésta, a su vez, se incluya en una teoría metafísica del ser en su totalidad.

Pero además, el empeño de Spinoza sigue siendo ejemplar, por otro signo esencial y distintivo: la búsqueda de una *razón* de lo humano. Su ética es el intento decisivo de *dar razón de los hechos humanos* que suelen no considerarse susceptibles de una explicación racional, y son condenados a la pura irracionalidad. Particularmente los hechos morales, o sea esto que Spinoza condensará como “las pasiones y las acciones” de los hombres, habían sido, en efecto, considerados como el sector de la existencia que escapa a toda comprensión, a todo entendimiento. Resultaba entonces que lo medular para nuestra propia vida era precisamente concebido como la zona oscura, inabordable, inexplicable, a la cual la ciencia y la razón no tenían acceso. El hombre podía interpretarlo todo, conocerlo todo, incluso dominarlo todo, menos a sí mismo. Lo primordial de su ser, que son sus propios actos, quedaba marginado, fuera de su alcance. Lo

propiamente humano sería el universo manejado por cualquier fuerza ajena al hombre y ajena a su comprensión.

Y por mucho que resulte insostenible la idea de "ciencia" y de "razón" éticas como las entiende el racionalismo moderno y, con él, Spinoza, y que incluso sea tan cuestionable el afán de una racionalización completa de la existencia, parece indudable que el proyecto de hacer inteligible y tornar luminoso el mundo moral y de darle a éste un fundamento inmanente, es un proyecto que confiere permanente validez a la filosofía de Spinoza.

§ 2. LA INVALIDACIÓN DEL "IMPERIO" DE LA LIBERTAD

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos [afecciones] y la conducta humana, no parecen haberse ocupado de cosas que siguen las leyes de la Naturaleza común, sino de cosas que están fuera de la naturaleza [*extra natura*]. Se diría, incluso, que conciben al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio [*imperium in imperio*]. . . A éstos les parecerá sorprendente el hecho de que me empeñe en tratar los vicios y necesidades [*ineptias*] de los hombres en forma geométrica y quiera demostrar mediante un argumento sólido todo aquello que proclaman que repugna a la razón y que es vacuo, absurdo y espantoso [vano, absurdo y digno de horror: *quae rationi repugnare, quaque vana, absurda et horrenda*]. . . consideraré (por tanto) las acciones y los apetitos humanos exactamente como si fuera cuestión de líneas, planos o cuerpos [*si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*].¹

En este memorable pasaje se halla condensado el que sería, en efecto, el propósito central de la *Ethica* de Spinoza: *naturalizar*

1 Baruj Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*; texto latino con notas de G. Gentile, G. Laterza e figli, Bari, 1915; Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977 (Nuestros Clásicos), traducción de J. Gaos, Tercera Parte, Prefacio, p. 132-133. Citamos en general la traducción de Gaos, cotejada con el texto latino, añadiendo entre corchetes conceptos latinos y algunas alternativas de traducción. Otras traducciones al español consultadas: A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1957. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

y racionalizar la vida humana, oponiéndose así a una tradición que veía en el reino de “las acciones” y “las pasiones de los hombres” algo extranatural o antinatural, contrario o ajeno en todo caso a la *comprensión racional*.

En concordancia con las voces de su tiempo que, tanto en el orden de la ciencia como en el de la existencia, proclaman la reconciliación con el mundo natural, Spinoza piensa no sólo que la naturaleza “está escrita en números” y que tiene en sí una racionalidad causal, matemática y perfecta, sino que *todo es susceptible de una demostración en el orden geométrico, incluyendo la ética misma*.

La naturaleza en general pierde en el racionalismo moderno esa especie de carácter *demoníaco* que llegó algún día a tener. En Spinoza adquiere, incluso, un *status divino*: dentro de su concepción panteísta, Dios es la única sustancia que existe, poseedora en su perfección de infinitos atributos, de los cuales los conocidos por el hombre son el pensamiento (la espiritualidad) y la extensión (la espacialidad, la corporeidad). Dios no es sólo pensamiento, como creía Descartes, sino también extensión, según declara la revolucionaria y “herética” teología spinoziana. Lo cual significa que la divinidad está en la naturaleza corpórea tanto como lo está en el pensamiento mismo. Y al contrario, la naturaleza es atributo divino; es divina ella misma. Todo es Dios y Dios es todo (*pan-teos*).

Y si la extensión y el pensamiento han quedado unificados en esta premisa fundamental, si el panteísmo intenta resolver, en esencial unidad, los dualismos tajantes entre espíritu y materia, infinito y finitud, absoluto y relativo, eternidad y temporalidad, se entiende que, con mayor razón, el hombre, con todas sus afecciones, no puede constituir una realidad *sui generis*, fuera de la naturaleza. *Si Dios mismo no es extra-natura, menos aún puede serlo el hombre: éste no constituye “un imperio en otro imperio”*.

Pero el monismo naturalista trae consigo, junto con la posibilidad de que las afecciones humanas puedan ser tratadas y demostradas exactamente igual que si fuesen líneas, cuerpos y superficies (*ordine geometrico*) que *quede consecuentemente cuestionada la libertad*:

Los hombres se engañan en el hecho de que se creen libres...²

En la mente [en el alma] no hay ninguna voluntad absoluta o libre; sino que la mente [el alma] es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.³

La libertad no parece tener cabida dentro de un orden de absoluta y necesaria causalidad, o sea cuando, como asegura Spinoza:

Todo lo de la Naturaleza procede con cierta necesidad eterna y una suma perfección.⁴

Es cierto que —como se ha señalado—, e independientemente de Spinoza, no hay propiamente libertad, si por ésta se entiende (como suele entenderse) actuar *sin causa* y sin razón; si la acción libre se concibe precisamente como la posibilidad humana de actuar con independencia de las causas determinantes. O sea, como ha sido concebida la libertad después de Spinoza, sobre todo por Kant o por Sartre; por Kant, como "la facultad de iniciar por sí misma (*sponte*) la serie de los propios efectos... sin que tenga necesidad de otra causa que termine tal comienzo";⁵ como *causa sui*: espontaneidad absoluta "que no recibe otra determinación que de sí misma".⁶ Y por Sartre, propuesta como *absoluta indeterminación*, como una propiedad "entera e incondicionada", antinatural, injustificable y absurda.⁷ La idea existencialista de la libertad se da, ciertamente, como exacta *contrapartida* en los términos mismos en que la caracterizó Spinoza. El existencialismo no se detiene en afirmar la irreductibilidad de lo humano, asumiendo preci-

2 Segunda Parte, Proposición XXXV, Escolio, p. 102.

3 Segunda Parte, Proposición XLVIII, p. 118.

4 Primera Parte, Apéndice, p. 50.

5 E. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, 53. *Vid supra*, Introducción, 1.

6 *Crítica de la razón práctica*, I, Libro 1, Cap. III, Esclarecimiento crítico.

7 *Vid infra*, cap. IX: Sartre.

samente el carácter extranatural, contrario a la razón, “vano, absurdo y digno de horror” de la libertad absoluta.

Lejos de los términos spinozianos, en cambio, o más bien como algo imposible de concebir dentro del racionalismo de Spinoza, estaría la idea kantiana de la libertad; pues ésta se halla *fuera de la naturaleza y fuera de la causalidad natural* y, no obstante, es *racional* (y es “causa” no natural): está en el orden de la razón práctica, la cual es, incluso para el propio Kant, la forma suprema de la razón.

Dentro del racionalismo de Spinoza rige en cambio la más irrestricta identidad entre “causa”, “razón” y “naturaleza”. *Causa sive ratio*: causa es lo mismo que razón, razón es lo mismo que causa. Y a la vez: causa es lo mismo que causalidad *necesaria o determinismo*.

Y dentro de éste se entiende que las mismas causas producen los mismos efectos, mediante enlaces uniformes, predeterminables y necesarios. Lo cual hace intrínsecamente *incompatible la libertad con la racionalidad y con la naturaleza* y su régimen causal. Se entiende, así, que afirmar, como hace Spinoza, la condición racional y natural de la vida humana implique el cuestionamiento de la libertad.

Pero ¿puede realmente explicarse el hombre (y todo lo humano) dentro de una concepción estrictamente monista y determinista? ¿Puede haber ética en un universo regido por leyes de pura causalidad necesaria? ¿No es una *contradictio in terminis* hablar de “ética” “determinista”? ¿Y cómo se explica dentro de un orden perfecto la presencia universal de la *imperfección* humana, particularmente de la *irracionalidad*, la *destructividad* y la *maldad* del hombre, que parecen ser incluso los rasgos más inextirpables de su condición? ¿Puede haber ética *ordine geometrico demonstrata*? ¿Logró realmente Spinoza su proyecto de una ética estrictamente determinista que elimine todo factor de libertad?

Precisamente la *Ethica* de Spinoza oscila en esta alternativa: *si hay ética, no hay determinismo absoluto*; se restringe la determinación y ésta ya no resulta incompatible con la libertad; la causalidad deja de ser absolutamente necesaria (que es lo que implica un determinismo consecuente). O bien, como garantía

de perfección racional y de verdad absoluta, se insiste en un *riguroso determinismo* y, entonces, *se torna imposible la ética*: ésta se desvanece en proporción directa a la consolidación del determinismo. Ambas posibilidades parecen estar presentes en la *Ethica* spinoziana, generando sus tensiones y contradicciones internas. Sin embargo, *hay ética*, y esto significa que hay de un modo u otro restricción del determinismo y conjugación de éste con la libertad. La *Ethica* de Spinoza da testimonio, expreso o implícito, de que ella se instaure, de un modo u otro, sobre *diversos sentidos de la libertad*.

§ 3. ÉTICA Y LIBERTAD: LA ALTERNATIVA ENTRE “BUENA” O “MALA” PASIÓN

Por una parte, en efecto, Spinoza habla de “buenas” y “malas” pasiones: el gozo, la alegría, el placer, el amor, la seguridad, la esperanza, etc., son buenas pasiones; y la tristeza, la melancolía, el dolor, el odio, la inseguridad, la desesperación, son malas:

Por *alegría* [o gozo: *laetitia*] entenderé... *la pasión por la que pasa la mente [el alma] a una mayor perfección*. Por *tristeza* [*tristitia*], en cambio, *la pasión por la que pasa a una menor perfección*.⁸

Pero unas y otras pasiones, ya deriven de la alegría, ya de la tristeza, son para Spinoza racionales, en tanto que expresan, en definitiva, la pertenencia del hombre a la naturaleza: su inclusión en el orden causal universal por el cual es afectado, necesariamente, por todo lo externo. Sólo que las afecciones pueden favorecer o no favorecer al *ser* del hombre. Lo fundamental es que hay en éste (como en todo lo que existe, según Spinoza) una tendencia originaria, una especie de *élan vital*, un esfuerzo o impulso esencial (*conatus*) a perseverar en el ser. El gran axioma es que:

Cada cosa, en cuanto está en ella [en cuanto es en sí], se esfuerza por perseverar en su ser.⁹

⁸ Tercera Parte, Proposición XI, Escolio, pp. 144-145.

⁹ Tercera Parte, Proposición VI, p. 142.

El deseo [*cupiditas*] es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser.¹⁰

En contraste con aquellos que pudieran ver en la condición humana alguna tendencia originaria a la destrucción o a la muerte (con Freud, por ejemplo, a pesar de lo mucho que éste hereda de Spinoza) el optimismo racionalista obliga a sostener que la muerte es externa o extrínseca. Así, mientras Spinoza declara:

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa.¹¹

Freud, en cambio habrá de asegurar:

Lo viviente muere por fundamentos *internos*... la meta de toda vida es la muerte.¹²

Las buenas pasiones son para Spinoza aquellas que favorecen el *conatus* primordial de la vida, tendiente a su expansión y a su perfeccionamiento: al gozo o la alegría y todos sus derivados. Por el contrario, la mala pasión contraviene el ímpetu de ser:

Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, cuanto lleva a ella, principalmente aquello que satisface un deseo [anhelo, intento: [*conatus*], cualquiera que sea. Por *mal* entiendo todo género de tristeza, principalmente aquello que frustra un deseo.¹³

Pero es necesario advertir que la sola existencia de la mala pasión bien pudiera ser un signo inequívoco del quebranto en la supuesta perfección humana; pues ¿cómo se explican, en verdad, la tristeza, el sufrimiento, el miedo, el odio, la muerte, en un reino donde todo lo que es tiende a perseverar en el ser y en un orden sometido a la más necesaria y divina racionalidad?

10 Cuarta Parte, Proposición XVIII, Demostración, p. 245.

11 Tercera Parte, Proposición IV, p. 141.

12 S. Freud, *Más allá del principio del placer*, *Obras Completas*, Vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948; pp. 1104-5. Cf. Juliana González, *El malestar en la moral*..., ed. cit., cap. VI.

13 Tercera Parte, Proposición XXXIX, Escolio, p. 175.

El hecho mismo de que haya *diferencia* o contraste entre *buenas* y *malas* pasiones es testimonio evidente de la condición ética del hombre (fundada en la libertad). Pues en un sistema rigurosamente determinista no caben distinciones cualitativas: todo es literalmente *in-diferente*, descualificado, neutro, precisamente por ser necesario. La diferencia entre *buenas* y *malas* pasión implica la negación del régimen causal *perfecto*. O más bien, revela la existencia de la *imperfección* y, en definitiva, el carácter *posible y contingente* (no necesario) de la determinación. La diversidad implica alternativas distintas de posibles enlaces causales, diferentes y contrarios: unos buenos, otros malos; unos favorables a la naturaleza esencial, otros contrarios a ella; unos de vida, otros de muerte. *Estamos en un orden de contingencia y no de necesidad*: de lo que es, pero puede no ser; de lo que es así, pero puede ser de otro modo. Y a esta *contingencia* corresponde, precisamente, la *libertad*.

Por otra parte, la diferencia no sólo existe, según el propio Spinoza, entre buenas y malas pasiones, sino entre *pasiones* en general y *acciones*; entre la vida *pasiva* que es afectada por el exterior (que "responde" o "reacciona" pasiva o pasionalmente a las determinaciones externas) y la vida *activa* que, por el contrario, es *causa* ella misma y no sólo efecto; ésta es la vida que obra conforme con la razón y produce su propio movimiento (de dentro hacia fuera y no de afuera hacia dentro, como en la pasión) y que no es otra cosa, a la postre, que la expansión y el cumplimiento mismo del *conatus*:

Además de la alegría y el deseo, que son pasiones, se dan otros afectos [afecciones] de alegría y deseo que se relacionan con nosotros en cuanto actuamos [somos activos].¹⁴

Como la razón no pide nada contra la Naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, busque su utilidad, lo que en realidad de verdad es útil, y apetezca todo aquello que lleva al hombre en realidad de verdad a mayor perfección, y que de manera absoluta se esfuerce por conservar su ser en cuanto dependa de él.¹⁵

14 Tercera Parte, Proposición LVIII, pp. 197-198.

15 Cuarta Parte, Proposición XVIII, Escolio, pp. 245-46.

Por eso, la melancolía, el odio, la tristeza misma, no son nunca *acciones*, y por eso también las acciones coinciden con las *buenas pasiones*:

Ningún afecto de tristeza puede relacionarse con la mente [el alma] en cuanto actúa [es activa]; sino que sólo los afectos de alegría y deseo.¹⁶

Y precisamente, la diferencia entre pasiones y acciones, entre pasividad y actividad es, en términos mismos de Spinoza, la diferencia esencial entre lo que él conceptúa como *esclavitud* y como *libertad*:

... fácilmente veremos en qué se diferencia el hombre llevado por el solo afecto u opinión, del hombre llevado por la razón. Aquél, en efecto, hace, quiera o no quiera, lo que más ignora; éste, en cambio, a nadie complace como no sea a sí mismo y sólo hace lo que sabe que en la vida es primero y que por ello desea más, en consecuencia, a aquél lo llamo siervo y a éste libre.¹⁷

*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida.*¹⁸

La "libertad" verdadera consistiría entonces, para Spinoza, no en actuar gratuitamente, sin causa ni razón, sino al contrario: en actuar conforme con la naturaleza *necesaria* del hombre; en obedecer al conato predeterminado de perseverar en el ser, actuando en conformidad con "las ideas claras y distintas" que muestran la racionalidad universal; y en conformidad con las verdades eternas y necesarias de todo cuanto existe (*sub specie aeternitate*, dice Spinoza). La *libertad* no sería sino el *cumplimiento* con la necesidad propia y absoluta del ser.

En este sentido, puede decirse que el cambio entre la vida pasional y la vida activa y "libre" no es realmente sino el cambio de una esclavitud o servidumbre por otra: dejar de obedecer a los determinismos externos (pasión) para *someterse* a los internos, absolutamente más determinantes (acción). La libertad

16 Tercera Parte, Proposición LIX, Demostración, p. 199.

17 Cuarta Parte, Proposición LXVI, Escolio, p. 297.

18 Cuarta Parte, Proposición LXVII, p. 297.

sería, entonces, como la mera expresión de una naturaleza fija, predeterminada e inalterable, necesaria y no libre o posible ella misma. Pues Spinoza no ve que la acción libre pueda recaer sobre la propia naturaleza y transformarla: que la libertad introduzca novedades, cambios verdaderos; que sea productora y creadora; que explique la condición *cultural, histórica* y propiamente ética del hombre.

Pero, en otro sentido, no puede considerarse que sean indiferentes la vida “activa” y la “pasiva”, ni que el cambio de una por otra no implique de algún modo la libertad. Ésta es, expresa o implícitamente, la condición de la actividad ética, aunque ella se conciba de modo restringido y se realice en conformidad con una presunta naturaleza o esencia necesaria e inalterable.

Pudiera decirse, incluso, que la paradoja es doble, pues no sólo se manifiesta en que la libertad consiste en la necesidad, sino que ésta, a su vez, remite a la libertad; en que *la naturaleza “necesaria” del hombre* (su conato racional de pervivir) no es en realidad absolutamente “necesaria”: no se cumple forzosamente, de manera espontánea y automática como una necesidad o un instinto natural. Por el contrario, *es adquisición libre (posible y contingente) nacida de la elección y de la efectiva actividad humana, que puede darse o no darse*. El *conatus* es ciertamente mero “conato” en el sentido de pura “tendencia”, posibilidad y potencialidad: *esfuerzo*, lucha y conquista de la libertad. No es propiamente fuerza o ímpetu espontáneo que se realice con natural y universal facilidad. Y así parece reconocerlo el propio Spinoza cuando dice:

*Si los hombres nacieran libres, no formarían concepto alguno de lo bueno y lo malo, en tanto fueran libres.*¹⁹

El conato, para el hombre, es en efecto potencia, es apetito y deseo, es literal *empeño* que requiere lucha, “trabajo”, arte y artificio humano; es producto *cultural* y no natural, es moral y libre, no espontáneo y necesario. Incluso, para el propio Spinoza, la vida activa de verdadera libertad es algo muy difícil de alcanzar. Así lo reconoce al final de su *Ethica* en un pasaje

19 Cuarta Parte, Proposición LXVIII, p. 298.

revelador, que deja muy lejos los esquemas de la perfección determinista.

Si la vía que he mostrado (a la vida sabia), parece demasiado ardua, a pesar de todo puede emprenderse. Y en verdad que debe ser arduo lo que se encuentra tan rara vez. Pues ¿cómo sería posible, si estuviera a nuestro alcance la salvación y si pudiera encontrarse sin mayor esfuerzo, que casi todos la descuiden? Pero todo lo excelente es tan difícil como raro.²⁰

Más allá de su reconocimiento expreso, la libertad está presente en el sistema spinoziano de diversas maneras, mostrando la *inconsistencia del determinismo*. El hombre *puede (y debe)* gobernar sus pasiones; ha de cambiar tristeza por alegría, fomentar los determinismos vitales y combatir los que inhiben el ímpetu de la existencia; debe generar una vida activa y racional.

Así, pues, cuanto más *nos esforzamos* por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por tender menos [*no depender*] de la esperanza, *librarnos* del miedo, *mandar* [dominar] dentro de lo posible, en la fortuna, y *dirigir* nuestras acciones por el consejo cierto de la razón.²¹

Todas estas acciones: “*esforzarse*”, “*no depender*”, “*librarse*”, “*dominar*”, “*dirigir*”, “*estimular*”, “*luchar en contra*”, “*cambiar unos condicionamientos por otros*”, *son la libertad*; el poder humano de intervenir en los enlaces causales, conforme con su designio, y transformar, así, la naturaleza externa e interna. Es cierto que la libertad no es absoluta ni es incausada, ni es tampoco contra o extra-natura; pero *la naturaleza para el hombre* (la suya y la ajena) *no es un régimen causal cerrado, necesario y uniforme, inalterable, perfecto y divino*. Por eso hay historia, hay cultura y hay ética.

20 Quinta Parte, Proposición XLIII, Escolio, p. 360.

21 Cuarta Parte, Proposición XLVII, Escolio, p. 278.

§ 4. ÉTICA Y LIBERTAD: LA ALTERNATIVA ENTRE
“ACCIONES” O “PASIONES”

Más allá de los inmensos esfuerzos que hace el pensamiento humano por estrechar entre sus redes a la realidad, más allá de sus afanes de dominio racionalista y de exactitud absoluta, los hechos mismos, con su riqueza cualitativa, su movimiento y su propia vida, rebasan y desmienten los “sistemas” y hablan por sí mismos. La fluidez libre de la actividad humana desborda, en efecto, los rígidos y limitados márgenes del esquema determinista y del orden geométrico con los que Spinoza quiso racionalizar la ética. Ésta sólo es posible en el orden de lo innecesario, de lo cambiante, de lo imperfecto, del bien y del mal; de lo *humano*, no de lo divino; de la libertad, en suma. La ética se hace visible sólo en la medida en el que el mundo recobra su sentido propiamente humano: imperfecto y perfectible, esencialmente cualitativo, siempre amenazado de irracionalidad y de nihilidad; siempre abierto y en gestación. *En un mundo geométrico no hay ética*: no hay acciones y pasiones, no hay diferencia, no hay conflicto, ni vida ni posibilidad.

Pero tampoco —es cierto— hay ética en la pura indeterminación, en el sinsentido y la vacuidad. El mundo humano es un mundo ético porque también hay en él causalidad, racionalidad, diferenciación, sentido y *conato* de perseverar en el ser. La vigencia de Spinoza no está, ciertamente, en su racionalismo determinista, pero sí en su afán de encontrar un *logos* de las afecciones humanas y de ver la libertad íntimamente conjugada con la determinación. No está en el monismo naturalista y panteísta, pero sí en la reivindicación de la naturaleza y del cuerpo humano con sus propias pasiones. No se halla tampoco en su optimismo unívoco e ilusorio, pero sí en su postulación de valores vitales, afirmativos y expansivos; en su propósito de conciliar el bien y la alegría, las acciones y las pasiones, el horizonte *natural* y el horizonte *moral* de la vida humana.

En la antípoda más extrema del pesimismo hobbesiano que proclamó el *homo hominis lupus*, se situaría la deificación y glorificación spinoziana de la naturaleza y del hombre mismo. Pero, frente al propio Spinoza, y su implícito *homo deus*, la ética

contemporánea se asienta en la más segura y fecunda esperanza de que, ni *lupus* ni *deus* —como señala Fernando Savater— sino: *homo hominis homo*.²² Spinoza, no obstante, es un aporte decisivo en esta posibilidad de una ética fundada en la propia condición *humana*.

²² *Invitación a la ética*, ed. cit., p. 38.

CAPÍTULO V
DIALÉCTICA Y ETICIDAD*
HEGEL

Ningún porvenir renegará de Hegel
E. BLOCH, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*

§ 1. MORALIDAD E INTERIORIDAD

En contraste con el carácter meramente externo, objetivo, del orden del Derecho, Hegel reconoce que la *Moralidad* (*Moralität*) se define por ser la dimensión *interior* y radicalmente individual del espíritu. Pero, según él, la interioridad propiamente dicha no existe en la antigüedad clásica; comienza con el cristianismo y culmina en la época moderna, particularmente en la conciencia moral de Kant o Fichte.

La subjetividad infinita de la libertad *para sí* constituye el principio del punto de vista moral.¹

* Publicado en la revista *Investigación humanística*, Año IV, Núm. 4, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1988.

1 *Filosofía del derecho*, 104.

Se utilizan aquí las siguientes ediciones y abreviaturas:

FE: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces y R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

FD: G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. Eduardo Vázquez, Universidad Central de Venezuela, Edic. de la Biblioteca, Caracas, 1976.

EJ: G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, trad. Z. Szankay y J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

LFH: G. W. F. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. J.

Es cierto que “la ciudad antigua” logra la perfección del “reino ético” de la “Bella Totalidad”, donde el singular y el universal no se oponen más, según Hegel, pero se trata sólo de la unidad *inmediata* del hombre singular con la *polis*, en la que no se ha producido aún el desgajamiento del sujeto respecto de la totalidad; no ha acontecido el repliegue reflexivo de la autoconciencia sobre sí misma con la consecuente pérdida (negación) de todo mundo externo objetivo y de todo ser subsistente; éste es, sobre todo, el proceso moderno de encuentro del espíritu en su propia, íntima y desgarrada subjetividad:

La certeza moral es este profundísimo aislamiento interno consigo mismo, donde ha desaparecido todo lo externo... este retrotraimiento completo en sí mismo (*in sich*).²

La conciencia de sí es la conciencia desdichada que ha perdido la substancia.³

Hegel reconoce, sin duda, la significación irreversible de la ética kantiana, la cual pone en *el sujeto*, en la pureza de su intención y de su voluntad, en la autodeterminación y la autarquía —en la libertad, en suma—, lo esencial y definitorio de la moralidad.

...el conocimiento de la voluntad ha adquirido sólo gracias a la filosofía kantiana su fundamento firme y su punto de partida por el pensamiento de su infinita autonomía...⁴

Y en este sentido Hegel reconoce también que,

...la certeza moral... es un santuario, el cual sería un sacrilegio violar.⁵

Gibelin, J. Vrin, París, 1963.

Hypp: Jean Hyppolite, *Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 2 Vols., Aubier, Editions Montaigne, París, 1967.

2 FD, 136, Adición, p. 166.

3 Hypp., II, p. 340.

4 FD, 135, Observación, p. 165.

5 FD, 137, Observación, p. 167.

Pero en Kant —y en general en la “figura” de la moralidad— se expresa un polo unilateral que no se puede mantener, que está internamente lleno de incongruencias y contrasentidos, según hace ver Hegel. El estadio de la moralidad se tiene que superar, superando precisamente las dicotomías, las oposiciones, las antinomias y las inconsistencias que se hallan en la ética kantiana.

Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues él es el verdadero material para esa realización. Pero... de esta unilateralidad de la mera subjetividad tiene que liberarse la voluntad.⁶

Particularmente —como lo destaca la crítica hegeliana—, se trata de superar las oposiciones entre la *interioridad* y la *exterioridad*, entre *conciencia* y *acción* (realización) y entre *libertad* y *naturaleza* en general (dualismos que se producen tanto en el ser mismo del sujeto como en sus relaciones con los otros y con el mundo).

Desde luego, la moral kantiana busca en esencia *unir* lo singular y lo universal (no implican otra cosa la pureza del deber, el imperativo categórico, etc.). Pero precisamente, como ve Hegel, Kant fracasa en el propósito. El deber formal, vaciado de contenido, no es sino pura universalidad abstracta:

... un formalismo vacío... una retórica de querer el *deber* por el *deber*.⁷

Kant mismo —subraya Hegel— *postula* (precisamente como mero “postulado”) la necesidad de la unidad de los opuestos. Pero ésta sólo se realiza en “el Legislador divino” (sólo Dios reúne naturaleza y moralidad), de tal modo que dicha unidad queda fuera del hombre; lo cual contradice entonces el carácter interno y autónomo que Kant adjudica a la moralidad. De hecho, los dualismos de ésta revelan una paradójica exterioridad (extrañeza) dentro de la interioridad misma de la conciencia moral.

6 FD, 107, Adición, p. 144.

7 FD, 135, Observación, p. 165.

En sus trabajos de juventud, Hegel oponía al *deber*, la *virtud*. Veía en la religión judía una brecha insalvable entre Jehová (la Ley) y los hombres que le obedecen, como una imposición externa a ellos. Cristo, en cambio, vendría a representar, según Hegel, la superación del abismo, de modo que la Ley dejaba de ser mero mandamiento externo y adquiriría interioridad y espontaneidad. Así escribe en *El espíritu del cristianismo*:

... todo mandamiento sólo es capaz de expresar un deber, puesto que es universal; su insuficiencia se descubre de inmediato al no expresar un ser. Jesús opone a un mandamiento del tipo "no matarás", una virtud: disposición del amor hacia los hombres. Ésta no sólo hace superfluo aquel mandamiento en cuanto a su forma, eliminando la oposición de la misma en cuanto algo que manda contra algo diferente que se resiste...⁸

Hegel, desde luego, concede a Kant y a las concepciones morales, que la vida ética sólo se obtiene en una lucha contra la naturaleza y en la trascendencia de ésta. Pero eso no implica aceptar el dualismo, la insalvable escisión entre la Ley moral y las "inclinaciones patológicas" de la naturaleza, como las llama Kant. Lo natural en sí mismo es "ingenuo" —dice Hegel—, "ni bueno ni malo". Sólo desde la libertad y la voluntad se percibe como "no libre" y sólo desde éstas, por tanto, se juzga como algo "malo".

Cabe recordar que, en su ética —como dijimos—, Kant no realizó justamente lo que constituye el aporte más revolucionario de su refundamentación del conocimiento científico, cifrado en esencia en la famosa superación de "los puros conceptos sin intuiciones" (que son "vacíos") y las "puras intuiciones" sin conceptos (que son "ciegas"). Pero la naturaleza vital, corporal, pasional y "fenoménica" del orden ético es moralmente "ciega" en Kant, tanto como es "vacío" el polo escindido del puro deber y la pura Ley, vaciada de todo contenido. *La síntesis ética fundamentada además como síntesis dialéctica, será el paso decisivo que Hegel dará, en este campo, respecto de Kant.* Para Hegel "la belleza moral" sin "vitalidad" e "individualidad" es

⁸ EJ, p. 311.

un concepto muerto y vacío, aunque tampoco puede faltarle la Ley y la universalidad.

En Hegel, en efecto, no cabe el dualismo tajante que Kant abre entre naturaleza y moralidad:

Que el hombre sea un ser viviente no es sin embargo accidental, sino conforme a la razón... Sólo la elevación de lo *encontrado* a algo *creado desde sí mismo* da el círculo supremo de lo bueno...⁹

Y ya desde la obra de juventud Hegel escribía:

La concordancia entre la inclinación y la ley es tal, que ley e inclinación no se distinguen... la ley... cesa de ser algo opuesto a la inclinación y la inclinación cesa de ser algo particular, algo opuesto a la ley.¹⁰

Aunque, en definitiva, el fracaso y el contrasentido de la moralidad kantiana se cifrarían, de acuerdo con la crítica hegeliana, en la fractura, en la brecha que hay entre *la intencionalidad* pura (del puro deber) y *la acción* moral misma: en la realización efectiva de la Ley y el bien. Para que la acción moral exista es necesario que ella se dé a sí misma una forma sensible, que devenga a su vez un impulso.¹¹

Ser libre no es nada, devenir libre es todo.¹²

El sujeto moral kantiano, en cambio, no actúa, no realiza; para ello requiere de su cuerpo, de sus inclinaciones, de su *exterioridad* y de sus pasiones mismas.

*Nada grande se hace sin pasión.*¹³

9 FD, 123, Adición, p. 156. El subrayado es nuestro.

10 EJ, p. 310-311.

11 Hypp., II, p. 471.

12 *Idem*, p. 455.

13 LFH, Introd., p. 31. Cf. Fernando Salmerón, "Razón y pasiones en Hegel", *Diánoia, Anuario de filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.

Se debe querer lo grande, pero se tiene que poder realizar lo grande: de otro modo es un querer nulo. Los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han reverdecido.¹⁴

Conforme con la dialéctica hegeliana, en la esencia misma del espíritu está su movimiento y, con él, su alienación (su “ser-otro” de sí), en el sentido de objetivación y exteriorización activas. Sólo en sus actos, en su acción efectiva, materializada, hecha obra manifiesta, sólo en su expresión, el espíritu existe realmente. En este sentido el hombre es su acción, su *trabajo*. El *ser* es el *hacer*.

Lo que el sujeto es, es la serie de sus acciones.¹⁵

... la voluntad es sólo aquello en lo que ella se pone: ella no es buena de suyo, sino que puede llegar a ser lo que es, sólo mediante su trabajo.¹⁶

§ 2. LA SÍNTESIS DE LA ETICIDAD

Se hace necesaria, pues, la verdadera superación dialéctica del encierro, la vacuidad y la impotencia de la moralidad kantiana; y son notables para este propósito algunos de los recorridos dialécticos que sigue Hegel (particularmente en su *Fenomenología...* y en su *Filosofía del derecho*) tras de los cuales se llegará a la síntesis genuina y a la verdadera realización de la vida ética.

Por una parte, en estos desarrollos aparece la figura de “la buena conciencia” que es caracterizada como la conciencia actuante o activa; aquella que, en la certidumbre o en la convicción (a diferencia del puro deber kantiano) encuentra reunidos el *saber* y el *hacer*. Pero esta figura, a su vez, conlleva su propio límite y negación. La acción subjetiva, o nacida de la pura subjetividad moral de la convicción, no se libra de la posible arbitrariedad ni de la particularidad misma en que la

¹⁴ FD, 124, Adición, p. 157.

¹⁵ FD, 124, p. 156.

¹⁶ FD, 131, Adición, p. 162. El subrayado es nuestro.

acción como tal consiste. Aquí resalta Hegel un hecho esencial: el carácter siempre *finito* de toda acción y, por ende, su mal, su “pecado”, su “culpa”.

Y por otra parte, surge correlativamente a la “buena conciencia”, la figura del “alma bella” que, a su vez, representará el intento de conciliar otra de las escisiones kantianas, no por la vía de la acción, sino al contrario: unificando en el interior mismo del alma el *deber* y el *sentir* espontáneo, pero sin actuar, sin comprometerse ni caer en la impureza y el “pecado” de la acción. El “alma bella” es en realidad, según la caracteriza el propio Hegel, la figura más pobre de la conciencia. El análisis que de ella hace, constituye una de las críticas más penetrantes y trascendentes a esta otra forma de moralismo; crítica que anticipa, ciertamente, muchas de las denuncias y desenmascaramientos de la falsa moral que se realizan en la época contemporánea, desde Nietzsche y Freud principalmente. Replegada en sí misma, en la pureza de su interioridad, al “alma bella”, dice Hegel,

... le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser... para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad... y [rehúsa] confiarse a la diferencia absoluta... arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire... se ve desgarrada hasta la locura...¹⁷

[El alma bella] se extingue en la vanidad de toda objetividad... en la irrealidad de sí misma.¹⁸

Asimismo, el “alma bella”, que no actúa, es la conciencia *juzgante* que sólo ve el mal, la singularidad de la acción, lo bajo y lo vil. Y como dice Hyppolite, Hegel descubre en el enjuiciamiento moral del alma bella,

... la hipocresía y la bajeza que se disimulan bajo el velo de la virtud. Este juicio de la acción de los otros habla en lugar de obrar

¹⁷ FE, p. 384 y 390.

¹⁸ FD, 140, p. 180.

e interpreta siempre la acción como el mal, en lugar de descubrir su universalidad posible.¹⁹

La “buena conciencia” y el “alma bella” constituyen, así, una polaridad excluyente. A cada una le falta lo que la otra tiene. La “buena conciencia” desemboca en el reconocimiento del pecado inherente a su acción y en la necesidad de “confesarse”, de ser reconocida por el otro (al igual que en la dialéctica del amo y el esclavo) y, en especial, de ser *perdonada* por el otro. El lenguaje, la palabra, justamente, será la clave para objetivar y tornar universal su propia certidumbre moral y dar sentido comunitario a la acción.

Pero sólo cuando se trasciende el “corazón duro” del “alma bella” que se niega a perdonar, se logra el *reconocimiento* moral interhumano, precisamente como el perdón de los pecados y la reconciliación. Cuando cada conciencia sale de sí, se pierde a sí misma y logra ver al otro, superando la parcialidad del juicio moral. Entramos así a la genuina *síntesis* en que se integra el singular y el universal, el yo y el tú, el deber y la felicidad que, en la *Fenomenología del espíritu*, da paso al “saber absoluto” y en la *Filosofía del derecho* a lo que Hegel llama, precisamente *la eticidad*.

Esta oposición [entre un yo y otro] es más bien ella misma la... *igualdad* del yo = yo; y cada yo *para sí* se supera en él mismo... es el yo *real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario*... el sí de la reconciliación en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto, es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo...²⁰

Tan esenciales como son, en el ámbito de la ética, la individualidad y la interioridad, lo son la universalidad y la realización activa, objetiva y comunitaria del bien moral; unas y otras son, de hecho, notas constitutivas de lo ético como tal. Y lo esencial, en definitiva, es *la síntesis dialéctica en que la eticidad consiste*:

¹⁹ Hypp., p. 508.

²⁰ FE, p. 392.

El Espíritu no es nada individual, sino *unidad de lo individual y de lo universal*.²¹

La opinión de que se excluirían entre sí en la voluntad las finalidades objetivas y subjetivas [es] una afirmación vacía del entendimiento abstracto.²²

A diferencia de la *moralidad* (*Moralität*), la *eticidad* (*Sittlichkeit*) incorpora dialécticamente la dimensión interior del sujeto y se expresa en manifestaciones reales. Implica una universalidad concreta, no puramente formal, hecha de leyes o normas objetivas y determinadas, y de instituciones sociales que dan un contenido concreto a la acción ética y a la efectiva realización del deber.

La *eticidad* es, en efecto, para Hegel *la síntesis esencial donde logran reconciliarse la interioridad moral y la objetividad de la Ley, el deber kantiano y las "inclinaciones" de la naturaleza, la conciencia y la acción, el "yo" y el "nosotros"*.

[El reino de la ética] no es, en efecto, otra cosa que la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de los individuos.²³

La eticidad representa, asimismo, la conciliación absoluta entre el individuo y la comunidad o *el Estado*, como lo precisará Hegel. En el Estado, el sujeto encuentra su propio cumplimiento singular porque el Estado hegeliano es concebido como la comunidad viva que incorpora y supera dialécticamente las vidas individuales. Es la manifestación concreta del "espíritu del pueblo", donde se realizan plenamente todas las conciliaciones y donde tiene sentido (y es realmente efectiva) la vida ética:

El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta... y la autoconciencia del individuo [encuentra en el Estado] su esencia y finalidad... su libertad substancial.²⁴

21 FD, 156, Adición, p.192. El subrayado es nuestro.

22 FD, 124.

23 FE, p. 209.

24 FD, 257, p. 257.

El Estado... es lo racional en sí para sí. Esta unidad substancial es autofinalidad absoluta e inmóvil...²⁵

Lo decisivo, en principio, es que se trata de una síntesis superior en la cual, a diferencia del reino ético de la antigüedad, se incorporan las múltiples escisiones y desgarramientos de la autoconciencia, “el calvario de la historia” por el que atraviesa el espíritu, según Hegel, en sus progresivas muertes y resurrecciones para lograr la efectiva *realización* de la libertad.

*La eticidad es la idea de la libertad. La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia.*²⁶

Dialécticamente concebida, en fin, la vida ética no acontece ni transcurre en la intimidad cerrada y solitaria del sujeto. Es vida feliz precisamente porque, a la vez que libera y armoniza al individuo en su interior, es vida compartida, manifiesta, hecha destino común y comunicable.

§ 3. DIFICULTADES DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

La concepción hegeliana del fenómeno ético como síntesis fundamental, hace que Hegel tenga una peculiar significación en las perspectivas de la ética contemporánea, en contraste con aquellos desarrollos de la filosofía actual que —como lo hemos señalado—²⁷ desembocan en toda clase de dualismos, antítesis, polarizaciones o reductivismos verdaderamente aporéticos.

La racionalidad dialéctica abre, en cambio, unas posibilidades que a nuestro juicio son fundamentales para la ética —además de las que abre para la ontología o para la comprensión de la historia—, precisamente porque la contradicción, la negación, el dinamismo interno, la interrelación y la armonía de contrarios son fenómenos inherentes al mundo ético.

²⁵ FD, 258, p. 257.

²⁶ FD, 142, p. 185.

²⁷ *Vid supra*, Introducción.

Sin embargo, también es evidente que la dialéctica de Hegel ofrece sus propias aporías, debidas fundamentalmente al carácter especulativo, abstracto y absolutista que tienen, tanto el “método”, como el “sistema” hegelianos.

El devenir en cuanto tal —y todo es devenir— implica, según Hegel, el “paso” del Ser a la Nada y de la Nada al Ser. El sujeto del devenir *se niega* a sí mismo y a su vez tiene que *negar* lo otro de sí, en un movimiento de oposiciones extremas, de desagarramientos profundos y esenciales, en el que cada “momento” se determina por la negación de su opuesto. Desde luego, en Hegel siempre sobreviene el “tercer” momento de “negación de la negación”, de conciliación sintética, en el cual los contrarios revelan su unidad, incluso su “identidad” intrínseca. Y el encadenamiento mismo de cada fase es tan fuerte y de tan necesaria continuidad, que el proceso en cuanto tal asegura *la unificación y la racionalidad perfectas de todas las oposiciones*; éstas, extendidas —por así decirlo— en su currir temporal (diacrónicamente) revelan su íntima y secreta “identidad”. Ciertamente, “el absoluto” es concebido por Hegel como la síntesis perfecta, la identidad plena de los contrarios, la superación de las contradicciones, la armonía esencial que une lo diverso; lo une *en el principio* (“comienzo” y “fundamento” lógicos: “identidad del Ser puro y la Nada pura”); lo une *en la meta final* del Saber Absoluto (*telos* último de la historia, el cual racionaliza, mueve y da sentido a todo el proceso); y lo une *en el proceso mismo* (en la articulación dialéctica —necesaria— del juego de contrarios en que consiste el devenir. *El absoluto es comienzo, medio y fin, todo a la vez.*

Y desde luego, son muchos los problemas que presenta, en todos los órdenes, la dialéctica hegeliana. Por lo que respecta al campo de la ética en particular, resulta decisiva, sobre todo, la tan discutida idea hegeliana del *telos* absoluto que implica, asimismo, las ideas de “progreso” y de “necesidad” como algo intrínseco al movimiento.

Si el devenir se concibe como un proceso que se dirige a la síntesis final, y que *necesaria y progresivamente* se encamina a dicho fin (encadenándose en una secuencia lógica *forzosa*, de sucesivas “tríadas” dialécticas, cada vez más concretas y perfec-

tas por su proximidad a la meta última absoluta), es evidente que dicho devenir encuentra seriamente comprometida su significación estrictamente *ética*. Pues aparte de lo cuestionable que resulta —por muchas otras razones— la idea misma de “progreso”, necesario y lineal, es manifiesto que conlleva una significativa descualificación del presente (además de la del pasado).

Por un lado, en tanto que “medio” (y mediatización), el presente queda marcado por la transitoriedad, la provisionalidad y la postergación; pierde su validez por sí mismo y se define *en función del futuro* o el fin al que se dirige, y desde el cual cobra su sentido y su justificación. Esto va en contra de la necesidad ética de no aplazamientos y no mediatizaciones; va en contra de la responsabilidad y el valor en sí del presente, de la intensidad y plenitud de la entrega al “aquí” y al “ahora”. Desde la perspectiva del progreso necesario, ningún tiempo (salvo el final) vale en sí; todos son “medios”, y todos son el deficiente “paso” al momento que sigue.

Pero, por otro lado, el presente queda ante todo descualificado precisamente por *la necesidad* del proceso, porque, sea lo que sea, cada tiempo es lo que “tiene que” ser y lo que “debe” ser. Frente al futuro, en efecto, la imperfección actual —cualquier mal presente— se justifica por un porvenir que, de acuerdo con el progreso, será por necesidad superior y más perfecto. Como tantos críticos lo han percibido, siempre se tratará de un “mal necesario”, justificado por el bien futuro que estaría anunciando. Y frente al pasado, el presente siempre será mejor: en un estado dialéctico más perfecto —menos abstracto en términos de Hegel.

Desde las ideas de “progreso”, “necesidad histórica” y “fin absoluto” (todo ello interdependiente) no sólo la filosofía es “el búho de Minerva” que llega al ocaso “cuando la realidad ya está hecha y dispuesta” —como dice Hegel—, de modo que no tiene más papel que el de “contemplar” el mundo ya constituido; *también la acción ética sería el búho que llega al ocaso* (y con ella, toda acción individual en sentido estricto). Se cancelan en realidad la *acción* y la *opción* éticas como tales, y sólo le queda al hombre integrarse a la fase *necesaria* del proceso, sobre todo

en la perfección ética del Estado, en su “autofinalidad absoluta e inmóvil”:

Qué tiene que hacer el hombre y cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decir en una comunidad ética: no tiene que hacer en sus relaciones sino aquello que le es indicado, enunciado y conocido.²⁸

La dialéctica, irónicamente, acaba devorando a la historia y a la ética. Acaba devorando al devenir y a la libertad.

En su estudio sobre Hegel, Eugenio Trías,²⁹ por ejemplo, ha destacado un aspecto importante en la evolución de la filosofía hegeliana: el contraste que hay entre la teoría del *amor* de los escritos de juventud y la teoría de la *violencia* de la época de la *Fenomenología del espíritu*. Lo que Trías pone de relieve es el hecho de que Hegel encontró primero en el amor la síntesis y el principio de conciliación, pero que éstos fueron concebidos, precisamente, como el predominio de la unión sin conflicto, sin fisura, sin contrastes reales; de tal modo que, después, Hegel sólo encuentra en la violencia, en la negatividad, en la agresión y en la muerte el camino del reconocimiento interhumano.

La concepción hegeliana de la violencia se resiente, pues, de lo mismo que su juvenil concepción del amor. *A un amor sin violencia, falta de fuerza para cargar con toda la positividad, sucede una violencia sin amor, falta de fuerza para vivificar un proyecto de sociedad postrevolucionaria en libertad fundada en una auténtica fuerza moral.*³⁰

Precisamente porque Hegel no pensó originariamente el amor, a la vez como modo de alteridad, diferencia y conflicto, dice Trías, luego tendrá que pensar el reconocimiento del “otro” (la diferenciación) sin amor, como diferencia pura; y la nueva reconciliación se dará, tras el perdón, no ya en el orden del amor sino del “saber” (del saber absoluto).

28 FD, 150, Observación, p. 188.

29 E. Trías, *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1981.

30 *Idem*, p. 118.

Sin embargo, también pudiera ser que esta desarticulación (esta paradójica falta de integración dialéctica) no se manifiesta solamente entre una época de Hegel y otra, sino en el proceso general de la dialéctica hegeliana, en tanto que ésta propende a veces a discurrir en un orden diacrónico (en la sucesión temporal del devenir: del pasado al futuro), antes que en un orden sincrónico (en la literal co-existencia o en la simultaneidad —estructural— del presente).

Aunque se trate, en efecto, solamente de una propensión o una tendencia de la dialéctica hegeliana (cuya riqueza y complejidad desautorizan cualquier visión unívoca y simplista), parecería que la “síntesis” en general consiste en el momento de la *pura* armonía o conciliación, la pura paz, concordia e “identidad” de los contrarios; es el momento en el que parece haberse eliminado todo conflicto, todo desgarramiento o negación (y no se diga si se trata de la síntesis final en que se alcanza la conciliación *absoluta* —el Absoluto mismo es la síntesis perfecta—). Consecuentemente, la “tesis” y la “antítesis” tienden a definirse como un predominio, también *puro*, de cada contrario, como la negación recíproca de ellos, para que a su vez, tal oposición se “resuelva” y “supere” (*Aufheben*) en una reunificación superior, y así, progresiva y sucesivamente.

La cuestión es precisamente esta “sucesividad” o este rasgo predominantemente temporal o “historicista” de la dialéctica de Hegel (o que pudiera prestarse a una lectura preferentemente *diacrónica*). Pues a pesar de la conciencia hegeliana de la presencia del Todo como fundamento constante, y a pesar del carácter esencialmente unitario del proceso (de la incorporación de los distintos momentos, de la presencia virtual de unos en otros y de la totalidad en cada uno), se produce una significativa alternancia o sucesión; como si cada momento tendiera a constituirse como pura tesis o pura antítesis o pura síntesis, como *lucha sin armonía o armonía sin lucha*. (Pluralidad que se logra a costa de la unidad; totalidad que, a pesar de la conciencia dialéctica, absorbe y disuelve las individualidades).

Esto explica que cuando la dialéctica sobrevive después de Hegel, suele ocurrir, ya sea que toda posibilidad de síntesis quede relegada como utopía futura, esencialmente contrapuesta

al previo predominio de la *pura lucha* y el puro antagonismo; o bien que se invalide la síntesis, precisamente por su carácter utópico o por conllevar la idea de un fin absolutista y a-histórico, y sólo se conserve la dialéctica en su forma negativa; ella acaba por identificarse, en efecto, con el puro factor negación, conflicto, polémica y desgarramiento, el cual se cree inherente a un devenir sin consistencia y sin posible conciliación.

Pero con ello queda relegada o suprimida, de hecho, precisamente la posibilidad de la eticidad, de ese reino ético que Hegel percibió en su esencia misma como un fenómeno de *síntesis dialéctica*, aun cuando ésta hubiese sido interpretada en términos absolutistas y especulativos. No se trata, a nuestro juicio, de invalidar la síntesis ni de abandonar la dialéctica misma, sino al contrario: de recobrarla y repensarla. Para lo cual es necesario desechar y trascender el carácter especulativo, predominantemente “historicista” y absolutista de la dialéctica hegeliana, recuperando otras significaciones fundamentales que la dialéctica ha tenido y debe volver a tener.³¹

§ 4. HACIA UNA DIALÉCTICA CONCRETA

En *El sofista*, Platón había recaído por primera vez en la necesidad de lo que él llama el “parricidio”, destruyendo la supuesta validez inamovible de los principios parmenídeos de la identidad y la no contradicción del ser. Para ello Platón propone, autocríticamente, que las Ideas no son absolutas, cerradas en sí mismas y estáticas, sino que se mueven y relacionan entre sí, formando una “comunidad” (*koinonía*). Propone, de hecho, la comunidad de los cinco grandes géneros o “categorías” que son, junto con el *ser*, el *reposo* y la *mismidad*, el *movimiento* y el *no ser* de la alteridad. A la ciencia que se ocupa de estas relaciones la llama Platón, precisamente, *dialéctica* (y la cualifica como la ciencia de los hombres libres).

Sin embargo, si algo resulta insuficiente del “parricidio” platónico es que el no-ser sea recuperado solamente como *alteridad*, como relación de unos seres con otros, pero no como *alteración*

31 Cf. Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1963.

o transformación interna, como devenir o *cambio* temporal del ser mismo.³²

El núcleo del problema parece estar en que *el cambio* en general se dice en dos sentidos, ambos inseparables, los cuales constituyen, de hecho, sólo dos aspectos o “coordenadas” del mismo fenómeno; el cambio de unas cosas respecto a otras: *alteridad*, multiplicidad o pluralidad (cada cosa “no es” otra) y el cambio de cada cosa respecto de sí misma: *alteración*, transformación o devenir. *Diversidad “sincrónica”* y *diversidad “diacrónica”*, ambas en efecto indesglosables y ambas implicando dos direcciones y dos sentidos del no-ser o la negación.

La misión histórica de Hegel (el “parricidio” hegeliano) sería, en este sentido, recobrar ante todo el alcance ontológico del *devenir* y, con ello, *la racionalidad dialéctica de los contrarios*, de la negación y de la historicidad. Pero es precisamente este énfasis en el aspecto *temporal* —en el cambio como *alteración*— lo que parece desplazar o menguar de algún modo la comprensión de la otra dimensión dialéctica: la *alteridad* sincrónica. Ésta comprende, en efecto, el conflicto y la armonía que *no se ordenan en sucesión temporal, sino que coexisten al mismo tiempo*, como *presencia* simultánea, *estructural*, de la “lucha” y la “unidad”, lo cual hace que *la secuencia misma quede relativizada* (mezclada, no pura; multívoca, no unívoca) en cada momento del proceso.

En Heráclito, precisamente, parece encontrarse de manera expresa esta doble dirección (diacrónico-sincrónica) del cambio y, con éste, de la lucha y armonía de los contrarios. Heráclito habla, en efecto, del flujo del “río”, de la sucesión del día y la noche, de la vida y la muerte, de las estaciones, de la transmutación o conversión de los fenómenos en sus contrarios. Igual que Anaximandro, Heráclito piensa en el cambio como cambio temporal de todas las cosas, y en el tiempo (*chronos*), o en el devenir, como *orden* (*logos, táxin, cosmos*), como algo sujeto a medidas o racionalidad; como la legalidad o “justicia”

32 Cf. Platón, *El sofista*, 237a y 259e; asimismo, cf. Nicol, *Metafísica de la expresión*, Cap. III, *Los principios de la ciencia*, Cap. Cuarto, II, y “El absoluto negativo”, *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, Vol. II-12, México, 1968.

con que se produce la alteración de las cosas. Pero Heráclito habla también de “fuego eternamente viviente”, de que “todo es uno”, y uno es todo, de que “el agua del mar es *a la vez* pura e impura”, de que el mundo, en efecto, es “un *acople de tensiones* como el del arco o la lira”; todo lo cual parece aludir a esa *armonía-lucha* simultáneas, siempre presentes, *ambas*, en que consiste lo real: “divergiendo, coincide consigo mismo”.³³

La dialéctica heracliteana hace referencia, ciertamente, a un devenir *concreto* (no abstracto ni especulativo) que comprende, al mismo tiempo que el cambio y la permanencia *temporales*, la unidad y la multiplicidad *actuales* de la realidad visible y presente. *Harmonía* y *Pólemos* son, ambos, *constant*es en el devenir, y constituyen, a la vez que la *mismidad* de los contrarios (la unidad del todo del proceso), la *alteridad* y la *alteración* de cuanto existe. No parece, en todo caso, que la dialéctica heracliteana se pueda comprender como mera alternancia de “tiempos de lucha pura” y “tiempos de pura conciliación”, ni que la “bella armonía” que produce la lucha sea sólo sucesión temporal de los contrarios. *Pólemos* y *Harmonía*, “tensión” y “acople” son, en efecto, estructuras permanentes, literalmente in-separables; como son inseparables, de hecho, la estructura “horizontal” (*temporal*) de la contradicción, y la estructura “vertical” (*espacial*, cabe decir) de la contradicción actual. La dialéctica heracliteana comprende la unidad espacio-temporal de lo real. Como lo expresa metafóricamente Eduardo Nicol, las dos coordenadas históricas, horizontal y vertical, son análogas a las de una obra de “música sinfónica”: ésta se escribe en un orden *armónico* o simultáneo —la consonancia de los diversos instrumentos y sonidos que concuerdan en cada momento— y el orden *melódico*, sucesivo, que va gestando la duración y transformación melódicas. Los dos constituyen la música y los dos han de ser “leídos” *a la vez*.³⁴

Es cierto que esta doble y unitaria estructura no está del todo ausente en Hegel; la conciencia dialéctica como tal la implica de un modo u otro. La dialéctica, dirá Hegel, “es la uni-

33 Heráclito, B51. *Vid supra*, cap. I.

34 *Cf. Los principios de la ciencia*, Cap. cuarto, II.

dad de la unidad y la diversidad". Cualquier momento está dialécticamente unificado y contiene "el absoluto" (aunque abstractamente), a la vez que conlleva la diversidad, el conflicto y, por ende, el movimiento. Son numerosos los pasajes en que Hegel reitera el hecho dialéctico de que la unidad no elimina la diversidad (la armonía implica la lucha), ni la diversidad excluye la unidad (la lucha es a la vez armonía):

La esencia espiritual... es la sustancia real dentro de la cual las formas anteriores retornan como a su fundamento, de tal modo que sólo son, con respecto a éste, momentos singulares de su devenir, que aunque se desgajan y se manifiestan como figuras propias, de hecho, sólo tienen ser allí y *realidad* en cuanto sostenidas por dicho fundamento, y sólo tienen su verdad en tanto que son y permanecen en él mismo.³⁵

...unidad, diferencia y relación son categorías cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino solamente en relación con su contrario y que, por tanto, no pueden desglosarse.³⁶

Pero a pesar de tal reconocimiento, se hace casi siempre patente esa especie de temporalización o historización extremas que inclina la filosofía de Hegel preferentemente hacia la comprensión horizontal diacrónica. Algunas de las consecuencias de este predominio pudieran ser, justamente, la teleología hegeliana y las ideas de necesidad y progreso históricos, con todas sus graves implicaciones para la ética.

Desde la perspectiva vertical, sincrónica, cada momento es autárquico, en efecto; tiene su propia significación cualitativa e irreductible. En este sentido, cada época, cada tiempo, cada generación humana, cada etapa de la vida, cada día, cada situación, cada estado individual, el aquí y el ahora, son la única realidad existente; son fines en sí mismos y nunca medios. *Y sólo así, el presente tiene sentido ético y queda plenamente humanizado, vitalizado y cualificado.* Hay que recobrar la inmanencia (el "más acá") no sólo en el orden de una vuelta a la tierra y a la realidad temporal, sino incluso *respecto a la pro-*

³⁵ FE, p. 109.

³⁶ FE, p. 216.

ria temporalidad, recuperando la plenitud, la “eternidad” del presente mismo (la dialéctica ha de dar razón de esta otra contradicción: que el presente sea a la vez absoluto y relativo, eterno y fugaz, inagotable y siempre insuficiente).

Sincrónicamente, siempre están presentes los dos grandes ejes puestos humanos a los que nos hemos referido: naturaleza-cultura, individuo-comunidad, interioridad-exterioridad, actividad-pasividad, necesidad-libertad. Por eso, desde la perspectiva sincrónica, *no hay épocas de pura acción o pura contemplación; de pura espiritualidad o pura materialidad*. Cada momento, cada situación tiene sus propios juegos de contrarios, y sobre todo sus propias *alternativas*. Precisamente por esto ninguna situación es pura, unívoca y necesaria; su determinación general y su unidad no eliminan sus conflictos y su interna diversidad.

Y sobre todo, cada situación está constituida como *realidad-posibilidad* simultáneas. En cada momento *es posible* una alternativa distinta (para bien o para mal). Justamente, *las contradicciones de cada tiempo* originan su propio riesgo y su indeterminación. *La lectura sincrónica de la situación, desemboca en el reconocimiento de que no hay mera necesidad (fatalidad) histórica*. Al contrario, las contradicciones y las alternativas de cada momento revelan el margen de *contingencia*, indeterminación, libertad, en suma, que contiene la realidad humana. De ello depende su carácter cualificable, su eticidad y la posibilidad misma de la intervención activa en el proceso; pues éste, ciertamente, no está impelido en una sola dirección. El futuro no está nunca asegurado ni fatalmente predeterminado. Por eso siempre somos *responsables* de él y cabe siempre la valoración moral. Todo momento es posible, es multívoco y ambivalente, de hecho. Conlleva armonía y conflicto, justicia e injusticia, libertades y esclavitudes, verdades y errores, bienes y males al mismo tiempo. No caben “satanizaciones” ni “santificaciones” del pasado, del presente o del futuro. No caben brechas históricas cualitativas entre estados de “puros antagonismos” y estados de “perfectas conciliaciones” (o a la inversa).

Y sin embargo, es evidente que hay cambios cualitativos, movimientos de “ascenso” y “descenso”, de “avances” y “retrocesos”; que puede hablarse de “rumbo” e “irreversibilidad” del

proceso; que hay en todos los campos “revoluciones” y “reacciones” o “regresiones”; que hay “mejor” y “peor”.

La dialéctica es, ciertamente, temporalidad, transformación, proceso innovador. Ella, como pensó Hegel, rige el devenir propiamente dicho, el cambio de un estado a otro, el paso del ser al no-ser y del no-ser al ser, con todo lo que esto implica. La alteración temporal no es simple sucesión caótica y arbitraria. Hay un “orden del tiempo”, como decían los presocráticos. Y hay por tanto, como vio Hegel, una racionalidad histórica y un “encadenamiento dialéctico del proceso”. Cabe hablar así de una sucesión ordenada entre tiempos de lucha y antagonismos y tiempos de conciliación y armonía, aun cuando tal sucesión, difícilmente sea predeterminable conforme a un orden “triádico”, uniforme, perfecto o absoluto; y aun cuando, por supuesto, la racionalidad dialéctica no pueda concebirse en términos de un absoluto racionalismo y de una “lógica” abstracta, producto del puro pensamiento.

Sólo así (nunca como un movimiento único y lineal) cabría quizá hablar de “progresos”, pero también, consecuentemente, de “regresos” (o estancamientos), tanto en la evolución individual como en la histórica y social. En todo caso, lo esencial es reconocer que lo que no es posible es *la indiferencia cualitativa* de unos estados a otros, de unos tiempos a otros. Pues si es falso que hay algo así como “caída” y decadencia históricas (por las cuales “todo tiempo pasado fue mejor”), ni se trata, por el contrario, de la línea siempre ascendente del progreso (por la cual el pasado “siempre fue peor”), tampoco parece legítimo afirmar que “siempre todo ha sido igual”, y que no hay posibilidades de cambio (en un sentido o en otro), de transformaciones cualitativas en el orden de “lo mejor” o “lo peor” —como quiera que esto se entienda.

Por lo demás, también la ética requiere intrínsecamente la dimensión futura y *teleológica*, la proyección hacia fines, la dimensión de la esperanza (e incluso de la utopía), motor del esfuerzo humano de superación moral. El hecho de que se invalide la abstracción apriorista de un fin absoluto de la historia (que cierra el proceso y a la vez lo predetermina con carácter

necesario), no significa que no opere una causalidad teleológica, que no haya fines de la acción ética (y de la acción histórica), los cuales la promueven y la orientan, le otorgan realmente su dirección y su sentido.

Varían, en efecto, las modalidades como se estructura la dialéctica de cada tiempo o de cada situación; varían *los contenidos concretos* y los *grados de equilibrio* en que se produce la relación de “armonía” y “lucha” o de “unidad” y “tensión”. Dichos grados van desde las escisiones más extremas en que parece romperse la unidad (y se producen totalitarismos avasalladores que tienden a disolver las diferencias), hasta las síntesis más auténticas. Hay estados en que predomina una situación, y otros antitéticos en que se da la hegemonía de lo opuesto; a veces parecen privar divisiones y desgarramientos sin aparente unión; y a veces también, tanto en la vida social como en la individual, llegan estados de “bella armonía” en que se consigue un logrado y fecundo acople-tensión de los contrarios.

Se trata pues, en general, de la presencia constante de las *dos coordenadas*, horizontal y vertical (diacrónica y sincrónica), de las *dos estructuras* entrecruzadas. Lo cual complica, a la vez que relativiza, las relaciones dialécticas de los contrarios; complica y relativiza la dialéctica misma. Lo decisivo es que aun cuando cada momento tenga —en el orden diacrónico— el predominio *general* de un contrario (tesis y antítesis), o prevelezca la síntesis, dicho momento no es —sincrónicamente— *puro*, unívoco y carente de contradicciones internas y concretas. *Siempre hay acoples-tensiones*. Cada situación conlleva su propia dialéctica de armonía-lucha inseparables.

El proceso temporal es dialéctico, pero la plenitud del presente concreto también lo es. La eticidad, entonces, cuya esencia está puesta ciertamente en la síntesis dialéctica, no puede ser comprendida como un estadio histórico transitorio, “aún” insuficiente, que “todavía” habrá de ser superado en una síntesis superior (en la religión o en el saber absoluto, según Hegel); y tampoco —reiteramos— puede caracterizarse como una unidad perfecta que pudiera eliminar las tensiones y las diferencias.

La síntesis ética, así, no es un momento uniforme y eventual, sino la condición de posibilidad, *el fundamento* permanente de

toda proyección ética de la vida, *siempre constante* como nota constitutiva y definitoria de la condición humana. Y *siempre variable* en cuanto a los modos y grados de su realización efectiva. *Mientras hay hombre, hay eticidad, y mientras hay eticidad, hay conciliación-tensión de los contrarios*: de la naturaleza y la cultura, de lo interior y lo exterior, de lo singular y lo universal.

Pero, asimismo, la síntesis ética es, a la vez, “meta”, “ideal”, imperativo moral y *telos* (actual y futuro). Pues, como dice el propio Hegel (y repite Sartre), el problema es que “el hombre no es jamás aquello que es, y es siempre aquello que no es”. Paradójicamente, *el hombre ha de llegar a ser lo que es*. En este sentido, al mismo tiempo que la eticidad es condición permanente y universal (el hombre es ético, y la síntesis es constitutiva de la eticidad), la vida ética como “síntesis milagrosa” de los contrarios es, en efecto, “milagrosa”: es el ideal y la utopía. De ahí que las manifestaciones efectivas de la condición ética sean, por lo general —como también sabía Spinoza—, de rara y difícil adquisición.³⁷

Pero ha de reiterarse que la síntesis ética no elimina la lucha; implica, es verdad, ese acople extraordinario, esa armonía íntima y esencial que Hegel, como pocos, ha destacado. Sólo que, dialécticamente también, la ética no se da sin la contradicción y el conflicto internos, sin esa profunda proximidad que *lo ético* tiene con *lo trágico*.³⁸ En particular, la eticidad no puede eliminar los conflictos y las diferencias de los individuos dentro de la unidad social; no puede absorber en un supuesto Estado ideal las necesidades morales individuales ni eliminar las oposiciones críticas, la autonomía e irreductibilidad de lo individual. No puede amenazar, en suma, *la autonomía y la irreductibilidad de la propia ética, respecto del derecho, la política, la sociología o la religión*.

Está en la esencia de la eticidad el dinamismo perpetuo, el estado nunca concluso del “trabajo de lo negativo”; de una interminable lucha en la producción de sí mismo por la cual

37 *Vid supra*, cap. IV.

38 *Vid infra*, cap. VII: Nietzsche.

el espíritu humano se objetiva en la acción y se recoge en la intimidad de su autoconciencia, se desgarrar en sí mismo y se reencuentra, encontrando el mundo y encontrando su *ethos*; es decir, su fortaleza y su acople interno de tensiones; permanece unido y separado, escindido y conciliado al mismo tiempo.

La síntesis básica que está implicando la eticidad es, en última instancia, la que se produce entre *la lucha y la paz*, entre el esfuerzo y el reposo, entre la acción y la contemplación, entre la insuficiencia y la felicidad. Lo inequívoco es la constitución dialéctica de la ética, expresamente formulada por Hegel, de la cual él justamente ha dado uno de los testimonios de mayor alcance.

Ningún porvenir, en efecto, renegará de Hegel, y menos en cuanto a su capacidad de captar esta *esencia sintética de la eticidad* y de abrir el horizonte a una *comprensión dialéctica del reino ético*.

CAPÍTULO VI

HUMANISMO, ONTOLOGÍA Y LIBERTAD *

MARX

Las cosas, los objetos, los hechos económicos se aclaran cuando dejan de verse puramente como tales y se ven en su relación con el hombre, con la sociedad y la historia.

A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía y economía en el joven Marx*

§ 1. LA ESENCIA HUMANA Y LA ENAJENACIÓN DE LA ESENCIA

Uno de los puntos de partida del pensamiento de Marx¹ —y uno de sus cimientos principales— es la historización o la *humanización* del mundo de la *economía*; ésta, en efecto, deja de concebirse, en Marx, como un orden indiferente e inalterable, como si se tratara de un puro hecho natural, el cual, a pesar de su carácter universal y necesario, no afectara ni comprometera lo esencial. Puede decirse que así como ni “el tiempo”, ni

* Este texto, con el título “Humanismo y ontología en los *Manuscritos... de 1844 de Marx*”, fue publicado en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas, editores, *Praxis y Filosofía, Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, pp. 95-125, Grijalbo, México, 1986.

¹ Las ediciones de los *Manuscritos económico-filosóficos* que aquí utilizamos son las de Grijalbo (trad. W. Roces) y la de Alianza Editorial (trad. F. Rubio Llorente). Para distinguir en las citas una y otra ediciones anteponemos a la página correspondiente las letras G o AE, respectivamente. Asimismo, este ensayo sigue de cerca el estudio que sobre esta obra de Marx ha realizado Adolfo Sánchez Vázquez en *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1982.

“el lugar”, ni “la cualidad” son meros “accidentes” que dejan inalterada la esencia o la “substancia” —sobre todo, la esencia humana—, así tampoco es un “accidente” *la acción o la producción*. Por el contrario, Marx coincidirá con Hegel en reconocer que el hombre *es*, en su ser mismo, su propia *historia* y su propia *actividad* objetiva y social; el hombre es, en esencia, *el ser del trabajo*. Sólo que en Marx, “el trabajo” es visto concretamente en su más universal y tangible manifestación: como trabajo económico, destinado a la producción material, que es la base real y efectiva de la sociedad. Y es aquí, justamente en este nivel primario y determinante, donde tiene lugar, para él, el drama decisivo de la “esencia humana”. Ni éste discurre en los ámbitos ideales de la pura conciencia y espiritualidad, ni la economía es un reino indiferente a la historia *esencial* o *al ser* mismo de la humanidad. *Los hechos económicos, a partir de Marx, tienen valor histórico, ético y ontológico en sentido estricto:*

El trabajo deja de ser para Marx la categoría puramente económica de la Economía política para tener —por su relación con la esencia del hombre— un estatuto filosófico, o más exactamente económico-filosófico.²

Pero, precisamente en este orden del trabajo se revela la paradoja de que ahí donde tendría que estar el hombre, en realidad no está. Y su ausencia no es signo de que el reino de la economía sea ese supuesto orden neutral, sino del hecho fundamental que ya no se puede encubrir ni soslayar: la “*enajenación*” de la esencia humana, precisamente en y por el trabajo mismo. Esa ausencia, ese vacío, esa negación del hombre y de lo propiamente humano es un fenómeno cualificable de literal “*inhumanidad*”, no sólo por razones morales, sino estrictamente históricas y ontológicas. Al enfocarse la producción económica desde el *fondo* oculto o encubierto de su esencialidad (al consi-

² A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 60. La *industria* misma, como escribe el propio Marx, “hasta ahora no se concebía como entroncada en la *esencia* del hombre, sino siempre en su plano externo de utilidad. . .” (*Manuscritos*, G, p. 87).

derársela filosóficamente), ella se le hace patente a Marx, justo en su verdad radical: como enajenación del *ser* del hombre.

A diferencia de Hegel, Marx encuentra que no es lo mismo “objetivación” que “enajenación” (asimiladas por lo general en la filosofía hegeliana).³ Más precisamente: que hay una modalidad puramente *negativa* —de hecho, no dialéctica— de “objetivación” o literal “cosificación” por la cual el hombre no “se pierde” para “salvarse”, como sería en Hegel (no se niega en la acción, para luego afirmarse o reencontrarse en un estadio superior), sino que se pierde o aliena sin más; se vuelve “objeto” y “cosa” (mercancía), como un fenómeno de efectiva enajenación de su propio ser. Este es justamente el hecho que revela el trabajo económico en su realidad concreta: que el trabajador o el obrero no se “objetiva” en su acción productora como un camino dialéctico para exteriorizar y desplegar su propia esencia y luego reencontrarse en la autoconciencia, sino que enajena sin más su propia condición humana.

Esto es así, porque en las formas concretas histórico-sociales de la producción económica, básica y general —y más precisamente, en la economía industrial capitalista fundada en la propiedad privada— se produce ese decisivo fenómeno que Marx describe en el memorable pasaje de los *Manuscritos* sobre “el trabajo enajenado”, el cual en resumen implica:

1º El extrañamiento o la enajenación del trabajador en su producto, en las cosas u objetos que produce, que no sólo la propiedad privada le torna ajenos, sino que se convierten también —como en las leyendas del Golem o de Frankenstein— en objetos “extraños”, “otros” y hostiles, a los cuales el propio productor queda esclavizado.

2º La enajenación, ya no tanto de cosas y “bienes”, cuanto de la actividad de *trabajar*, la cual es justo el ser del hombre (la “fuerza de trabajo”). El hombre enajena *su esencia* en tanto que no es dueño de su propia acción productora, misma que tiene que vender o alquilar para sobrevivir. Su ser propiamente humano queda salvaguardado “aparte” del trabajo, porque su

3 Véase el cuadro comparativo de las teorías de la enajenación de Hegel, Feuerbach y Marx que presenta Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 70.

ser, su vida propiamente humana *es el trabajo*: si el trabajo es enajenado, es enajenada la propia vida, la propia condición. Lo que “queda” entonces para el obrero, una vez que enajena el trabajo y su humanidad, es vida des-humanizada: reducida a la vida meramente “física”, “animal”, “externa”, donde no existe el hombre como *hombre*:

El trabajador... sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo, fuera de sí... Su trabajo no es así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado... sólo se siente libre en sus funciones animales... y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.⁴

3º Lo que el obrero enajena en el trabajo alienado es, dice Marx, su “ser genérico”. El trabajo enajenado es, en efecto, el “trabajo forzado”, el trabajo que se realiza sólo para sobrevivir, en el reino de la pura necesidad y no de la libertad. Lo que el hombre enajena *es su condición libre*. Y ésta es, dentro de la concepción del joven Marx, inseparable de esa nota específica, definitoria del ser humano que es el “ser genérico”, el cual, cabe decir, alude a esos como círculos concéntricos en los que se da la pertenencia del hombre al mundo.

Como “ser genérico”, el hombre individual es más, mucho más que su propia singularidad. En un sentido, es su “género”: *es lo humano* que hay en cada uno, y no sólo lo “biográfico”, por decirlo así. En otro sentido, el ser genérico es el *ser social*, la condición comunitaria, inherente al hombre: su ser necesariamente relativo y relacionado, inmerso en la comunidad, expresivo siempre de una realidad social, concreta y determinada, y de un sistema de relaciones. El otro ser humano, dice Marx, pasa a ser una “necesidad” propia, pero una *necesidad humana*: no de posesión o de “botín”. El otro es necesario porque no es ajeno. Pero además el ser genérico —entre otras ricas y múltiples determinaciones— es el *ser natural*, o más bien el *ser universal* del hombre. Expresa el hecho de su integración al mundo no humano, a la naturaleza orgánica e inorgánica, al universo entero, que tampoco es, en esencia, ajeno al hombre.

4 Marx, *Manuscritos*, AE, p. 109.

Enajenar el ser genérico es, ante todo, volver *ajeno* lo más propio y próximo, que es, justamente, el prójimo: el otro ser humano y, con él, la vida social y comunitaria; es anular la “hermandad” ontológica interhumana.⁵ Y enajenar el ser genérico es también enajenar la legítima *propiedad y apropiación* humanas sobre lo no humano: la proximidad y la vinculación del hombre con el *ser* en general. En el trabajo enajenado, el mundo se torna radical, insuperablemente “otro”, lejano y ajeno. Y lo que es propio (no ajeno) es, según Marx, aquello que es *fin* en sí mismo y no *medio*: medio sólo puede serlo lo extraño, lo que es “cosa”, “instrumento”. La teoría de la enajenación se funda en su opuesto: la “propiedad” o “ semejanza” ontológica entre el hombre y el hombre, y entre el hombre y el mundo.

Alienar el ser genérico quiere decir, así, reducir, estrechar, angostar la vida hasta sus límites más cerrados y finitos: hasta la soledad y la precariedad del sujeto literalmente ego-céntrico, esclavizado a sí mismo que sólo vive para la inmediatez de la satisfacción de sus necesidades físicas y singulares: Implica:

...degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio... para su existencia física.⁶

Por eso, en definitiva, enajenar el ser genérico es ciertamente *enajenar la libertad*, entendida ésta, no sólo como la posibilidad de trascender el orden de las necesidades físicas inmediatas, sino de superar asimismo la finitud, la esclavitud a la propia subjetividad. La libertad, en términos de Marx —al contrario de las ideas de la libertad como soledad o individualismo solipsista—, es inseparable de la “socialidad” y de la universalidad. *Libertad y comunidad van necesariamente juntas*. El hombre crece en su libertad si crece en su apertura, en su vinculación y proyección comunitarias; en su liga con su “género” y con todos los

5 Sólo la economía política y la ideología clasista, y precisamente por razones ideológicas, comenta Sánchez Vázquez, hacen del *egoísmo* humano “un atributo esencial e inmutable”. Sobre la constitutiva unidad *ontológica* o el ser comunitario del hombre, *vid supra*, cap. III, A; *vid infra*, cap. XII.

6 Marx, *Manuscritos*, AE, p. 112.

géneros. La libertad, cabe añadir, es la superación de las barreras del mero "yo".⁷ Aunque también, la libertad es inseparable de la *conciencia* y de la *acción misma* del trabajo. Trabajo es libertad, y libertad, trabajo: acción creadora.

El hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella...⁸

...el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos...⁹

Luego, no se trata del trabajo "económico", utilitario, de uso o explotación, sino del *trabajo libre*, aquel en que el hombre realiza sus potencialidades propiamente humanas; el trabajo consciente, voluntario, creativo, vinculatorio, que expresa y ejerce la unificación dialéctica (no la exclusión alienante) entre el hombre y el mundo, y entre el hombre y el hombre:

El trabajo humano es desarrollo libre de energías físicas y espirituales dice el propio Marx.¹⁰

La esencia humana está lejos del reino del "haber", de la posesión y el consumo; más aún:

En cuanto se propone simplemente acrecentar la riqueza... el trabajo de por sí, es dañino, pernicioso...¹¹

Aunque a nuestro juicio lo que resulta más significativo de la concepción de la esencia humana en Marx —expresamente subrayado en los *Manuscritos*— es también su carácter dialéctico.

7 De acuerdo con esto, la universalidad, sobre todo como "sociedad" es nota *esencial* de la genuina acción humana; en esta medida ha de ser posibilidad *de todos*. La sociedad enajenada (dividida, regida por la propiedad privada) contradice, así, algo esencial (además de que contradice la autenticidad ética) de la obra humana en cuanto tal.

8 Marx, *Manuscritos*, G, p. 85.

9 Marx, *El capital*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; Vol. 3, p. 759.

10 Marx, *Manuscritos*, G, p. 85.

11 *Idem*, G, p. 32.

o más bien *sintético* de efectiva *unidad de los contrarios* (con una inequívoca resonancia hegeliana, desde luego).¹²

Como lo han destacado precisamente los enfoques “humanistas” (de fuera y de dentro del marxismo), el ser-social, según Marx, no anula el ser-individual, sino al contrario: *socialidad e individualidad se implican recíprocamente* . El individuo no existe fuera o al margen del ser-social (no tiene substancia o entidad propia, independientemente del sistema de relaciones que lo constituye); pero la sociedad tampoco es “algo” aparte de los individuos concretos.

Los textos de Marx son claros al respecto; por un lado dice:

... actúo socialmente, porque actúo como hombre. . . ya mi propia existencia es actividad social. . . lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad. . .¹³

Y por otro lado escribe:

Hay que evitar ante todo hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. . .¹⁴

El nexo es un producto de los individuos. . .¹⁵

La historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual.¹⁶

Asimismo, aunque no sean éstos los términos empleados por Marx, el hombre, o lo humano propiamente dicho, constituye una unidad psico-somática que invalida toda concepción dualista y toda pretensión “espiritualista”, que pongan la esencia humana en alguna entidad metafísica, como el alma o alguna de sus funciones: la razón, la conciencia, etc. separadas o separables de lo corpóreo, natural y material. Pero también está

¹² Vid *supra* , cap. V.

¹³ *Manuscritos* , G, p. 84.

¹⁴ *Idem* , AE, p. 146.

¹⁵ Marx, *Fundamentos* .

¹⁶ Carta a Marx de Annenkov, del 28 de diciembre de 1846. Citada por Sánchez Vázquez, *op. cit.* , p. 259.

claramente cancelada en los *Manuscritos* toda posibilidad puramente "naturalista" o "materialista"; todo monismo en sentido estricto, que excluya la condición consciente, libre, cultural (e incluso amorosa en los términos mismos de Marx), por la cual el hombre trasciende lo puramente natural y material. Dialécticamente, se trata, en efecto, de un "naturalismo humanista" y de un literal "materialismo histórico": de la materia historizada, humanizada, y de la historia materializada (ejercida desde la materia y sobre ella).

La sociedad es, por tanto, la cabal unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, *el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza*.¹⁷

Algunos de los pasajes más destacados y expresivos de los *Manuscritos* son, ciertamente, los que versan sobre esta unidad del hombre y la naturaleza, a la vez que sobre la mutación cualitativa, esencial, que sufre el *cuerpo humano*, en la medida en que éste es *cuerpo humano*, poseedor de una cualidad que está más allá del cuerpo físico o biológico. Dicha cualidad, por el contrario, no la posee cuando la esencia humana es enajenada: el cuerpo del hombre deja entonces de ser "humano". Así, dice Marx que las funciones biológicas o vitales (comer, beber, procrear, etc.),

... separadas de todo el resto de la actividad humana, convertidas en fines últimos y exclusivos, son funciones animales.¹⁸

En realidad, la síntesis del individuo y la sociedad, del sujeto y el objeto en general (hombre-mundo), así como la síntesis de la naturaleza y "lo humano", son inseparables entre sí y todas ellas expresan el "ser genérico" y el "ser-obrero" del hombre: ambos a la vez constituyen la esencia humana: la unidad "ser-genérico-ser-obrero-ser-libre" del hombre.

Es esta síntesis (esta totalidad o integridad compleja y dinámica) la que el hombre tiene enajenada en el régimen de propiedad privada, el cual contraría o rompe la estructura dialéctica

17 Marx, *Manuscritos*, G, p. 84. El subrayado es nuestro.

18 *Idem*, G, p. 66.

de la esencia humana, tornando antagónicos, absolutamente excluyentes, los dos polos que tendrían que estar armónicamente reunidos: el individuo y la sociedad, la naturaleza y la civilización, la corporeidad y la espiritualidad, etc.

Por eso, es justamente *el comunismo* (la abolición de la propiedad privada) en términos de Marx, la vía verdaderamente real de la recuperación de la *esencia sintética* o unitaria del hombre, tal y como queda expresamente formulado en el famoso pasaje de los *Manuscritos*, que dice:

Este comunismo es, como naturalismo, acabado-humanismo y como humanismo, acabado-naturalismo: es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, *la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es el secreto revelado de la historia y tiene conciencia de ser esta solución.*¹⁹

La abolición de la propiedad privada no es pensada, entonces, como un mero acontecimiento *económico*, sino como una transformación *integral y esencial* del ser mismo del hombre, como la “negación de la negación”, el fin de la enajenación, la recuperación de la esencia humana. De ahí que Marx condene como una modalidad falsa de “comunismo” lo que él llama “comunismo toscó”, pues éste, teniendo un sentido solamente económico (“la posesión física, inmediata... como única finalidad de la vida y la existencia”),²⁰ no realiza, de hecho, el comunismo, ya que no elimina el régimen de “propiedad privada”, aun cuando la propiedad se haya colectivizado:

...la propiedad privada como tal es abolida... Todo pertenece a la comunidad y todos acceden, en igualdad de condiciones, a ella. La propiedad se extiende por igual a todos... El principio de la propiedad privada no ha desaparecido, se generaliza, se perfecciona. Todo es poseído por todos en propiedad privada... los

19 *Idem*, G, p. 83 (el subrayado es nuestro). Si para Hegel la *eticidad* (y no se diga el último “momento” dialéctico del Saber Absoluto) es la síntesis de contrarios, para Marx, la síntesis es el comunismo. Éste es, en efecto, para él, “armonía” de contrarios.

20 Marx, *Manuscritos*, G, p. 81.

hombres siguen prisioneros del tener... se generaliza el egoísmo y el individualismo...²¹

“Propiedad privada”, diríamos, es una especie de actitud del hombre ante el mundo, un modo esencial de relacionarse, de actuar, de ser, que no se altera colectivizando la propiedad.

Aunque no se trata tampoco de eliminar “lo físico”, la riqueza material, y de proponer —dice Marx— “el retorno a la *antinatural* sencillez del hombre pobre”.²² Como no se trata, a la vez, de “la negación abstracta del mundo de la cultura y la civilización” o de la negación de “la personalidad del hombre”.²³ La revolución comunista ha de ser, en efecto, integral, del “hombre total” y ha de implicar la recuperación de la síntesis dialéctica esencial que constituye al hombre.

Pero, en este sentido, tiene que concluirse —como dice por ejemplo Schaff— *que el humanismo es inherente al comunismo*, aunque también haya quizá que añadir que, a partir de Marx, *el comunismo es inherente al humanismo*, al menos a todo humanismo que reconozca la unidad dialéctica del hombre.²⁴

Y por cifrarse, precisamente, en una “armonía dialéctica de contrarios”, en una “omnilateralidad” esencial, el humanismo (el comunismo) de Marx conlleva, irónicamente, un *anti-economicismo* (y por ende es congruente que el economicismo implique el “anti-humanismo”).

§ 2. “HUMANISMO” Y “ANTIHUMANISMO”

Desde el punto de vista de la esencia, en efecto, el hombre ~~no~~ es “ser económico”: inmerso en el reino del uso, la producción destinada a la posesión, al consumo, a la utilidad y la tenencia.

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales.

21 A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 120.

22 Marx, *Manuscritos*, G, p. 81.

23 *Idem.*

24 Cf. A. Schaff, “¿Qué significa ser comunista?”, Juliana González, *al. Praxis y filosofía*, ed. cit. p. 301-311.

que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos.²⁵

La meta comunista conlleva, incluso, además del trabajo libre, creativo, innecesario y desinteresado, la vida en el ocio, la contemplación y el disfrute —en términos mismos de Marx—; éste habla, en efecto, de desplegar “la totalidad de manifestaciones humanas de vida” y de la “contemplación y disfrute real de la existencia social”.²⁶

Pero ¿no es entonces volver a las posiciones tradicionales (que ya decíamos superadas por Marx), que veían en la economía un reino natural e inesencial en el que rige la pura y descualificada necesidad, mientras que la esencia del hombre se realiza en las actividades no productivas del “espíritu libre” (más allá, por supuesto, de las fábricas y de todo trabajo infraestructural realizado por las grandes mayorías humanas)?

Desembocamos aquí en la necesidad de precisar cierta diversidad de sentidos en que parece entenderse la relación entre el hombre y la producción económica:

1º Marx denuncia, es cierto, la supuesta neutralidad de la economía, y en este sentido se dice que *el hombre es económico en su ser mismo*; que la economía compromete el ser de lo humano porque el hombre es *praxis* en su propia esencia; *praxis* productiva, concreta, material, transformadora del mundo: *praxis* económica.

2º Marx pone de relieve, sin embargo, que, precisamente si se le asume desde la esencialidad, la producción económica se hace patente como la negación de la esencia del hombre. En este segundo sentido, se dice, por el contrario, que *el hombre no está en la economía* y que esta ausencia muestra un hecho negativo que reclama su superación.

3º Dicha superación no consiste en encontrar al hombre de la simple producción económica; la clave es que ésta se revela como abstracta. Y por eso se dice ahora que *el hombre no está en la producción económica*; pues el hombre no es, en su esencia

25 Marx, *Manuscritos*, G, p. 85-86.

26 *Idem*, G, p. 89.

misma, mera economía, y la economía como tal es simple abstracción, unilateralidad y deshumanización. *Lo enajenado es el mero economicismo*. El hombre, en este tercer sentido —que no es equivalente al anterior—, no es economía.

Sin embargo, no se trata aquí de una regresión a los “espiritualismos”, “idealismos” y “elitismos” previos. También han quedado irreversiblemente atrás estas otras unilateralidades y abstracciones, las primeras en denunciarse. Más bien sucede que el antieconomicismo —el humanismo marxista— no se da, en sentido estricto, sin incorporar al hombre económico (en cuanto a producción básica, sólo que humanizada); y no se da, sobre todo, más que como esa integración dialéctica de la unidad “materia-historia”, sujeto-objeto, singular-universal, naturaleza-cultura, necesidad-libertad.

4º Pero hay todavía un último sentido, que suscita serios problemas, en el cual, contrariamente al anterior, puede decirse que *los hombres están —deshumanizados—, y sólo están, en la economía*: precisamente en la abstracción en que consiste el régimen de “relaciones sociales de la producción”. Pero éste es el mundo que existe y ha existido, y a cuyo entendimiento y explicación “científica” —económica— Marx dedicó sus esfuerzos y teorías subsecuentes que culminan en la obra maestra de su madurez que es *El capital*.

En efecto: en tanto que “enajenada”, ausente, y de hecho inexistente en la vida concreta y real; en tanto que sólo propuesta “idealmente” como un estado futuro —aún por venir, a pesar de la “necesidad histórica” de su advenimiento—, la esencia humana resulta completamente abstracta, *a priori* y especulativa. Se entiende entonces que se llegue a considerar que la filosofía de “la esencia”, “la enajenación”, “el hombre”, etc., sea parte de un Marx “premarxista”, “ideológico”, prerrevolucionario (todavía anclado a feuerbachismos y hegelianismos); y que el Marx “científico y teórico” sea el que se encuentre en los desarrollos “antihumanistas” —como los designa Althusser— que se ocupan, justamente, de lo único que tiene significación teórica: el orden socio-económico en el que privan las relaciones sociales de producción (cuyo carácter es “objetivo”, necesario,

fuera de la voluntad y hasta de la conciencia de los individuos). Ahí donde no se trata, por lo tanto, de relaciones entre “hombres”, sino entre “grupos” que, a su vez, expresan vínculos de “grupos” y “cosas”; donde, de hecho, no existen propiamente “individuos” o personas, sino “soportes de relaciones”, “funciones” o “personificaciones de categorías económicas”, como los conceptúa el propio Marx.

Éste es, sin duda, un punto crucial en las interpretaciones marxistas, y ante el cual, precisamente, se ubica Sánchez Vázquez, tratando de superar, tanto los derroteros de un humanismo abstracto y especulativo, como las consecuencias althusserianas del “antihumanismo teórico”. Sostiene así, por una parte, la existencia de “dos planos” que se implican en la realidad y en el propio Marx; el de la economía política que es, en efecto, objetivo, necesario e impersonal, y el plano de la vida individual, de las personas concretas. Pero son *los mismos hombres* —dice Sánchez Vázquez— los que viven en esta doble dirección, y ambos planos, por tanto, están constituidos por hombres.

Y por otra parte, insiste en la necesidad de ver conciliadas las dos perspectivas de Marx, el *humanismo* y la *teoría socioeconómica*, y reconocer así lo que a todas luces parece evidente: la discontinuidad y la continuidad (contra el “corte epistemológico” de Althusser) en el pensamiento del joven Marx (humanista) y el Marx de la madurez (de la teoría socio-económica).²⁷

Sin embargo, aparte de otras múltiples implicaciones que pueda tener la “querrela de los *Manuscritos*”, lo que resulta a nuestro juicio de primordial importancia es este papel plurivalente que “lo económico” parece tener respecto de “lo humano”. Como se decía: en un sentido (1), el ser mismo del hombre está en la economía (esencialización de ésta); en otro (2), precisamente “el hombre”, es lo que *no está en la economía* porque ésta es, de *facto* enajenada; en un tercer sentido (3), distinto del anterior, el hombre *no está en la economía* porque no es el

²⁷ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* Grijalbo, México, 1983.

ser meramente económico, sino el ser *libre* que sólo trabaja liberado de la necesidad económica; y, por último (4), los hombres reales, sociohistóricos, *sólo existen en el orden de la economía*, que es el real objeto teórico de la ciencia marxista, aunque no propiamente como hombres sino como “soportes” de relaciones sociales.

Incluso, de modo más simple, cabe destacar dos sentidos principales en los que se contrastan el “hombre abstracto” y el “hombre concreto”. Por un lado, el “hombre abstracto” es el supuesto “hombre” ideal e idealizado, que se concibe independientemente de sus relaciones sociales y de su producción material: al margen de la realidad económica, “agazapado fuera del mundo”, dice Marx; el hombre como “espíritu”, “conciencia”, como “sujeto” y “esencia intemporal”, desprendido de la realidad material, histórica, social, productiva; el hombre sin cuerpo (sin necesidades), sin comunicación, sin mundo, sin historia, sin “intereses” ni pasiones. Frente a éste, el *hombre real*, “el mundo de los hombres”, es el obrero, el proletariado; es, dice Marx, “el estado, la sociedad”, y lo real y concreto es la vida regida por la economía, la industria, las relaciones económicas, políticas y sociales; “hay que instalar al hombre en el suelo real de las relaciones materiales y de la historia”, dice Sánchez Vázquez.²⁸

Pero, por otro lado, *en el propio contexto de Marx, el “hombre abstracto” es justamente el hombre económico*: enajenado, deshumanizado, unilateral, sujeto al mundo de las necesidades, *inmerso en las estructuras impersonales* de la producción. Marx identifica expresamente al “hombre de trabajo” con “la exigencia abstracta del hombre”. Y frente a éste, *el hombre real* sería el hombre integral, el que realiza un trabajo libre, no forzado, el que ejerce su plena humanidad en la conciencia, la espiritualidad, el desinterés, el ocio y el goce vital; el que vive la verdadera individuación identificado con su ser genérico y social; el que, justo, no está atado a la abstracción económica (o al “determinismo económico”). Es el hombre “cultural” —el que cultiva la naturaleza y su propia naturaleza— en el sentido más amplio de lo que es “cultura”. El determinismo económico

es, en fin, la realidad concreta que no puede ni debe soslayarse; pero es, a la vez, la abstracción (enajenada e inhumana) que tiene que superarse.

Y es este mundo de la abstracción económica el que Marx abordó en un primer momento desde las categorías ontológicas y axiológicas de la “esencia humana”, determinándolo como enajenación y literal deshumanización. Pero, como recuerda certeramente Sánchez Vázquez, es el mismo mundo que después Marx entrará a analizar teóricamente en su madurez, como fenómeno de enajenación (aunque las concepciones y categorizaciones ya no sean expresamente las del humanismo de los *Manuscritos*:

La negación del hombre y la afirmación de las cosas... la disolución de la individualidad concreta en la abstracción del hombre que cumple una función económica, todo esto, característico del mundo de la enajenación, se halla en el Marx de la madurez, no como una “simple” recaída antropológica, sino como el modo social peculiar de relacionarse los hombres y las cosas en un determinado sistema de producción.²⁹

Resulta manifiesto, entonces, que el relativo silencio de Marx respecto a la esencia y la enajenación, en sus trabajos “económicos” no indica, como tanto se ha insistido, que haya abandonado su concepción del hombre, sino que ésta queda más bien *implícita*. Incluso puede decirse que, *congruente* con lo que Marx ha visto en la “etapa humanista”, pasa a desentrañar esa sociedad abstracta, enajenada y deshumanizada, sin necesidad de referirse ya —o refiriéndose sólo de vez en cuando— a la deshumanización y a la enajenación del régimen capitalista.

Pero si ello es así, *el antihumanismo está ciertamente en el hecho económico, no en la teoría o en los significados teóricos de Marx*. “Antihumanista” es el capitalismo y el economicismo en general (la propiedad privada, individual o colectiva, tal y como la describe Marx en los *Manuscritos*).

29 *Idem*, p. 279.

§ 3. EL PROBLEMA ONTOLÓGICO E HISTÓRICO DE “LA ESENCIA ENAJENADA”

Hay, sin embargo, otra cuestión que subyace en todo esto y a la que es necesario atender: el carácter de *necesidad histórica* que Marx habrá de atribuir (después de los Manuscritos) *al proceso* histórico de enajenación capitalista (tanto como a la correlativa “necesidad” de recuperación revolucionaria de la esencia humana).

También en los *Manuscritos* Marx plantea el problema del origen y fundamento de la enajenación, aunque en esta obra no hay propiamente respuesta al problema, incluso, a nuestro modo de ver, parece haber ciertas oscilaciones y hasta contradicciones que muestran la seria dificultad que aquí está implícita.

Por una parte, sólo el hombre puede enajenar al hombre: sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres, dice Marx. En este sentido, la enajenación es un hecho histórico (humano, no natural y fatal). Y por la otra, dado lo que significa la esencia enajenada (esclavización a un modo de ser en el que prevalece la posesividad, el lucro, la avidez de consumo, el egoísmo, etc.), parece evidente que *la causa de la enajenación es la propiedad privada* (en este sentido amplio y radical que Marx le atribuye). Sin embargo, Marx no lo establece así, sino que afirma, por el contrario, que *la enajenación es causa de la propiedad privada*. Lo cual, según Sánchez Vázquez, obedece a la necesidad que tiene Marx de no conceder lo que presupone la economía política: que la propiedad privada (el egoísmo, la guerra de todos contra todos), sería lo originario, fundamental e inalterable. Precisamente, Marx trasciende este supuesto “fondo” de la economía política y lo descubre como mera apariencia tras la cual se oculta o encubre la verdad de la esencia humana enajenada en la propiedad privada. Pero el propio Marx insiste en la necesidad de aclarar entonces *cuál es el origen y causa de la enajenación misma*. Y éste es, en verdad, el problema medular que no parece obtener una respuesta de Marx, sobre todo en el orden propiamente filosófico.

Desde luego, la noción de “esencia” y de “enajenación de la esencia humana” y todos los conceptos afines o conexos que Marx utiliza, e incluso la problemática misma que está presente en la obra de Marx, sean cuales sean los contextos, es de *índole ontológica*: de rigurosa ontología de lo humano y de la historia.

¿Cómo se explica ontológicamente el hecho de la enajenación y la recuperación histórica de la esencia humana dentro de la nueva significación que adquieren estos conceptos en Marx, más allá de la antropología feuerbachiana y de la ontología hegeliana? El propio Marx pregunta: “¿Cómo llega el hombre a enajenar su trabajo?... ¿Cómo aparece fundada esta enajenación en la esencia del desarrollo humano?”³⁰

Los análisis de Marx no responden sin embargo en orden ontológico, sino que se desplazan, efectivamente, hacia el campo socio-histórico y económico. El nuevo y decisivo fenómeno en el que Marx va a recaer, que sólo incipientemente aparecía en los *Manuscritos*, pero que será pieza clave de la revolución teórica del Marx de la madurez, es el de *la necesidad del proceso económico, y en especial del proceso capitalista*. Marx llegará a sostener incluso lo que parecería contrario a la letra y al espíritu del humanismo de su juventud y que es en realidad uno de los escollos de todo humanismo: “la grandeza humana” del industrialismo y del capitalismo; la “potencialización de la vida” que produce el capitalismo; o como lo expresa por su parte Sánchez Vázquez:

Esta indiferencia por el ser humano, y en particular por el obrero como hombre, es el precio que la humanidad ha debido pagar para que el capitalismo cumpla su misión histórica: el desarrollo impetuoso de las fuerzas productivas.³¹

El capitalismo resulta, así, una especie de “mal necesario” por el que la humanidad tiene que atravesar para la emancipación final, y ésta a su vez, aparece en el proceso con el rasgo de “necesidad” que es inherente al proceso mismo, a su propia

³⁰ Marx, *Manuscritos*, G, p. 71.

³¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, ed. cit., p. 55.

lógica o estructura interna: como un hecho tan fatal y formal como impersonal.

Esta concepción, sin lugar a dudas, ofrece serias dificultades precisamente desde la perspectiva humanista; pues resulta sumamente cuestionable, justo sobre la base del humanismo y de la ética, que la esclavización y la deshumanización, esta especie de “calvario de la historia” —según la metáfora hegeliana—, sea *el camino necesario para la libertad* y “el precio que hay que pagar” para la realización de la esencia humana. Y no sólo, sino que, a su vez, la historia sea —hasta el advenimiento del comunismo— esencialmente eso: guerras, esclavitud, enajenación y violencia.³²

En general, la idea misma de *necesidad histórica* (de objetividad y forzosidad del proceso, o del “progreso”) es la que resulta contradictoria con el carácter esencialmente activo y, por ende, individual, consciente, posible y libre del humanismo en cuanto tal. El humanismo (la historia misma), repetimos, se funda en la implicación recíproca de la necesidad y *la libertad*.³³

Pero además de estas objeciones, es manifiesto que, sobre todo para la conciencia actual —como ya lo han advertido también otros marxistas humanistas—, es difícil aceptar tanto la “perfección” del capitalismo, como la necesidad de que éste *genere, por fuerza, el “progreso” a la liberación, el paso al socialismo, y no más bien a la destrucción del hombre.*

§ 4. EL PROBLEMA DE LA “PREHISTORIA” Y LA “HISTORIA” DE LA LIBERTAD

La cuestión de la necesidad histórica —tanto de la forzosidad de la enajenación como del tránsito histórico a la abolición de la sociedad capitalista y el advenimiento del “reino de la libertad”— implica, además, otro problema fundamental: la supuesta *discontinuidad*, realmente *esencial*, entre una etapa de enajenación (de hecho toda la historia real y conocida) y otra etapa, esencialmente opuesta, de realización de la condición humana. Nos parece en verdad un escollo insuperable esta escisión

³² *Vid supra*, cap. V: Hegel.

³³ *Vid infra*, cap. XII.

histórica que incluso Marx en *La ideología alemana* expresa en términos de "prehistoria" (para toda la historia precomunista), e inicio propiamente dicho de la "historia" del hombre (a partir de la sociedad comunista).

Independientemente de las diversas interpretaciones que pueden darse a esta conceptualización de Marx, parece evidente que —se exprese así o de otra manera— es en verdad problemático introducir una especie de "tajo" en la historia, como lo llama el propio Sánchez Vázquez. El cambio radical que puedan implicar tanto la revolución teórica de Marx como la revolución proletaria, no puede significar un cambio *absoluto*, como parecería estar presupuesto en la idea de un tránsito necesario de la esencia *enajenada* a la esencia *recuperada y realizada*; como si se tratase de una especie de paso de la "nada" al "ser", de la "esclavitud" absoluta a la absoluta "libertad", del puro "mal" al puro "bien".

En uno de los capítulos críticos de su libro, Sánchez Vázquez aborda justamente este problema, contrastando la existencia de dos concepciones distintas en Marx. Una, la "antropológica", que predomina en los *Manuscritos*, que sería ésta de la historia dividida en dos:

La del hombre enajenado que niega su esencia, la del hombre desenajenado, que la afirma... la esencia sería creada por el hombre, en su historia, estableciendo con esta creación un tajo en ella (entre el hombre que niega su esencia y el hombre que la recupera...)³⁴

La otra concepción, en cambio, la "histórico-social", implica que

... la esencia humana se daría en el hombre desde que éste existe como tal y, en consecuencia, no podría hablarse de una historia en la que dicha esencia no se hubiera manifestado... el hombre enajenado y el hombre desenajenado se distinguirían respectivamente no por la pérdida y recuperación de su esencia, sino por su modo de manifestarse, determinado a su vez por condiciones histórico-sociales concretas creadas por el hombre mismo.³⁵

34 A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, ed. cit., p. 224-225.

35 *Idem*.

Ambas concepciones coexistirían “mezcladas” en las obras de Marx, incluso en los *Manuscritos*. Sin embargo, parece haber aquí un dualismo que, a nuestro modo de ver, agudiza el problema de fondo, en vez de resolverlo. El mérito de la primera concepción es que logra penetrar en el hecho del *importe ontológico de la historia y de la producción humana*, en la efectiva significación esencial (no meramente histórica, aleatoria y circunstancial) de la humanización o deshumanización de los modos concretos de la existencia socioeconómica. Es esta penetración, este hallazgo verdadero del humanismo del joven Marx, el que se perdería en la segunda concepción. Ésta supera, es cierto, la aporía de la otra (por cuanto al carácter absolutista, tajante, de la distinción histórica entre esencia enajenada y esencia desenajenada), pero pierde en cambio lo ganado: el horizonte *histórico-ontológico* en el que ocurren las transformaciones esenciales de los hechos humanos. Se desvanecen entonces los criterios de distinción (y la distinción misma) entre trabajo (hombre) enajenado, y trabajo (hombre) no enajenado. *En la primera concepción se extrema o se absolutiza la diferencia, en la segunda, se diluye y se pierde.*

Lo que, en todo caso, resulta inaceptable es la idea absolutista del cambio. El pasado —y el presente— no es la “prehistoria” y el futuro comunista, la “historia”. Por una parte, parece evidente que *la esencia humana ha estado presente*, pero —y esto es lo fundamental— no sólo en sus modalidades negativas (enajenadas), sino también en las positivas, por relativas y limitadas que éstas hayan sido. Por la otra, es difícil (abstracto y en el fondo no humano) suponer un futuro de pura libertad en donde quede absolutamente abolida toda enajenación. Es insostenible, así, esta especie de “maniqueísmo” histórico (sombra o luz puras) que pudiera desprenderse, paradójicamente, de tal idea de la escisión histórica entre la esencia enajenada y la esencia desenajenada.

Y a pesar de que en el propio Hegel pudiera encontrarse la propensión a este “absolutismo” del cambio (el paso global del “calvario” de la historia al Absoluto como “armonía final”) resulta no obstante *irreversible* la noción hegeliana de la *Aufheben*

("superación" dialéctica: destrucción-conservación al mismo tiempo), como clave para la comprensión del cambio histórico.³⁶ Si cabe hablar precisamente de un movimiento de continuidad-discontinuidad, éste no es sólo aplicable, con toda evidencia, a la propia evolución del pensamiento de Marx. *La historia humana en general es continuo-discontinua*, de modo que la propia innovación del marxismo (sin escatimar su alcance revolucionario) y la transformación *esencial* que implicaría la realización del comunismo humanista, se explican también como "quiebra" y "no quiebra", discontinuidad y continuidad del proceso dentro de *la historia humana* (no paso de prehistoria a historia). Como lo reconoce Sánchez Vázquez (aunque en referencia a la continuidad-discontinuidad de la obra de Marx):

No hay rupturas o continuidades absolutas ni en la historia del pensamiento ni en la vida real.³⁷

La historia hace expresa también la comunidad interhumana *a través del tiempo*: el "ser genérico" no es sólo sincrónico, sino diacrónico, puede decirse. Toda idea de ruptura, cancelación, error absoluto, invalidación de la continuidad humana en el tiempo, destruye o desmiente el "ser social" o genérico del hombre. ¿Aparecería éste de pronto en la historia? ¿Qué es lo que ha existido anteriormente, entonces, como "hombre"?

36 Hablar de "irreversibilidad" de un concepto (como en este caso el de *Aufheben*) obliga a una precisión: la conciencia de la historicidad del ser mismo del hombre (o sea el reconocimiento de que el hombre va haciendo su propia "naturaleza" en el tiempo por medio de sus propias acciones, tanto teóricas como prácticas) lleva a reconocer que las "tomas de conciencia" —los grandes hallazgos teóricos que se dan en la evolución del pensamiento— producen, de un modo u otro mutaciones profundas que tienen carácter ciertamente *irreversible* (toda pretensión de desconocerlos es simplemente "anacronismo" o "regresión"). La "duda metódica", "la función categorial del entendimiento", "la racionalidad dialéctica del devenir", por ejemplo, son en la filosofía moderna algunos de los pasos esenciales que van contribuyendo —no por supuesto sin estar ellos a su vez determinados— a la formación del ser histórico del hombre. Marx mismo, de manera eminente (la "conciencia social" que con él se inicia), constituye uno de esos pasos irreversibles —revolucionario además por su índole teórico-práctica— que cambian en esencia el destino del hombre.

37 A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, ed. cit., p. 285.

No se trata, por consiguiente, del inexplicable paso de una esencia enajenada (de facto inexistente, puramente "ideal") a una esencia "recuperada" (?) y al fin realizada. Aunque no por ello se ofrece como única y forzosa alternativa el necesario abandono de las nociones de "esencia", "enajenación", "humanismo" (del abandono del enfoque ético y ontológico —cualitativo y radical— de los fenómenos económicos e histórico-sociales). Se requiere más bien, precisamente desde la concepción dialéctica, el reconocimiento cabal de la *historicidad de la esencia* cifrado en su discontinuidad-continuidad y en el carácter no absoluto, sino relativo, tanto de la enajenación como de la desenajenación del hombre.

Es, en efecto, indispensable la *relativización del proceso*. Ni antes fue la pura enajenación, ni mañana la pura libertad. El hombre seguirá, obviamente, perteneciendo al reino de la Necesidad, teniendo divisiones, conflictos, antagonismos, desgarramientos, "diferencias", en suma, aunque quede abolida la propiedad privada. Lo cual tampoco ha de entenderse como la negación o la imposibilidad de cambios verdaderamente *radicales* que den giros realmente nuevos a la historia (y que no sea deseable la *entrega* irrestricta a la tarea de procurar la transformación profunda y radical del hombre).

Pero junto con la conciencia de la negatividad del pasado y la excelencia del futuro, ha de producirse el reconocimiento inverso, incluso como motor efectivo del movimiento transformador: la presencia de la autenticidad humana en el pasado (que coexiste, de un modo o de otro, con la deshumanización) y, a la vez, la conciencia de la naturaleza necesariamente arriesgada, amenazante, siempre relativa e impura, siempre contradictoria, que tiene cualquier futuro o proyecto *humano*. Esto es lo que asegura, justamente, su carácter humano, no divino ni sobrehumano (su índole propiamente histórica y ética). No se trata del paso de la prehistoria a la historia, como no se trata tampoco del paso del "hombre" al "superhombre".³⁸ El *humanismo*

³⁸ A no ser que por "superhombre" se entienda la nota esencial del hombre "que llega a ser lo que es", o que se "supera" sin dejar de ser "hombre". *Vid infra*, cap. VII y cap. XII.

congruente tiene que mantenerse en el orden de *la relatividad*. Humanismo implica "impureza", lucha perenne.

Con todas las diferencias del caso, parece revelarse aquí, en efecto, el problema que ya se señalaba respecto a la dialéctica hegeliana cuando ésta prefigura el *telos*, el fin, como síntesis absoluta en la que tiende a prevalecer la unidad y la conciliación de los contrarios, en contraste con el proceso entero de la historia, regido, en última instancia, por el predominio de la lucha (ahora vista como lucha de clases), el conflicto, la antítesis, los antagonismos; es decir, la idea de *una síntesis definitiva que vendría al final*, la meta a la que se dirige *indefectiblemente* el proceso. Lo cual —repetimos— parece quebrantar el sentido mismo de la dialéctica: la unidad más fundamental y universal que ella constituye entre *armonía y lucha*, en general. La "dialéctica de la dialéctica" se cifraría así en el hecho de que "*dialéctica*" equivale a "*relatividad*" en el sentido de que *ni la lucha es pura, simple y absoluta, ni es pura, simple y absoluta la armonía de los contrarios*.³⁹

§ 5. RELATIVIDAD DE LA LIBERTAD

Dentro de la problemática planteada por Marx, además, el reconocimiento de la naturaleza relativa de la enajenación del pasado y de la libertad del futuro, es inseparable de esa otra "relatividad", no menos importante, que es la "autonomía relativa" de la "supraestructura" cultural, respecto de la "estructura" socioeconómica. Tan cierto como es que hay determinación económico-social, es igualmente cierto que no hay "determinismo" absoluto, mecánico (de mero "reflejo", "espejo", etc.) entre la economía y todas las otras esferas de la cultura y la vida: la ciencia, el arte, la filosofía, la moralidad.

Reconocer esta presencia de la libertad (por "relativa" que sea y a pesar de la enajenación), trae consigo reconocer, como hemos dicho, la presencia de la esencia humana en toda la historia; y no sólo como esencia enajenada, sino positivamente realizada, por minoritaria y contradictoria que sea su existen-

39 Tal y como se destaca en el capítulo anterior, dedicado a Hegel.

cia. Hay en la historia, ciertamente, trabajo libre, no enajenado, hay ser social y genérico, hay humanidad y humanismo (teórico y real), incluso sobre la base de la enajenación económica (y es manifiesto que la desenajenación económica no produce necesaria y automáticamente la humanización ni la *libertad*). De una u otra forma, ha estado siempre presente la síntesis de contrarios (naturaleza-hombre, individuo-sociedad, sujeto-objeto) que, en términos de Marx, constituye la verdadera esencia del hombre, como se ha señalado. Más aún, es precisamente la *libertad ontológica*, la libertad esencial o constitutiva del ser histórico y activo, el fundamento y la condición de posibilidad de las liberaciones y revoluciones *fácticas*.⁴⁰

Se trata, pues, de dar razón de la presencia de la “cultura” y del “hombre” propiamente dichos, más allá de todas sus falsificaciones. Sin duda la autonomía (la libertad) es relativa, pero también lo es la esclavitud o la esencia enajenada. Dentro de la complejidad y diversidad concretas de la sociedad, el hecho es la coexistencia efectiva de ambas, la cual hace que varíen históricamente las modalidades y los grados, siempre múltiples, en que se realiza o se enajena la esencia humana; ésta no es, ciertamente, estática ni uniforme.

El propio Marx afirma significativamente en los *Manuscritos* que:

La *formación* de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior.⁴¹

Y cabe añadir que la historia universal es, asimismo, la formación de los otros “sentidos humanos” de los que habla también Marx:

Los sentidos espirituales... (la voluntad, el amor). La historia —toda la historia—, es la transformación de la naturaleza del hombre.⁴²

40 *Vid infra*, cap. XII, “Libertad ética y libertad ontológica”.

41 Marx, *Manuscritos*, G, p. 87.

42 *Idem*, G, p. 88.

Toda la llamada *historia universal* no es más que la generación del hombre por medio del trabajo humano... el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su proceso de *nacimiento*.⁴³

...el hombre tiene un acto de nacimiento, la historia.⁴⁴

¿No ha de reconocerse, entonces, que es desde esta efectiva autorrealización o *libertad* del hombre, a través de toda la historia universal (desde esta esencia real o empírica), de donde se infieren tanto el hecho de la enajenación, como el de la necesidad de recuperación de la esencia humana? ¿No es más bien bajo el supuesto de la ruptura histórica y del absolutismo del cambio, que puede decirse que la noción de esencia humana es “especulativa”, *a priori*, meramente “ideal” y carente de fundamento objetivo? Y el apriorismo de la esencia (que es una de las grandes críticas al humanismo marxista) ¿no es una de las consecuencias de la negación del pasado, de la división entre “prehistoria” e “historia”?

Y parece cierto también que el humanismo de Marx entronca (en continuidad y discontinuidad históricas) con los humanismos producidos en la historia, con una “tradición humanista” milenaria, la cual, como “los cinco sentidos”, se ha venido formando en toda la historia de la humanidad, en el “nacimiento del hombre en la historia”. Y aunque es verdad que el humanismo de Marx es irreductible a los humanismos “burgueses” —como lo remarca Sánchez Vázquez—, y presenta fundamentales diferencias frente a éstos, no por ello constituye, a nuestro juicio, una novedad absoluta, sin antecedentes, sin liga viva con las preocupaciones humanistas de todos los tiempos (aunque “burguesas” y hasta “esclavistas”). No se pueden borrar las diferencias ni disolver o soslayar los aspectos realmente nuevos y revolucionarios que implica el humanismo de Marx, pero tampoco puede extremarse la discontinuidad al grado de que se cancele la significación del pasado. Ver el marxismo como un nuevo momento de la tradición humanista no significa, en fin, negar su función revolucionaria. Dialécticamente, inclusive, la

⁴³ *Idem*, G. p. 90.

⁴⁴ *Idem*, G, p. 117.

novedad se confirma, no se anula, por tener antecedentes. Es un humanismo nuevo porque no es absolutamente nuevo; su liga con lo viejo realza, no disminuye, su originalidad.

Pero además, en relación con el humanismo en general tiende a darse por supuesto el carácter unívocamente “ideológico” de éste, en contraste con la científicidad y el rigor de la teoría sociohistórica. ¿Es necesariamente el humanismo mera ideología (aun cuando ésta se entienda en sentido positivo, como *praxis* y como sistema de ideales y valores necesarios para la vida humana)?⁴⁵ ¿No cabe un humanismo *teórico*, una concepción rigurosa del hombre en su ser propio? ¿No cabe, en suma, una significación *cognoscitiva*, objetiva y racional del humanismo, y con él de la ontología del hombre y de la ética? ¿No hay un saber radical del hombre y de los valores, racional y fundado?

Por lo pronto, resulta claro que detrás de la explícita invalidación del tema del hombre, de la esencia humana y del humanismo, subyacen en realidad meros prejuicios, generalmente obsoletos, acerca del “hombre”, de la “esencia”, del “humanismo”. En este sentido, puede coincidirse plenamente con Sánchez Vázquez cuando observa que...

...el “antihumanismo teórico” se convierte en un “humanismo abstracto”, especulativo, justamente por tener por base el concepto de un hombre abstracto.⁴⁶

Desde luego, ahí donde están las cuestiones del humanismo están también no sólo las de la “antropología filosófica”, sino las de la *ética* y de la *ontología del hombre*. En los *Manuscritos* es evidente esta conexión, como lo es en particular el hecho de que *hay en Marx una ontología* rica en significaciones, pero que también, en gran medida, quedó apenas esbozada por el propio Marx, no sin dejar considerables vacíos y dificultades.

Pero éstos no se resuelven radicalmente a través de los desarrollos sociohistóricos (por importantes y decisivos que sean) abandonando las cuestiones de la esencia, la enajenación, etc.

⁴⁵ Sobre el problema de lo ideológico cf. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

⁴⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, ed. cit., p. 269

La historización y concretización social del hombre no tienen por qué eliminar su rigurosa consideración ontológica.

Todo depende de que *se supere el prejuicio de que la ontología no puede renovarse y refundamentarse* (transformarse históricamente como todas las ciencias y las ramas del saber, como todos los productos humanos), para dar respuestas vigentes a los problemas de la realidad en general y del ser del hombre en particular.⁴⁷

Todo es cuestión, incluso, de que se reconozca el contenido teórico, riguroso, cognoscitivo y verdadero aunque —limitado y perfectible, como todo conocimiento— de la propia ontología de Marx y de su humanismo, que no son simple ideología ni mera especulación abstracta y sin validez. De hecho, la base ontológica, el ser mismo del hombre, es lo que fundamenta el humanismo.⁴⁸ Éste implica una esencia; implica, como dice también Marx, reconocer que “la raíz del hombre es el hombre mismo”. El propósito *inmanente*, propio del humanismo, halla la raíz del hombre en el *ser* del hombre.

Por lo demás, la ontología de Marx no conecta sólo (y quizá no principalmente) con la “antropología” de Feuerbach, sino con la ontología hegeliana, la cual, a su vez, representa una respuesta teórica, revolucionaria, a los problemas del ser y el devenir, del espíritu y la naturaleza, del sujeto y el objeto, planteados a través de toda la tradición metafísica y filosófica en general, hasta Kant (y hasta Fichte y Schelling). Ciertamente, puede considerarse que, en gran medida, la ontología de Marx quedó implícita, si no es que trunca o inconclusa. Sin embargo, ello no invalida el hecho de la existencia de estos contenidos ontológicos, ni de que Marx haya introducido sus propias innovaciones, de primera importancia, puestas precisamente en su ontologización de la economía, en su propia concepción del hombre como ser genérico (histórico-social) y como ser del tra-

47 Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, Nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 y Juliana González, “Ontología crítica”, *Prometeo*, Revista de filosofía latinoamericana, Año 1, No. 1, Universidad de Guadalajara, México, 1984.

48 Cf. Juliana González, “Ética y humanismo”, *Humanismo y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

bajo y la libertad; en su visión de la necesidad de universalizar, socializar y realizar, práctica y materialmente (no en teoría y minoritariamente) la esencia humana; en su penetración en las síntesis dialécticas (del individuo y la sociedad, y de la materia y la historia), inherentes al ser humano y al verdadero “comunismo”; en su conciencia, en suma, de la enajenación de la esencia humana dentro de la sociedad regida por la propiedad privada (idea ésta que sin duda constituye la piedra angular de su humanismo y la que plantea, a la vez, serias cuestiones, demandando, precisamente una solución teórico-ontológica, y no meramente socio-histórica).

Es problemática, ciertamente, esta naturaleza “enajenable” o “negable” de la esencia humana; esa nota, distintivamente humana, de que el hombre pueda *no-ser* lo que es; pueda, en sentido literal, “des-humanizarse” por su propia acción. ¿Qué índole ontológica tiene esta negación, este no-ser? ¿Qué es, en última instancia, eso de la “esencia enajenada”? ¿Cuáles son sus modalidades reales y su propia dinámica histórica?

Quizás el concepto mismo de “enajenación” remita a otras categorías clásicas de la ontología como la de “posibilidad”, “existencia”, “realización de la posibilidad” (como lo interpretan, por ejemplo, los marxistas del grupo *Praxis*).⁴⁹ Y no sólo estas categorías, sino las de *contingencia* y *necesidad*, “ser en potencia” o “ser en acto”, historicidad, eticidad, ser y no-ser, remiten asimismo al pensamiento de Marx, y su esclarecimiento y desarrollo no tienen por qué desembocar necesariamente en especulaciones y aporías, sino al contrario. La búsqueda ontológica se ofrece, a nuestro modo de ver, como la vía legítima, realmente fecunda, que permite fundar teóricamente el humanismo de Marx (y el humanismo en general).

Ésta es, en fin, tarea abierta para la ontología, para el humanismo y también para la ética. Pues así como se unen *teoría* y *praxis*, ciencia e ideología, así también hay una importante unión entre el orden “descriptivo” y el “prescriptivo” (norma-

49 Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, ed. cit., p. 245 ss.

tivo o valorativo): éste no es pura convención y gratuidad, ni tiene mera validez formal.⁵⁰

Hay en los *Manuscritos*, en fin, un “concepto del hombre” y del “trabajo enajenado” de los cuales se desprenden unas valoraciones morales que no tienen únicamente validez emocional, personal e “idealista” (en la medida misma en que no se fundan en un saber del hombre y de la historia, arbitrario o meramente práctico e ideológico). De ahí que la exigencia revolucionaria no obedezca sólo a la racionalidad histórica y social, sino a la *racionalidad ética*: producida en el orden de la decisión, de la cualificación, de la responsabilidad y la libertad. Los valores éticos, estrictamente éticos de la obra de Marx no menguan ni ensombrecen su significación revolucionaria, tanto en el orden teórico como en el práctico; al contrario, la confirman y fortalecen. Como no la mengua ni ensombrece tampoco su *humanismo*, precisamente porque éste no es simple *praxis* ciega, ni pura ideología sin fundamento racional y objetivo en lo que el hombre *es esencialmente*, en su historia y por su historia.

El humanismo, en todo caso, es inherente a la revolución teórica y práctica de Marx (“*el marxismo es un humanismo*”, valga la paráfrasis), y constituye, a nuestro juicio, la posición más congruente con el propio Marx, y más firme y vigente del marxismo.

50 *Vid supra*, Introducción y *vid infra*, cap. XII.

CAPÍTULO VII
ÉTICA Y TRAGEDIA *
NIETZSCHE

Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte pereció por causa de ella [...] el socratismo es... el principio asesino [...] en Sócrates reconocemos el adversario de Dioniso.

NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*

Sócrates, “asesino de la tragedia”. ¿Es entonces el re-nacimiento de la tragedia, proclamado por Nietzsche, *la muerte de la ética*? ¿Nietzsche, “asesino de la ética”?

En un sentido sí: ética y tragedia se eliminan recíprocamente. Pero en otro sentido, decididamente no: se halla implícita en Nietzsche, por el contrario, la posibilidad de una *ética trágica* que metafóricamente él expresa como la posibilidad de “Sócrates músico” o “Sócrates artista”. Sólo que ésta no es sino eso: la mera posibilidad de una ética futura, la cual sólo puede vislumbrarse tras el reconocimiento de la antítesis irreconciliable entre lo dionisiaco y lo socrático, o si se quiere, entre la vida y la moral:

“¿Qué significa vista con la óptica de la vida la moral?”

* *Perspectivas de la filosofía*, III Simposio de Filosofía Contemporánea, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

pregunta el autor de *El nacimiento de la tragedia*.¹ Éste es el problema.

§ 1. ANTÍTESIS ÉTICA Y TRAGEDIA

Veamos primero en qué sentido la ética mata a la tragedia y la tragedia, a la ética.²

La visión metafísica, o mejor dicho “el engaño” metafísico —como lo considera Nietzsche—, no consiste solamente en la postulación de un “tras-mundo” ideal y celestial, sino que, correlativamente a éste, se engendra el otro engaño, ético-metafísico: el de “el Bien” y “el Mal”; el primero, identificado precisamente con el mundo puramente racional y espiritual (el ser que es *unum, bonum, verum*), el segundo, con la realidad de este mundo corporal. El Mal implica la condena del mundo, la condena de la vida. Ésta, en efecto, queda valorada como pura negatividad, tanto en el orden ontológico como en el axiológico —uno por el otro. Ambos, Bien y Mal, estarían “ontologizados”, o más bien, tan absolutizados y separados como lo están los dos mundos platónicos. Ir “más allá del Bien y del Mal” implicaría entonces, en un primer sentido, ir más allá del dualismo metafísico de los dos mundos, más allá de la condena y castigo de este mundo de la vida, de la Naturaleza, de la Tierra.

Pero una vez reconociéndose que no hay más que este mundo, una vez disolviéndose el dualismo de la metafísica tradicional ¿qué significan las distinciones entre Bien y Mal? ¿Qué sentido

1 Estas reflexiones (que forman parte de una investigación mayor sobre el mismo tema “Ética y tragedia en Nietzsche”) se basan fundamentalmente en *El nacimiento de la tragedia*, y no en otras obras posteriores. Consideramos que este libro “imposible” (como lo denomina el propio Nietzsche, autocriticándose por el “tufo hegeliano”, o sea, dialéctico, que hay en él) es, por esto mismo, uno de los aportes más originales y fecundos para una nueva fundamentación dialéctica de la ética. Y aunque también es cierto que las posibilidades de una “ética trágica” pueden rastrearse a lo largo de toda la creación nietzscheana, ésta ofrece, particularmente en el campo de la ética, unas variaciones notables y una complejidad de temas y problemas que rebasan aquellos que destacamos aquí.

2 “Ética”, una vez más, entendida en sentido amplio, equivalente a “moral” o a “lo ético” en general. Cf. Introducción, nota 1.

tienen las diferencias morales y la moral misma? Pues en el mundo de la vida sólo reina para Nietzsche,

Un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos.³

En otro sentido, así, estar “más allá del Bien y del Mal” significa que “la vida es algo esencialmente amoral”, y que, a su vez, la moral no es otra cosa sino “una voluntad de negación de la vida”⁴

Luego, desde esta perspectiva, sí nos encontramos con una antítesis irreconciliable. La ética mata a la tragedia, tanto como la tragedia mata a la ética.

La categoría de “tragedia” es, desde luego, una categoría *estética* y no *ética*. Aunque en última instancia es una categoría metafísica; pertenece a esa “metafísica de artista”, inaugurada expresamente por Nietzsche (porque, asimismo, la categoría de “vida” —como lo destaca Heidegger— es categoría metafísica y no biológica).⁵ La nueva “metafísica de artista” es la que vendría a destruir a la metafísica tradicional. Queda implícito que una “ética de artista”, íntimamente ligada a la metafísica nietzscheana, superaría, justamente, el antagonismo o la recíproca exclusión de la moral y la vida, de la ética y la tragedia. ¿Cómo habría de ser esa ética, simbolizada en la síntesis de “Sócrates músico”?

Puede decirse que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche lleva a cabo una triple reivindicación: la de *lo dionisiaco*, sin duda, con todo lo que implica, pero también la reivindicación de *lo apolíneo* mismo (tal y como Nietzsche lo va a interpretar), y la de *la relación* contradictoria —unificada y a la vez necesariamente conflictiva— entre Apolo y Dionisos. Aunque no se trata en el fondo más que de una reivindicación fundamental,

³ *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984; p. 31 (Todas las citas de esta obra corresponden a esta edición.)

⁴ *Idem*, p. 33.

⁵ *Idem*, p. 27. Cf. Martín Heidegger, *Nietzsche*; I: “La voluntad de poder como arte”; Gallimard, París, 1971; 2 vols.

la de este mundo presente y temporal, con sus contradicciones y su esencial significación en tanto que Devenir.⁶

Como es comúnmente reconocido, Dionisos y Apolo corresponden de un modo u otro a lo que Schopenhauer entendió por “el mundo como voluntad” (Dionisos) y “como representación” (Apolo) —y ambos a la vez, derivan de la kantiana distinción entre “cosa en sí” y “fenómeno”, respectivamente—: “realidad” y “apariencia”, en términos de la metafísica tradicional. Sólo que a diferencia de ésta, la “cosa en sí” o verdadera realidad no es equivalente a suprema racionalidad, a identidad, perfección y “bondad” ontológicas —objeto, por tanto, de una “ciencia primera” o metafísica. Ni para Schopenhauer ni para Nietzsche, la realidad fundamental es racional ni estática, sino al contrario, es “voluntad de vivir”, “loba errante y jadeante, feroz y terrible”, para Schopenhauer.⁷ Es Dionisos para Nietzsche, como expresión simbólica de la realidad verdadera, entendida como el fondo primigenio de la irracionalidad, caos originario, abismo y oscuridad insondables, objeto, según Nietzsche, de terror.⁸ (Y será después “Voluntad de poder”.)

Y el mundo como “apariencia”, como reino de Apolo, no es tampoco equivalente al “orden” racional en que rige “la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, como en Schopenhauer, sino que es también otra dimensión de la irracionalidad. Antes que orden de la razón y de la “verdad científica”, es para Nietzsche el orden de la belleza, de las artes plásticas, del sueño y de la ilusión.

Apolo es visto por Nietzsche precisamente como instinto: es uno de los dos instintos creadores de la vida. En tanto que dios

6 Los tres aspectos reivindicados (Apolo, Dionisos y la síntesis de ambos) son, a nuestro juicio, igualmente importantes; privilegiar uno sobre otro —que es lo que suelen hacer algunos intérpretes— hace perder uno de los alcances fundamentales de la revolución nietzscheana.

7 Cf. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

8 Como se destacará después, la diferencia esencial entre Dionisos y la voluntad de Schopenhauer es que el fondo dionisiaco, con todo su sufrimiento y sin-sentido, es, en definitiva, positivo y feliz: implica el “sí” primordial a la vida. Por esto Nietzsche trasciende el pesimismo y el nihilismo de su maestro. Su filosofía conduce simbólicamente “a Grecia”, no a “la India”, como él mismo dice.

de la luz, de la forma, del orden (como principio “cósmico”) parecería inevitable adjudicar a Apolo un origen “celestial” —y a Dionisos un origen oscuro y subterráneo. Pero no es así dentro de la concepción nietzscheana. Esta es la primera novedad: también el mundo apolíneo, es decir, el mundo de “lo sublime” en todas sus manifestaciones, proviene de un modo u otro de “abajo”, del fondo de la vida: no tiene un origen trascendente.

Asimismo, Apolo es reconocido como el orden “de la bella apariencia”, precisamente en lo que tiene, no sólo de bella, sino de “mera apariencia”, es decir, de lo puramente ilusorio, fantástico: “engaño” y “ficción”; puro “sueño” y “mentira”. Así es como vale e importa el mundo apolíneo; ésa es su grandeza creadora, puramente “artística” o “artificial”: no verdadera ni *real*. Vale en tanto que no es ni pretende ser verdad ni realidad. Vale en tanto que mundo imaginario, puramente ilusorio.

La reconciliación con el mundo, con este mundo, comienza por reconciliarse con sus sueños, con sus “sombras” —por así decirlo—, con sus ficciones y sus espejismos; por reconocerlos en cuanto tales. Y es también ficción y espejismo todo el mundo de la cultura, en definitiva, tanto de la cultura artística, como de la religiosa, la moral, la científica misma; pues no hay aquí, para nada, absolutos: nos hallamos siempre en el orden de la mera “representación”, de la literal “apariencia”, de los puros “fenómenos”, infinitamente múltiples y cambiantes. No hay nada en el mundo apolíneo que sea real, que tenga *ser* y consistencia, que sea “en sí mismo y por sí mismo” (ni hay tampoco ya un orden “trascendental”, a la manera kantiana, que ofrezca, aunque sea en el plano formal, la universalidad y la inmutabilidad para el conocimiento —ni menos aún para la vida moral). Todo es un juego de “espejos”, “imágenes”, “perspectivas”, incluyendo la verdad misma según Nietzsche.⁹ Pero, en tanto que artístico o creador, es ante todo un juego placentero: tiene el placer de la belleza y de la ensoñación.¹⁰

9 Otra será la idea nietzscheana de la verdad científica en obras posteriores, sobre todo en el llamado periodo “ilustrado” de Nietzsche, cuando escribe *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*.

10 Ésta es la concepción nietzscheana que ha adquirido una fundamental

Apolo es, asimismo, para Nietzsche, el “principio de individuación” (*principium individuationis*). De él emana la pluralidad constitutiva de la existencia. La reivindicación de Apolo lo es, también, de la individualidad y con ella de la multiplicidad; de la finitud del individuo y su *unicidad* irreductible, a la vez que de la diversidad infinita de la vida.

El poder creador del *arte* apolíneo es además literalmente “trans-figurador” y redentor: es la “redención de la apariencia”. Porque ésta misma no es mera fugacidad y caducidad; el arte apolíneo (cuya manifestación propia es la escultura, y en especial la escultura griega) expresa, justamente, “la eternidad de la apariencia”.

Lo cual no sería en realidad posible si no fuese por *la secreta utidad que Apolo guarda con Dionisos*.

En contraste con la esencia “apariencial” e individualizante de Apolo, Dionisos es “lo verdaderamente existente”, “el uno primordial” —dice Nietzsche—; en él se hallan “las Madres del ser” (una de las cuales es justamente la ilusión); es el *Ser mismo*, el absoluto metafísico, al cual se accede por las vías de la suprema irracionalidad: de la embriaguez y el éxtasis orgiásticos, cuando, como dice Nietzsche: “Lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí”.¹¹ Y esta experiencia de “autoalienación” —como también la llama Nietzsche, con clara resonancia hegeliana— es, asimismo, supremo goce y felicidad. En ella se experimenta, precisamente, la “alegría por la aniquilación del individuo”; es vivencia de “la vida eterna, más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación”.¹² Dionisos se expresa en el espíritu de la música, el cual, como ya también vio Schopenhauer, es aquel que permite intuir el fondo universal de la vida.

importancia dentro de la hoy llamada “posmodernidad”. Cf. nuestro ensayo “Crisis de la metafísica y posmodernidad”, *Casa del tiempo*, revista de la Universidad Autónoma Metropolitana, vol. VIII, no. 82-83, febrero-marzo, México, 1989.

11 Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 44.

12 *Idem*, p. 137.

Pero lo más decisivo es que Dionisos *contiene en su seno todos los contrarios*, de los cuales son fundamentales la alegría, tanto como el sufrimiento, una y otro, recíprocamente implicados.

El punto de partida es la insistencia nietzscheana en el fondo radicalmente “pesimista” de la sabiduría dionisiaca, revelada por el sátiro Sileno:

Lo mejor de todo es... no haber nacido, *no ser*, ser *nada*. [Y una vez nacido] es... morir pronto.¹³

El fondo del fondo dionisiaco —clave de la tragedia— revela los horrores y espantos primigenios:

Todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia.¹⁴

La “horrenda verdad” es “lo espantoso o absurdo del ser”. Dionisos simboliza, junto con el Uno y el caos originario de la fusión y confusión de todo, también el “despedazamiento”: el sufrimiento primordial de la individuación misma. *Y en Dionisos se contiene la noche más profunda, el abismo del ser, tan terrorífico como inaccesible en sí.*

Lo que pasa es que este fondo primordial del ser, este fondo abismal, tenebroso y nocturno —que en términos de Heidegger acabará por expresarse como el fundamento no fundado, abismal: *Grund* que es *Abgrund*— es para Nietzsche (a diferencia de Schopenhauer y del propio Heidegger también) algo en verdad contradictorio: doloroso y a la vez infinitamente feliz; la primera y la última palabra nietzscheana (desde *El nacimiento de la tragedia*, hasta las obras de madurez, pasando por la obra magna que es su *Zaratustra*) es el *sí*, la afirmación incondicional de la vida, contra todo nihilismo y pesimismo.

Esta es justamente otra de las claves de la conciliación nietzscheana con el mundo y la vida. El acontecimiento más profundo es esta aceptación del sufrimiento y del horror fundamental de la existencia. Aceptación que implica, frente a toda

13 *Idem*, p. 52.

14 *Idem*, p. 30.

evasión, “osar” ver el abismo, penetrar en la noche, asumir el dolor dionisiaco y a la vez, *y por ello mismo*, ver la vida en su poder esencial de creación-detrucción; ver el juego de Dionisos; darle la cara al bien y al mal, más allá de toda distinción de bien y mal; acoger el todo de la vida, el todo del ser, en su vida y su muerte, en su poder constructor y destructor. Esta es la genuina fortaleza, el genuino “pesimismo” del hombre trágico, el que logra ver que:

La existencia parece lo bastante santa en sí misma, como para justificar de sobra una inmensidad de sufrimiento.¹⁵

Si los griegos, pueblo feliz y jovial, fueron capaces de crear el género artístico de la tragedia, fue precisamente por su fortaleza vital. La tragedia emerge de esta fuerza, de ese amor radical por la vida, que la acepta y asume no sólo en su luminosidad nítida, feliz y placentera, sino en su fondo oscuro, incomprensible y doloroso. Todo cuanto atente contra la tragedia, será expresión de debilidad, de cobardía, de incapacidad de enfrentar la verdad de la oscuridad y el sufrimiento inherente al ser, de incapacidad de amar la vida en su verdad doble, en su verdad contradictoria, en su unidad oscuro-luminosa. El espíritu trágico es el espíritu fuerte capaz de verdad. El espíritu fuerte es el espíritu trágico. La sabiduría dionisiaca nos llevará a saber que:

...en el fondo de las cosas, y pese a todas las mudanzas de la apariencia, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera.¹⁶

No hay para Nietzsche alegría que no incorpore el verdadero dolor, que eluda el sufrimiento; ni tampoco sufrimiento que no llegue a la alegría primordial. La vivencia dionisiaca conlleva en su esencia misma esta síntesis dialéctica goce-dolor. El saber dionisiaco es saber de eternidad, pero de eternidad no estática; es el placer primordial de la indestructibilidad del ser, cifrada en la eterna creación y destrucción de todo lo existente, con

15 Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV, 464.

16 Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 77.

todos sus horrores. Implica, en suma, ver que la destrucción es tan necesaria y generadora de la eternidad, como lo es la creación.¹⁷

No obstante, y esto es igualmente significativo, el horror dionisiaco y su dolor primordial son de tal magnitud que no es posible en realidad resistirlos directamente, si no es por *la mediación de Apolo*: Apolo salva a Dionisos. Apolo genera las “manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante”. Es en este sentido que Nietzsche declara también:

Sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo.¹⁸

Dionisos es en realidad incomprensible sin Apolo, tanto como Apolo es incomprensible sin Dionisos. La expresión culminante de esta recíproca necesidad es justamente el arte de la tragedia ática, según Nietzsche.

Uno de los pasajes más notables de *El nacimiento de la tragedia* es ese en el que Nietzsche distingue entre Dionisos en su estado “salvaje” o “bárbaro”, pregriego, y el Dionisos griego, mediado por Apolo:

[Hay un] abismo enorme que separa a los griegos dionisiacos de los bárbaros dionisiacos [en éstos] eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcolanza de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico “bebedizo de brujas”... poder dionisiaco grotescamente descomunal... Apolo [le quita] sus aniquiladoras armas... aquel repugnante bebedizo... carecía aquí de fuerza.¹⁹

17 Hay en Nietzsche una especie de nueva ética de la eudaimonía, un nuevo sentido de la felicidad, que se sitúa en el polo opuesto de la felicidad aristotélica. No es la vida intelectual, sino al contrario, es la felicidad dionisiaca o trágica: vivencia irracional, por un lado, e incorporación, por el otro, del sufrimiento, como signo de vitalidad y fortaleza. Hay, en efecto, una “gaya ética”, como la designa certeramente Lizbeth Sagols. Cf. su tesis doctoral (en preparación).

18 *El nacimiento de la tragedia*, p. 66 y 188.

19 *Idem*, p. 47-48.

El poder de Apolo es en verdad transfigurador; crea el orden de lo sublime, de la bella apariencia, único que permite vivir, por encima del oscuro y siniestro fondo del sufrimiento dionisiaco (y Nietzsche apela, en este punto, a la pintura de Rafael precisamente titulada "La transfiguración").

No nos encontramos de cara con la naturaleza en bruto, por así decirlo, sin la mediación del arte apolíneo, sin las manchas luminosas creadas por Apolo. Por eso dice también Nietzsche:

Lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita, a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera.²⁰

De ahí que no se trate de una simple vuelta a un supuesto estado de fusión "ingenua" del hombre con la naturaleza, sin el intermediario de la cultura apolínea, la cual, como expresa claramente Nietzsche:

Siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria por medio de enérgicas ficciones.²¹

Para poder vivir, y trascender la horrenda verdad de la sabiduría de Sileno, el griego creó la resplandeciente criatura onírica de los dioses Olímpicos, los cuales, justamente, le permitieron invertir la sabiduría silénica, de modo que creyeron plenamente que lo mejor es no morir, y menos aún, morir pronto.

Apolo y Dionisos expresan ciertamente una tensión dialéctica, por la cual tan real como es la oposición esencial entre ambos, lo es su necesidad recíproca y su unidad.

¡Y he aquí que Apolo no podía vivir sin Dioniso! ¡Lo "titánico" y lo "bárbaro" eran, en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!²²

20 *Idem*, p. 57.

21 *Idem*, p. 54.

22 *Idem*, p. 59.

Una de las expresiones de la intrínseca relación dialéctica que produce entre Apolo y Dionisos es la lucha permanente entre ambos, la cual, lejos de generar una guerra estéril y paralizante, es fecundidad recíproca que estimula la creatividad de uno y otro, la relación antitética no produce la aniquilación de uno por el otro, sino al contrario. Cabe, en efecto, la posibilidad de la síntesis entre ambos, la íntima reconciliación y fusión que Nietzsche expresa diciendo:

Por un milagroso acto metafísico de la "voluntad" helénica, se muestran apareados entre sí, y en este apareamiento acaban engendrando la obra de arte que es dionisiaca y apolínea de la tragedia ática.²³

El coro trágico, que es lo originario según Nietzsche, contiene la sabiduría dionisiaca. Los mitos, en cambio, los personajes, los acontecimientos, las escenas de la tragedia, todo ello, son la apariencia apolínea, las imágenes individualizadas que se manifiestan, precisamente en la belleza de la forma, del lenguaje, de la "representación". En la tragedia emerge del fondo dionisiaco (fatal) la voluntad individualizada (libre) del héroe trágico, para que finalmente éste vuelva a ser aniquilado y vuelto a su unidad profunda con el Uno primordial. La tragedia expresa el primigenio y sagrado ritual de la "figura" que aparece y desaparece; de ahí su dolor, pero también su secreto placer. Ambigüedad que nos explica la literal fascinación de la tragedia griega. En ella, dice Nietzsche, "Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final, Apolo habla el lenguaje de Dioniso".²⁴

Lo trágico consiste, ciertamente, en esta profunda "armonía de los contrarios". Es el punto de confluencia donde con la misma intensidad que se alzan los poderes del espíritu dionisiaco desciende y penetra la fuerza bienhechora de la creación apolínea.

La vida, así, queda reivindicada en su *esencia contradictoria* y primordial: contradictoria y por ello múltiple y cambiante,

²³ *Idem*, p. 41.

²⁴ *Idem*, p. 172. Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

eterna en su propia fugacidad, fugaz en su misma eternidad. En sus tres horizontes (apolíneo, dionisiaco y trágico) lo que la vida revela es la coexistencia de los contrarios, el dinamismo y la relatividad.

Pero por donde quiera que se la vea, la vida hace patente su esencia *estética* antes que *ética*. El fondo dionisiaco expresa, en definitiva, que “todo lo que existe es justo e injusto y en ambos casos está igualmente justificado”.

Y a la vez, en la gran creación apolínea del mundo de los dioses olímpicos, se pone de manifiesto también que:

Aquí nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber... [Es la] existencia exuberante... en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo.²⁵

En uno y otro casos, sin embargo, estamos de nuevo más allá del bien y del mal,²⁶ en el sentido de más allá de la moralidad. La reconciliación con la vida pone en crisis, en efecto, el sentido de la moral.

§ 2. LA POSIBILIDAD DE UNA “ÉTICA TRÁGICA”

Sócrates, ciertamente, aparece como el enemigo de Dionisos, según la interpretación que de aquél hace Nietzsche. La síntesis que sí aparece en principio irreconciliable es la que surge de un acontecimiento verdaderamente extraordinario y decisivo en la historia, a los ojos del propio Nietzsche: la profunda revolución producida por Sócrates, cuando éste invierte la relación originaria y natural entre los instintos y la conciencia. Originalmente aquellos son los creadores; y la conciencia, el instrumento crítico. A partir de Sócrates, la conciencia (la inteligencia y la razón) pretende ser creadora y “corregir” a la vida, mientras que los instintos, simbolizados en el *daímon*, se vuelven la instancia crítica, negativa, ante todo negadora de la

²⁵ *Idem*, p. 52.

²⁶ Hay una implícita coincidencia en este punto de Nietzsche con Heráclito, cuando éste declara que “bien y mal son una y la misma cosa” o que “para el dios todo bueno y justo”.

vida misma, según Nietzsche. A partir de esta inversión radical producida por la ética socrática, se tiene la convicción de que sólo lo que es conciencia y es inteligible es "bueno" (así como para el socrático Eurípides, en quien la tragedia se suicida, precisamente cuando se asienta en la idea de que sólo lo que es inteligible es bello). Esta es la inversión que mata a la tragedia, inaugurando una nueva civilización, científicista y "alejandrina", racionalista y pragmática, que es precisamente la que en tiempos de Nietzsche estaría llegando a su fin, cuando se anuncia el renacimiento del espíritu de la música, del espíritu de la tragedia.

Sin embargo, como ya se ha dicho también, hay en Nietzsche, implícita y explícitamente, la posibilidad —o la exigencia— de otra ética que logre superar la antítesis. Más aún, la crítica nietzscheana de la moralidad presenta esta radical alternativa: o no hay ética posible o ésta se constituye sobre otras bases, esencialmente distintas y opuestas a las que ha tenido dentro de la tradición racionalista.

Y cabe decir que las nuevas posibilidades que se desprenden en particular de *El nacimiento de la tragedia* apuntan en dos direcciones: hacia una ética apolínea o hacia una ética trágica, o sea, hacia una revaloración de un Sócrates apolíneo o de un Sócrates músico (una y otra diferentes, aunque con íntimas relaciones entre sí). Y ambas posibilidades dependen, en principio, de un cuestionamiento de la interpretación nietzscheana de Sócrates y de sacar a la luz algunas de las implicaciones éticas que subyacen en la concepción de lo apolíneo y de lo trágico en el contexto de Nietzsche.

Como ha sido frecuentemente advertido, Nietzsche hace una lectura intelectualista y parcial que difícilmente corresponde al Sócrates histórico. El Sócrates "padre de la lógica", del concepto y de la ciencia (padre también de la teoría de las Ideas y de la metafísica idealista del *Fedón* o de la *República*), es el Sócrates filtrado por el aristotelismo (y el platonismo). Más aún: tal y como lo esquematiza la visión nietzscheana, Sócrates (el del "gran único ojo ciclópeo") está infinitamente más cer-

cano al racionalismo y al formalismo *modernos* que al racionalismo griego (incluyendo el del propio Aristóteles).²⁷

Hay muchos indicios de que Sócrates estuvo muy lejos de fundar la vida ética en una escisión interna, en la supresión de todas las fuerzas instintivas, y de poner sólo en una conciencia “pura”, o en un simple conocimiento “intelectual”, la fuente de la vida moral; como si para Sócrates existiera realmente esa conciencia pura, desconectada de la naturaleza corpórea y de la vida misma. Estuvo muy lejos, en fin, de representar esa naturaleza “lógica” y esa jovialidad satisfecha de sí misma que Nietzsche le atribuye.

La visión parcial de Nietzsche prescinde de rasgos esenciales de la figura socrática que si se toman en cuenta no sólo ponen en tela de juicio las consecuencias nietzscheanas, sino que obligan a otra comprensión del fenómeno socrático y con él, del fenómeno ético.

Nietzsche prescinde, en efecto, de lo que es la *phrónesis* socrática y la *sophrosyne*, y no penetra en los significados diversos de la ignorancia en Sócrates inseparables de los de la *maieútica* y de la *zétesis* o búsqueda socráticas, que mucho antes que Lessing, implicaba ya ese poner en la indagación misma, en el deseo y en el afán de verdad, antes que en el logro de ésta, el sentido de la literal *philia* por la *sophía*. Prescinde, asimismo, del significado radical del *daímon* y de su liga esencial con el dios délfico (y del *pathos* y el *entusiasmo* inherentes al *ethos* socrático). En un sentido esencial, la *docta ignorantia* no parece estar muy lejos del conocimiento trágico, en el cual, dice Nietzsche “la mirada queda fija en lo imposible de esclarecer”.

El primado socrático (y ético) de la conciencia —de la razón y la sabiduría—, no parece en realidad ajeno al *primado apolíneo sobre “lo titánico”*, del “Dionisos griego” sobre el “Dionisos bárbaro”.

¿Por qué la “segunda naturaleza” del *ethos* no habría de significar algo equivalente a la “transfiguración” del arte apolíneo

27 *Vid supra*, caps. I, II y III (sobre Heráclito, Sócrates y Platón, respectivamente), y “El sujeto moral en la ética griega”, *Crítica del sujeto*, Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).

y ese sobremundo redentor que Apolo crea por encima de la oscuridad caótica y dolorosa del abismo dionisiaco?

El propio Nietzsche reconoce, en efecto, que:

Una aparición como la de Sócrates... no [la] podemos concebir como un poder únicamente disolvente y negativo...

...una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe necesariamente tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un "Sócrates artístico" es en absoluto algo contradictorio en sí mismo.²⁸

Incluso Nietzsche admite que el hombre teórico "también encuentra una satisfacción infinita en lo existente, igual que el artista".²⁹

Y también Nietzsche hace explícita la genuina significación ética, no ya sólo estética, de Apolo. Justamente como principio de individuación, éste manifiesta su esencia en los dos imperativos de su oráculo délfico: "conócete a tí mismo" y "nada en demasía". En ambos se halla, en efecto, la esencia de la ética y, por lo tanto —Nietzsche tendría que así reconocerlo—, en ambos se halla la clave de la transformación radical de la vida que produce la reforma socrática, como un expreso cumplimiento de la tarea del dios de Delfos. La vida, en efecto, se torna consciente de sí misma: deja de ser vida ciega, puramente impulsiva, y se auto-define apolíneamente; se da "forma" a sí misma, se individualiza y se torna autónoma y autárquica; fija sus propios "límites" venciendo a la *hybris*: la des-mesura originaria más allá del "fondo indiferenciado de la vida" —como lo designa Nietzsche.

Apolo en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así, la exigencia del "conócete a tí mismo" y de "no demasiado" marcha paralela a la necesidad estética de la belleza (mientras que la autopresunción

²⁸ *El nacimiento de la tragedia*, p. 123.

²⁹ *Idem*, p. 127.

y la desmesura... [pertenecen a la] esfera no apolínea... [a la] edad de los Titanes... el mundo de los bárbaros...).³⁰

¿En qué se opone la tarea socrática a esta misión ética que se le reconoce sin reticencia a Apolo? ¿Qué distingue la función ética de Apolo, de la realización ética de Sócrates?

El problema, sin duda, es el de la verdad. La misión apolínea se reconoce en tanto que engaño, mentira, sueño y ensueño. ¿Cómo compaginar el afán de verdad socrático con “la apariencia apolínea”? Fundada en esa esencia ilusoria de Apolo, tal como Nietzsche la concibe, la ética sería ajena —e incompatible— a la verdad y al ser. Tendría que estar en el orden de la simple pluralidad ilusoria, sin más significado que una arbitraria convención (como era para la sofística). En Sócrates, por el contrario, se trataba de “establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error”, como lo expresa fidedignamente Nietzsche.³¹

Dentro de la idea nietzscheana de lo apolíneo, somos claramente conducidos a una concepción relativista de la moral, con todas las virtudes y a la vez las dificultades que tal concepción suele tener. Desde luego, se invalida toda pretensión dogmática de fundar *una* moral de validez universal y necesaria. Si cabe la moral legítima, que no sea contraria a la vida, ella ha de estar, en efecto, fuera de todo empeño de universalidad estática y absolutista. Sólo como pluralidad abierta de morales (y de posiciones morales), que coexisten en su diversidad y que se crean y recrean ilimitadamente, sin detenerse dogmáticamente en ningún código único y supuestamente “verdadero”, sólo así, podría pensarse de nuevo la ética, justo como manifestación del espíritu apolíneo. Desde éste, ciertamente, sólo cabe fundar la moral como pluralidad y relatividad, como “tolerancia”, en suma. Lo cual, evidentemente, no puede juzgarse sino de una validez incuestionable, no sólo por razones teóricas, sino estrictamente éticas o morales.

³⁰ *Idem*, p. 58.

³¹ *Idem*, p. 129.

Y no obstante, sigue estando abierto el problema de *la relación de la ética con la verdad*. ¿Puede realmente concebirse, y de hecho darse, una moral que se asuma a sí misma como "engaño", "ficción", "mera apariencia", "error", "simple ilusión artificial" y "juego"? ¿Puede haber ética sin *convicciones*?

Parece inevitable admitir que si discurre en un puro sentido apolíneo de "bella apariencia", la ética resulta, no sólo insuficientemente comprendida, sino imposible, en realidad. Y, de hecho, no es solamente dentro del significado simbólico de Apolo que tendría que quedar enmarcada una ética que se concilie con la vida. Es más bien —como ya se anticipaba— por la vía de una síntesis "trágica" de lo apolíneo y lo dionisiaco (de la multiplicidad y la unidad, del fenómeno y el fondo del ser), por donde se abren las posibilidades que son, a nuestro juicio, más fecundas y vigentes para la ética, concebida precisamente como "ética trágica". Es ésta la posibilidad anunciada por el propio Nietzsche bajo la metáfora de "Sócrates cultivador de la música" —no sólo de la "escultura", cabría añadir.

También la poesía lírica, que nace con Arquíloco, tiene una significación trágica, según Nietzsche. Contra la opinión usual, la lírica no es "subjetiva", por oposición a la épica, que sería ante todo "objetiva". Ningún artista genuino es "subjetivo" para Nietzsche. Todo arte auténtico, según él, realiza la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo personal y lo universal, y en eso se cifra su potencia creadora y su valor:

El artista subjetivo nosotros lo conocemos sólo como mal artista... si no hay objetividad, si no hay contemplación pura y desinteresada; no podemos creer jamás en la más mínima producción verdaderamente artística...

El "yo" del lírico resuena, pues, desde el abismo del ser... le es lícito decir "yo": sólo que esta "yoidad" no es la misma que la del hombre... empírico real, sino la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas.³²

Pero lo mismo cabe decir de la ética; ésta es, en su esen-

32 *Idem*, p. 62.

cia misma, fenómeno de radical individuación: tiene puesto en el “sujeto”, en el “yo”, en el “sí mismo”, el eje radical de la existencia; es auto-conciencia, auto-nomía, aut-arquía. Pero al mismo tiempo, al igual que en el sujeto de la poesía lírica, no se trata de la “yoidad” egoísta, como la denomina Nietzsche, sino al contrario: es el sujeto que trasciende su mera subjetividad y se proyecta a lo supra-individual, hacia la objetividad y hacia el Ser universal. (Es también propio de la ética “aspirar a lo infinito”.)

La ética trágica es, en realidad, integración sintética de conciencia e instintos; es unidad efectiva de las fuerzas racionales y las irracionales de la vida (incorpora las fuerzas primigenias del inconsciente).³³

Y la ética implica, ciertamente, un compromiso con la verdad, donde quiera que ésta se halle y como quiera que ella se conciba: ya sea como conocimiento racional, ya como vivencia extrarracional, como experiencia extática o precisamente trágica, por la cual se tiene acceso a la realidad primigenia de la existencia —aún cuando este acceso sea parcial o limitado y, sobre todo, mediado por la luz apolínea.³⁴

En realidad, la ética tiene un significado trágico, tanto como el conocimiento trágico tiene por sí —tal como lo ve Nietzsche— un significado eminentemente ético: es de hecho obra de “valentía”, de fuerza o “fortaleza”, de radical “veracidad”. Se trata de “osar” la verdad, de “atreverse” a ella. Originariamente, la verdad no es experiencia “intelectual”, sino un hecho de “voluntad” y de valor; de aceptación, de “osadía”, de respuesta afirmativa a la vida, de “*amor fati*”, en suma.

La ética trágica, así, ha de incorporar la dimensión dionisiaca como una dimensión propia de la sabiduría moral, la cual es confirmada en su condición de sabiduría-ignorancia si-

³³ Cf. Juliana González, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética, passim*.

³⁴ Tan necesaria y tan valiosa éticamente resulta así la asunción de la propia individualidad (la individuación apolínea) como la pérdida o el olvido de sí: la experiencia metafísica del Uno primordial y de la alegría dionisiaca; la apertura y aceptación del ser que implica la vivencia de “santidad” de la vida, manifiesta en su doble dimensión dolor-alegría.

multáneas. Asumir lo dionisiaco implica, asimismo, una radical asunción de los contrarios primordiales de la existencia: sufrimiento-alegría, creación-destrucción, justicia-injusticia. Esta es la "verdad dionisiaca" que la conciencia y la vivencia éticas no pueden eludir.

Y desde esta nueva perspectiva, cabe decir, incluso, que —siempre y cuando no se quebranten la unidad y tensión trágicas— hay una especie de ensanchamiento del horizonte de la eticidad implicado en las posibilidades de una ética trágica, de modo que ésta abarcaría el nivel primigenio de la "inocencia originaria", y con ella incorporaría, aunque resulte paradójico, el nivel de la "amoralidad", más allá del bien y del mal.³⁵ El no valorar aparece como un nuevo valor, como un valor originario. Pues no se trata de un simple estado indiferenciado: ya es toma de posición ética, precisamente porque este estrato de *inocencia* básica coexiste, o más bien se estructura axiológicamente (y dialécticamente) con el nivel de la moralidad como tal, que es el nivel apolíneo de la opción, la diferenciación, el sí y el no. Se conjugarían entonces, un sí dionisiaco, indiscriminatorio, inocente, previo al juicio moral y a la opción, con el sí y el no de la elección, la valoración o la "discriminación" moral; pues no permanecemos en el simple fondo indiferenciado de la afirmación dionisiaca, sino en el reino de la "medida", de la "determinación" moral. Se trata, así, de una moral más rica: aquella que acoge en sí misma su propia negación. Lo cual significa también que la moral se reconoce como un orden que no se auto-funda, sino que se halla fundada, en definitiva, en *el nivel del ser* (no del valor o del deber ser). Se tocan aquí las fronteras entre la ética y la metafísica (metafísica de la vida). Esta es otra de las implicaciones de la reunión dialéctica de naturaleza y moralidad.

³⁵ Esta es una posible interpretación, aunque también cabe la contraria, apoyada por otros contextos nietzscheanos (sobre todo algunos de *La genealogía de la moral*), en los que se quebranta precisamente la tensión trágica o dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco, y sólo se recae en el ámbito dionisiaco. La a-moralidad, entonces, el "más allá del bien y del mal", no se incorpora como una dimensión ética, sino que amenaza con aniquilar la eticidad misma.

Una vez incorporado este nivel básico, pre-moral, como parte de nuestra propia condición, las diferencias morales quedan relativizadas (han perdido su pretensión de absolutos metafísicos). En el orden metafísico u ontológico no cabe valoración; el ser no es bueno ni malo; es, en todas sus manifestaciones.³⁶ Sobre el fundamento universal positivo no pueden asentarse absolutos escindidos (maniqueos), sino diferencias siempre relativas. El “no” moral es derivado, no originario; y en este sentido no existe un “pecado” o “culpa” original. El orden del “sí” y el “no” morales, de la medida o mesura apolínea, propio de la moralidad, es un orden relativizado, dinamizado, pluralizado: es “arte” o creación.

Y es en definitiva como conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco que la ética expresa la unidad y el conflicto simultáneos entre *libertad y destino*. Lo dionisiaco es el fondo fatal y azaroso de la existencia —en su felicidad y en su dolor—, desde el cual emerge y dentro del cual a la vez se sumerge la libertad moral. Como el héroe trágico, el héroe ético encara un destino sin vencerlo jamás: *la “tragedia” misma es la tensión*, porque el propio “destino” no sería tal sin la acción heroica. Lo mismo en ética: ésta es también tensión trágica.

La ética trágica —escribe Savater— no pretende resolver la antinomia destino-libertad... ni sustentar el mérito del triunfo trascendente del Bien... se pretende ir más allá de la antinomia, pero conservándola... jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las polaridades contrapuestas y... *esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que lo funda.*³⁷

El “nacimiento de la ética” en Grecia (ya se sitúe en Heráclito, ya en Sócrates) se hace expreso, ciertamente, en la correlación entre el *ethos* y el *daímon*: el carácter y el destino. La ética inaugura, de hecho, la dimensión interna de la vida, realiza

³⁶ En este sentido, pudiera decirse que hay en Nietzsche una necesidad de recuperar la significación propiamente ontológica de la realidad (una literal “des-valorización” o “des-axiologización”), contrariamente a lo que se advierte en otros contextos suyos que sería la propensión a “axiologizar” el ser.

³⁷ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1982; p. 25.

la síntesis entre el *ethos* y el *daímon*. Sólo que el destino que enfrenta el héroe ético es el destino interior (que es en realidad el mismo destino "metafísico" que ahora se enfrenta dentro del fondo de sí mismo, como abismo de las propias pasiones, de los propios "monstruos mitológicos del alma", como metafóricamente los llama el mismo Sócrates.)³⁸

Al verse en su analogía con la tragedia, como una forma ella misma de tragedia, la ética recobra su esencia dialéctica (lucha-armonía de contrarios) y muy probablemente con ésta recupera su significación eminentemente *socrática*.

38 *Vid supra*, cap. II.

CAPÍTULO VIII

LIBERTAD, ANGUSTIA Y SER-PARA-LA-MUERTE

HEIDEGGER

§ 1. EL PROBLEMA ONTOLÓGICO Y ÉTICO DE LA COMUNICACIÓN

Son frecuentes sin duda las tendencias del pensamiento moderno a oponer radicalmente la subjetividad a la objetividad; a concebir el "yo" como una entidad o una fuerza autosuficiente frente al mundo y a los otros, y cerrada en sí misma (solipsista), para luego hacer numerosos intentos por "conciliar" de algún modo estas dos realidades previamente separadas.

La cuestión radical es si, en efecto, la realidad humana está constituida como una agrupación de entidades individuales, las cuales serían en el fondo fuerzas autónomas y necesariamente contrapuestas al grupo mismo; si la individuación es algo que, en sí, sólo se logra en oposición a los fines comunitarios, y si éstos, por fuerza, implican una negación o una enajenación de los fines individuales. ¿Serán entonces las morales un afán "convencional" por equilibrar las partes; una estructura normativa super-puesta, cuando no impuesta, a una realidad o a una "naturaleza" que originalmente implica escisión y contraposición?

Parecería que la filosofía existencial, precisamente en cuanto se propone una descripción *fenomenológica* del ser concreto del hombre, habría de proporcionar una comprensión adecuada de las relaciones interhumanas, la cual hiciera posible una nueva fundamentación de la *comunidad moral*. Al menos esto es lo que parecen indicar las categorías relacionantes de "ser-en" y "ser-con" de Heidegger (y de "ser-para-otro" de Sartre); categorías que, en efecto, representan un intento radical en nuestro tiempo,

no sólo de superar la concepción “idealista” del “yo” monádico, separado del mundo e incomunicado, sino de fundamentar *ontológicamente* el carácter relativo, necesariamente conexo del ser del hombre y su constitutiva temporalidad.

Así, en *El ser y el tiempo*,¹ Heidegger busca restablecer la vinculación que el sujeto humano mantiene con lo que no es él mismo, *incorporando el no-yo en la estructura ontológica del yo*. El existente es constitutivamente “ser en el mundo”, lo cual significa, como dice Heidegger, que la relación hombre-mundo no es

... una “peculiaridad” que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella.²

El hombre singular, el “ser-ahí”, es siempre en relación a su “ahí”, es decir, a su mundo, compuesto de entes humanos y no humanos. Por esto es que, dice Heidegger:

... no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros.³

... en la comprensión del ser que es inherente al “ser ahí” está implícita, por ser el ser del “ser ahí”, un “ser con”, la comprensión de los otros.⁴

Sin embargo, a pesar de que Heidegger concibe al sujeto individual como existiendo siempre en unión indestructible con lo extrasubjetivo, no parece ver en este hecho la necesidad de explicarse la individuación como un fenómeno comunitario, ni que tampoco la comunidad pueda ser, de algún modo, productora de individualidades.

1 Se destacan en este capítulo algunas ideas del “primer Heidegger” —en particular el de *El ser y el tiempo*— relacionadas precisamente con el tema de la ética y la libertad. Desde luego, el problema más general de Heidegger y la ética es de gran complejidad y desborda los análisis realizados aquí.

2 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; § 12, p. 67 s. Todas las citas de esta obra corresponden a esta edición.

3 *Idem*, § 25, p. 134 s.

4 *Idem*, § 26, p. 143.

En un pasaje significativo de *El ser y el tiempo*, Heidegger atisba la posibilidad de que el ser de la individualidad se constituya, precisamente, por su relación con el ser de los otros; así declara:

En el "ser con" y "relativamente a otros" hay, pues, una "relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí". Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del "ser ahí" peculiar en cada caso... El "ser relativamente a otros" se torna entonces "proyección" del peculiar "ser relativamente a sí mismo" *en otro*. El otro es una *doublette* del "sí mismo".⁵

Pero, inmediatamente después, esta idea queda radicalmente descartada por el propio Heidegger cuando añade, refiriéndose a lo dicho:

Mas es fácil ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que "el ser" del "ser ahí" "relativamente a sí mismo" sea el "ser relativamente a otro".⁶

Y al destacar esta posibilidad de lo que podría ser una implicación recíproca de la individualidad y la comunidad, Heidegger se verá precisado a caracterizar la individuación como una modalidad existencial que en sí misma habrá de excluir la comunicación. A su vez, ésta sólo se produce, según él, en la llamada "existencia cotidiana" o "banal" en la cual el hombre vive despersonalizado, sin individualidad ni responsabilidad propia. En la cotidianidad, el "ser ahí" no es "yo mismo", sino "uno con otro", "uno mismo", haciendo y juzgando lo que se hace y se juzga:

Inmediatamente —dice— es el "ser ahí" fáctico en el "mundo del con"... *Inmediatamente* no "soy" "yo", en el sentido del "sí mismo" peculiar, sino los otros, en el modo del "uno".⁷

⁵ *Idem*, § 26, p. 144.

⁶ *Idem*, § 26, p. 145 s.

⁷ *Idem*, § 27, p. 150.

Hay, pues, para Heidegger, una forma de vida (la inmediata) en la que el hombre está “unido” a los otros y “comparte” un mundo con ellos, pero a costa de perderse a sí mismo; de perder su responsabilidad individual, y de no realizar sus posibilidades más propias, como él las llama. Ésta es “*la caída*” en la que el sujeto evade su singularidad y se deja absorber y dominar por lo que no es él mismo:

El “ser ahí” es inmediatamente siempre ya “caído” “de” sí mismo en cuanto “poder ser sí mismo” propiamente y “caído” en el “mundo”.⁸

La cotidiana vida en común queda caracterizada, unívocamente, como una modalidad existencial siempre “banal”, precisamente porque en ella nunca es posible que el hombre sea auténtico, es decir, que afronte individualmente su propia condición y se haga responsable de su ser.⁹

Siendo así, es la “existencia auténtica” (ya no inmediata) la que habrá de salvar y garantizar el ser individual, y con ello la responsabilidad existencial; en la *autenticidad*, el hombre habrá de ser “yo mismo”, proyectándose hacia su más propia posibilidad. Pero, correlativamente, *ésta ya no es comunitaria, sino todo lo contrario: la posibilidad genuina del individuo es la solitaria y silenciosa angustia ante su propia muerte.*

Si el hombre “cae” en el mundo y se deja absorber en la impersonalidad del “uno” es porque está evadiendo su más genuina y original “vocación”, que es la de saberse y vivirse angustiosamente como un ser mortal. Y si es capaz de recuperarse a sí mismo, recupera con ello su auténtico ser haciéndose capaz de asumir la angustia y “correr al encuentro” de su propia muerte. *Sólo en la angustia se alcanza la individualidad*, y sólo el individuo puede realizar una de las “más amplias” y “originales”

⁸ *Idem*, § 38, p. 203.

⁹ Lo que se objeta aquí es, en efecto, la univocidad con que Heidegger concibe la vida en común, sin que se desconozca la penetración filosófica ni la originalidad con que se describe la existencia banal e inauténtica. La cuestión es si toda existencia comunitaria, positivamente compenetrada con el ser de los otros, es banal e inauténtica, y si la autenticidad sólo se logra por la vía solipsista que Heidegger propone.

posibilidades de lo humano, que es la angustia. Y en el momento en que el individuo vive la angustia, se hace por ella consciente de su radical soledad y del sin-sentido que ofrecen el mundo y la comunidad con los otros:

En la angustia —dice Heidegger— se hunde lo “a la mano” en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. *El “mundo” ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el “ser ahí con” de otros...* La angustia “singulariza” al “ser ahí” en su más peculiar “ser en el mundo”... “La angustia singulariza y abre así el “ser ahí” como “solus ipse”.¹⁰

El proceso de singularización, entonces, es como una especie de contracción existencial por la cual el individuo, al recuperarse a sí mismo como tal, se desvincula de hecho del mundo y de la convivencia con los otros. *La individualización por la angustia niega validez a las relaciones*, constriñendo al sujeto a su destino solitario y *solipsista*. Lo cual no significa —y en ello Heidegger insiste constantemente— que el sujeto singularizado deje de ser *en* el mundo y *con* los otros. La individualidad angustiada es una manera de seguir existiendo *en* y *con*, pero como una modalidad esencialmente *negativa* en la que se vive “inhóspitamente”, sintiendo que “el mundo ha perdido su significatividad”.¹¹

La angustia... saca de nuevo al “ser ahí” de su cadente absorberse en el “mundo”. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El “ser ahí” es singularizado, pero *como* “ser en el mundo”. El “ser en” pasa al “modo” existenciarario del “no en su casa”. Ninguna otra cosa significa el hablar de “inhospitalidad”.¹²

Y si la singularidad implica esta vivencia negativa de la vinculación es porque, en definitiva, la posibilidad más propia, y por ello la que verdaderamente individualiza al hombre, es la de la propia *muerte* siempre “peculiar”, irrebasable e intransferible.

10 Heidegger, *op. cit.*, § 40, p. 216 y 217.

11 *Idem*, § 68, p. 394.

12 *Idem*, § 40, p. 218.

Nadie puede tomarle a otro su morir... El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es" esencialmente en cada caso la mía.¹³

O sea que si la individuación trae consigo la desvinculación es porque el individuo se constituye como tal por la angustia ante su muerte, y ésta es, efectivamente, la experiencia menos comunitaria: ella saca al hombre de toda comunidad y de todo ser en el mundo. Si la angustia ante la muerte es la fuente de la autenticidad (individualidad), ésta es por definición *no* "en" el mundo, *no* "con" los otros, aunque el ser-en y el ser-con sean constitutivos (la autenticidad los realizaría en negativo):

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" mismo... Cuando para el "ser ahí" es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su "poder ser" más peculiar... Así inminente para sí mismo *son rotas en él todas las referencias a otro "ser ahí"*.¹⁴

Y es precisamente el existente individualizado, el que tiene "conciencia moral", y éste, según Heidegger *vive taciturno y en silencio, ha roto el diálogo con el prójimo* y tiene muertas las esperanzas de encontrar en el mundo y en la comunidad con los otros una posibilidad de evitar la angustiosa conciencia de su condición temporal y mortal. Pero, precisamente porque en la angustia asume su muerte y su soledad, es por lo que el hombre alcanza su individualidad:

La muerte es la *más peculiar* posibilidad del "ser ahí"... en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al uno... La muerte no se limita a "pertenecer" indiferentemente al "ser ahí" peculiar, sino que *reivindica a éste en lo que tiene de singular...* Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y *todo "ser con" otros fracasa cuando va el más peculiar "poder ser"*.¹⁵

El fenómeno se presenta así, para Heidegger, en términos de *una irremediable alternativa*: si el hombre vive comunita-

13 *Idem*, § 47, p. 275.

14 *Idem*, § 50, p. 287. El subrayado es nuestro.

15 *Idem*, § 53, p. 302.

riamente, sintiéndose “uno con los otros”, compartiendo sus concepciones y valoraciones, proyectándose hacia un destino común, ha de ser a costa de su individualidad y de caer en la existencia impersonal y banal. Y si, por el contrario, asume su singularidad, ha de perder la genuina comunicación para vivir solitaria y silenciosamente la angustia ante su muerte. La individualidad y la comunidad se excluyen mutuamente a pesar de que el *ser-con* sea un constitutivo del hombre.

§ 2. MORALIDAD Y MUERTE

Pero ¿cómo puede hablarse de “conciencia moral” en esta existencia al margen de fines y de un sentido comunitario? ¿Cómo puede haber moralidad si todos los nexos interhumanos son banales? Más bien lo que se desprende de la concepción heideggeriana es que la moralidad, en tanto que comunidad, queda situada fuera del ámbito de lo que se entiende por autenticidad.¹⁶

Heidegger, además, ha apuntado que *el fundamento ontológico* de la moralidad está en “la cura” (*Sorge*) y, más precisamente, establece que el “ser deudor” es...

... la condición existencial de posibilidad del bien y el mal “moral”, es decir, de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles. No puede definirse el “ser deudor” original por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma.¹⁷

O sea, que la moralidad se funda en el hecho ontológico de que el hombre es un ser al que le falta ser, que siempre está en deuda de hacerse, de “curarse” o “cuidarse” existencialmente de su mengua. Sólo que todo parece indicar que se trata de una “deuda” que el individuo tiene contraída únicamente consigo mismo, y que los otros no cuentan para nada en el proceso

¹⁶ Recordemos que el propio Kierkegaard había caracterizado el “estadio” de la ética como el de la vida “supra-individual”; por ello, según él, la subjetividad absoluta se alcanza en el “estadio superior” de la religión, en el que, al fin, el existente puro se queda en completa soledad proyectándose hacia fines trascendentes.

¹⁷ Heidegger, *op. cit.*, § 58, p. 329.

de “responder” moralmente a la “cura” de sí mismo. Pero si esto es así, no se ve cómo los hechos morales puedan fundarse en un “ser deudor” que sólo tiene que responderse a sí mismo y cuyos *nexos morales* con los otros son siempre “banales”. Es manifiesto que la moralidad seguirá estando situada ella misma en la banalidad, mientras el individuo no sea deudor *ante los otros*; mientras su propia mengua no se trascienda o se “cure” en el vínculo auténtico con los otros; mientras la responsabilidad moral, en suma, no sea respuesta dialógica positiva. Sólo que entonces, si “el ser relativamente a sí mismo” se “cura” por el “ser relativamente a los otros”, la individualidad y la vinculación comunitaria no se excluyen, sino que se implican recíprocamente, y ésta es la posibilidad que Heidegger previamente ha descartado.

§ 3. ÉTICA Y COMUNICACIÓN

Pero insistimos, si no hay comunicación y comunidad en sentido estricto, no hay tampoco autenticidad individual, y a la inversa, si no hay individualidad auténtica, no hay comunidad, puesto que una y otra se condicionan mutuamente.

En su descripción de la “banalidad” el propio Heidegger señala otro hecho significativo, aunque no parece que extraiga de él todas sus consecuencias: el “uno”, dice, el hombre que vive en la impersonalidad es, al mismo tiempo, el que no comprende nada, el que no se pone en contacto real con el mundo y el que no vive en verdad *con* el otro sino que:

Tras la máscara del “uno para el otro” actúa “uno contra otro”.¹⁸

Y luego añade que en “la caída” el hombre se pierde a sí mismo en sus genuinas posibilidades, pero que, a la vez, la inautenticidad:

... impulsa al “ser ahí” a una forma de ser a la que atrae el *más exagerado “autoanálisis”*. . . la caída conduce. . . a que el “ser ahí” “se enrede” en sí mismo.¹⁹

¹⁸ *Idem*, § 38, p. 202.

¹⁹ *Idem*, § 38, p. 206. El subrayado es nuestro.

En la banalidad, así, se produce el fenómeno paradójico de que el existente eluda su propiedad, despersonalizándose, no siendo nunca “yo mismo” y que, a la vez, no sea más que “para él mismo”. Dicho en otros términos, resulta que *el “banal” es, simultáneamente impersonal y egoísta, es el que evade su yo, y al mismo tiempo el que lo no trasciende jamás*; el que afirma más exageradamente su vida con los otros y por ellos, y el que, irónicamente, está más “enredado en sí mismo” e incomunicado, por ser incapaz de establecer una vinculación genuina.

Esta ambigüedad de la existencia inauténtica se explica precisamente por la señalada implicación de individualidad y comunidad, por la cual, la negación de una conllevará necesariamente la negación de la otra (y la afirmación de una, la afirmación de la otra). Pues aunque en distintos grados y modalidades (auténticas o inauténticas) cabe decir que el hombre siempre es “yo mismo” y “con los otros”. Las variantes existenciales, entonces, no pueden caracterizarse en términos de “una pérdida del yo”, en el caso de que predomine el “ser-con”, ni como una soledad “inhóspita” y angustiada en la que el individuo se arranca del mundo y de la positiva comunidad para lograr su ser “autós” o singular —así como no puede aceptarse que la autenticidad sea la muerte y no la vida.

Dicho de otro modo: tanto en la inautenticidad como en la autenticidad hay un “sujeto” que se configura y se constituye por la situación (y por la alteridad), y una situación (alteridad) que es lo que es por la manera individual con que la persona la vive y la registra. Siempre hay un yo que adopta una situación, y una situación que lo hace ser lo que es. *Lo que varía no es propiamente el predominio de uno de los componentes de la relación sobre el otro*; lo que varía, dando lugar a las diversidades existenciales, *es la manera* como el sujeto individual establece sus vínculos, de acuerdo con la situación concreta. Esta manera, esta forma de relación es la que puede ser de índole positiva o negativa, auténtica o inauténtica, responsable o irresponsable, propia o impropia. Pero, tanto en la propiedad como en la impropiedad, hay una *relación* constitutiva de las partes vinculadas, aunque la relación misma varíe en grados y en su cualidad esencial. Y más bien, contra lo que Heidegger

establece, la modalidad negativa es la inauténtica. La auténtica *afirma* simultáneamente el ser “sí mismo” (*autós*) y el “ser-con” los otros.²⁰

En efecto, habría que caracterizar la inauténticidad como una manera negativa de realizar la singularidad pero también (y por ello mismo) de realizar (negativamente) la comunicación. En la llamada existencia banal nos encontramos con el sujeto que evade su capacidad de asumir individualmente su propia vida, dejándose “caer” en lo que los otros quieren y viven, fundiéndose “sociablemente” —como se ha dicho— en una existencia anónima, despersonalizada e impropia. Pero también esta evasión de “sí mismo” es una forma de sólo estar “en sí mismo”. El impersonal, el no individualizado, resulta ser el más “subjetivista”, solitario y, literalmente en-si-mismado. Precisamente lo que le hace falta al “uno” es sentirse “uno con los otros”. El impersonal es el superficial, el que no se vincula directamente con el mundo ni con los otros, puesto que sus relaciones se dan a través del anónimo “se cree”, “se piensa”, “se dice”; por ello vive en su propio mundo, concentrado en sus trivialidades, enajenado de sí mismo y enajenado también de lo que no sea “él mismo”; es el que vive sin intimidad ni profundidad, indiferenciado, pero también indiferente. La paradoja del “uno” (aparentemente fundido con los otros) es ser “egoísta”, y a la inversa: la paradoja de una supuesta autenticidad desvinculada es no realizar en verdad el ser *autós*, plenamente individualizado.

§ 4. LIBERTAD, IN-DETERMINACIÓN Y ANGUSTIA

Para Heidegger, ciertamente, *autenticidad es libertad*. Y la libertad es comprendida por él de manera muy cercana a como había quedado descrita en la célebre interpretación kierkegaardiana del mito bíblico de Adán.²¹ Según ésta *por el hombre vino “el pecado” al mundo*, y con ello Adán se hizo propiamente *humano*; pudo pasar del estado de inocencia al de culpa:

20 *Vid infra*, cap. XII.

21 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Austral, México, 1952.

se hizo individuo libre, espiritual y posible. Pero ¿en qué consiste esta transición fundamental de un “estado” a otro? se pregunta Kierkegaard, ¿cómo pecó Adán y cómo peca cada hombre? Primero vino la prohibición y luego la concupiscencia, dice, como meras “predisposiciones” en el estado de inocencia pura de Adán, que de ninguna manera explican su acto. Sólo que, con *la prohibición* misma, se abrió *la posibilidad* de probar del árbol, y también *la posibilidad indeterminada* del castigo.

Lo fundamental es que Adán se supo *posible*, se supo *penetrado en su ser mismo de un vacío de indeterminación y de “nada”*. Fue entonces cuando sobrevino *la angustia de la libertad*, es decir sobrevino “la posibilidad angustiosa de poder”,²² el vértigo que atrae y repele y, de pronto, “la caída”: Adán se tornó culpable. Y entre un estado y otro está “el salto cualitativo”, súbito, enigmático, *incausado*, e inexplicable racionalmente. La razón y la ciencia, afirma Kierkegaard, sólo pueden explicar el estado previo y su “clímax” de determinaciones cuantitativas; pero el cambio cualitativo no se produce como una consecuencia de las determinaciones: éstas son absolutamente ineficaces. El tránsito de este salto misterioso e injustificable que “pone” una realidad donde no la había e introduce una cualidad donde no existía:

...es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando... la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. La psicología no puede ir más lejos, ni quiere tampoco. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar.²³

Y con esto, Kierkegaard establece una ecuación fundamental, que va a persistir en todas las descripciones existencialistas: el hombre existe como ser libre y temporal; libertad y tiempo implican posibilidad; posibilidad es indeterminación, irrealidad, vacío, no-ser, “nada”, y la nada angustia:

22 *Idem*, p. 49.

23 *Idem*, p. 66.

... la libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia. Cuando el objeto es un algo no tenemos ningún salto, sino una transición cuantitativa.²⁴

En cuanto el filósofo intenta aprehender al hombre en su concreción existencial y asume la temporalidad inherente a su ser, reconoce que es libre y posible. Pero saberse posible es saberse inacabado, incompleto, con un vacío y un no-ser que penetran en su ser mismo. *Ser tiempo significa ser y no ser*. Y este no-ser, esta indeterminación ontológica, esta proyección constante hacia un futuro posible e imprevisible, produce *angustia*, según los existencialistas. Ante *lo real* no hay angustia: ésta es vivencia de lo indeterminado. Por esto el hombre es el ser de la angustia y por esto:

... cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él.²⁵

Pero ¿en qué consiste esta “indeterminación” de lo posible? ¿Es efectivamente una “nada”, ante la cual sólo cabe la angustia? ¿Es el acto libre este “salto” enigmático, esta ruptura absoluta, que aniquila el estado anterior, provocando la *discontinuidad* en el proceso temporal? ¿Es la libertad un partir de la nada, hacia la nada? ¿Qué relación hay entre “lo real” y “lo posible”?

Como se destacó en el capítulo dedicado a Spinoza, éste había dejado establecido que si la realidad humana constituye “un imperio en otro imperio”,²⁶ si no se rige por las mismas leyes de absoluta necesidad y predeterminación de la naturaleza (susceptibles de sistematización matemática) y el hombre forma un mundo aparte del mundo natural, entonces la condición humana *no* es explicable racionalmente: es, en efecto, algo “vano, absurdo y digno de horror.”²⁷

24 *Idem*, p. 82.

25 *Idem*, p. 57.

26 Spinoza, *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1957; Tercera parte, p. 157. *Vid supra*, cap. IV.

27 *Idem*, p. 158.

Y tal parece que el existencialismo, a partir de Kierkegaard está dispuesto —como dijimos— a aceptar *el absurdo*, e incluso la irracionalidad, con tal de reivindicar *la autonomía del hombre* frente a la naturaleza; con tal de restituirle su ser cualitativo y libre, y su dignidad individual. Por esto es que “el salto cualitativo” no puede explicarlo ninguna ciencia, “ni quiere”, como dice Kierkegaard; aunque dicho salto sea “un escándalo para el intelecto”, es el hecho fundamental, el único capaz de explicar lo propiamente humano en su auténtica concreción e individualidad, que es lo que verdaderamente importa. El hombre se humaniza por el pecado y éste lo singulariza dándole la condición de ser libre y moral. Sólo que, como afirma también Kierkegaard,

... es inconcebible cómo, habiéndose declarado muy frecuentemente en la ciencia moderna que el pecado es egoísmo, no se ha vislumbrado que precisamente por ello es imposible que ninguna ciencia pueda dar una explicación del pecado, pues lo egoísta es precisamente lo individual, y lo que esto significa sólo puede saberlo el individuo en cuanto individuo, ya que, considerado bajo categorías generales, puede significarlo todo, pero de tal suerte que este todo no significa absolutamente nada.²⁸

El hombre no es un ser susceptible de homogeneizarse y determinarse cuantitativamente, ni de abarcarse en una universalidad abstracta que se explique conforme a un sistema de leyes necesarias y predeterminadas. No es susceptible de que se le considere “a la manera geométrica”, como había hecho Spinoza, definiendo sus actos “como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos.”²⁹ La realidad humana sí constituye “un imperio en otro imperio”, por ser esencialmente cualitativa, individual y libre. Ésta es la ganancia del existencialismo frente a la metafísica racionalista y al formalismo. Pero *al ganar lo individual ha perdido la universalidad y con ello la comunidad; al afirmar el tiempo y la libertad, ha perdido el ser, la permanencia y la unidad.* El individuo está solo en su estricta peculiaridad, y su libertad lo aísla en un mundo de meras posibilidades;

28 Kierkegaard, *op. cit.*, p. 83.

29 Spinoza, *op. cit.*, p. 159.

lo torna indeterminado, incierto, gratuito, penetrado de una "nada" angustiante; ha perdido el contacto con los otros y ha perdido la tierra firme donde cimentar su vida; ya no es, sólo *existe*, y su existencia es, en definitiva, esta muerte perpetua, fugacidad total. La visión correcta de la condición humana es, para Kierkegaard, la del cristiano, para el que,

... el no-ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado... como la *temporalidad olvidada de la eternidad*.³⁰

Y en efecto, la libertad en Heidegger es *libertad para la muerte*. Continuando los análisis de Kierkegaard, pero en un desarrollo a nivel *ontológico*, el autor de *El ser y el tiempo* describe la existencia humana como constitutivamente temporal, como aquella que se gesta a sí misma "esenciándose en el tiempo". Por ello es que *en su ser*, al hombre "le va su ser mismo". Por ello es que existe como "cura", como cuidado constante que "procura" por el propio ser, responsabilizándose de él, haciéndose a sí mismo en la libre realización de sus posibles. La temporalidad lo condena a tener un ser inacabado, en estado de "abierto" y de "inconcluso"; lo condena a *la posibilidad*, y esto es la indeterminación ontológica que tiene que elegirse a sí misma para ser. Arrojado en el mundo como ser temporal, el hombre tiene,

... la forma de ser de un ente que *es* en cada caso sus posibilidades mismas, de tal suerte que se comprende en ellas y por ellas (se proyecta sobre ellas).³¹

Pero también, para Heidegger, la posibilidad es indeterminación completa, "*está lo más lejos posible de nada real*",³² y esta irrealidad se concibe como "nada" angustiante:

Lo que "angustia" no es esto ni aquello... sino la *posibilidad*.³³

30 Kierkegaard, *op. cit.*, p. 88, nota 2.

31 Heidegger, *op. cit.* § 39, p. 209.

32 *Idem*, § 53, p. 301.

33 *Idem*, § 40, p. 216.

Y entre todas las posibilidades existenciales, la que se destaca por ser la más “propia”, peculiar y, en definitiva, la “más posible” de todas (en tanto que contiene mayor indeterminación y a la vez, resulta ser la única cierta y fatal) es precisamente la posibilidad indeterminada e ineludible de *la propiamuerte*, ante la cual brota la angustia originaria, fuente de todas las angustias.

En cuanto “poder ser” no puede el “ser ahí” rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebable*.³⁴

La *temporalidad* (que para Kierkegaard estaba “olvidada de la eternidad”) condena, en efecto, a la muerte; ésta es la posibilidad más inminente de la existencia temporal, es el “fin” del ser en el tiempo, indeterminado por la nada que implica. Indeterminado porque no se sabe cuándo llegará, lo que puede ocurrir en cualquier instante, involucrando la existencia total del individuo. Por esto es que la angustia es angustia ante la muerte:

[En la angustia] se encuentra el “ser ahí” *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia.³⁵

La angustia hace patente la nada.³⁶

Cuando se proyecta hacia el mundo y el ser-con, el hombre banal intenta asimismo que la muerte se torne algo “real” y “determinado”, restándole así su carácter de “posible”. Aquí aparece otra de las características definitorias de la existencia auténtica: eliminar las posibilidades determinándolas e interpretándolas.

Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que “se

³⁴ *Idem*, § 50, p. 288.

³⁵ *Idem*, § 53, p. 305.

³⁶ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. española de Xavier Zubiri, Séneca, México, 1941; p. 35. El subrayado es nuestro.

lleva", lo que "es debido" o "está bien". Este rebajamiento de las posibilidades del "ser ahí"... acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio... se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real.³⁷

Por el contrario, en *la autenticidad*,

...ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna *en cuanto posibilidad*, ha de desarrollársela *en cuanto posibilidad*... ha de *aguantársela en cuanto posibilidad*.³⁸

Es así como el hombre se elige a sí mismo y hace uso de su genuina libertad individual que es, como Heidegger la califica, *la "apasionada" libertad para la muerte*, vivida siempre en su indeterminación como pura posibilidad angustiante, que se "aguanta" y se "empuña" en su irrealidad, sin pretender definirla ni determinarla. Libertad ante lo indeterminado que se conforma estoicamente con ello, como tal. Ésta es la autenticidad libre para Heidegger: existencia abierta a la indeterminación y a la "nada", que se proyecta y "corre al encuentro" de su muerte; y cualquier intento por dirigirse existencialmente hacia lo real y determinado es, como se ha dicho, evasión y banalidad.

§ 5. IMPLICACIÓN DIALÉCTICA DE LA MUERTE Y LA VIDA

Pero cabe de nuevo preguntarse ¿es el aguantar la posibilidad de la absoluta imposibilidad la única alternativa a la banal evasión de la muerte? ¿No será, por el contrario, que el sentido más propio de la libertad no esté tanto en "aguantar" o "empuñar" pasiva e inermemente el destino mortal, sino en trascenderlo? ¿Puede aceptarse sin restricciones que toda actitud existencial que no sea angustia ante "la nada" de la muerte, sea evasión inauténtica y banal? Es indudable, desde luego, que la muerte es un constitutivo de la existencia temporal y que la autenticidad implica asumirla sin evasiones. Pero también es cierto que dicha

³⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 41, p. 224.

³⁸ *Idem*, § 53, p. 300.

autenticidad se cifra en superar la muerte a través del *acto* de vida o la *obra* de vida. O como lo expresa Eduardo Nicol:

Sin evasión ninguna, y con plena conciencia de la mortalidad, la mecánica interna de la existencia sigue promoviendo acciones que refutan a la muerte. *La existencia en sí misma es una negación de la muerte. . . La vida niega la muerte precisamente porque la contiene.* La vida y la muerte son términos dialécticos de la existencia. . . Cada acto de vida es una victoria contra la muerte. . . la muerte misma no es completa, no es auténtica, cuando es el término de la sola tristeza de desesperación, y no el término de la tristeza y la duda, y la alegría. La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida.³⁹

Cabe advertir, además, que contra lo que se desprende de los análisis heideggerianos, la muerte no priva de sentido a la vida, sino, por el contrario, ella es condición del sentido y la cualificabilidad. Si el hombre no fuese *mortal* no sería *moral*: sin "fin" (término) no habría "fines" (*telos*); sin límite a la existencia no habría afán de trascender los límites y de realizar posibilidades. Una realidad eterna no exige el anhelo de realización. La acción positiva y fecunda de la libertad sólo florece en un cauce limitado, y la posibilidad de absoluta imposibilidad en que la muerte consiste, es lo que hace a la vida literalmente *posible*, libre, creadora y moralmente cualificable. Moralidad y muerte se implican también recíprocamente, como ya lo anunciaba el Génesis bíblico: el conocimiento "del bien y del mal" trae consigo la libertad y la mortalidad. *Somos "morales" porque somos "mortales"*. Sólo porque habremos de morir nos afanamos en trascender nuestra vida personal y dar sentido a la existencia. Teniendo "toda la vida por delante" cada momento presente se tornaría indiferente. Lo más próximo al absurdo y al sinsentido se cumple por ejemplo en el símbolo del "judío errante", condenado a no morir y seguir existiendo como hombre.

La libertad y la temporalidad constitutivas del hombre lo condenan, pues, a la muerte, al no-ser, a la angustia y la soledad. Pero no sólo: éstos son fenómenos que en el curso *concreto* de la

39 E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 2a. ed. corregida, Tecnos, Madrid, 1969; p. 416 s.

existencia misma, no se producen sino en conjugación armónica con sus opuestos: la vida, el ser, la fe y la comunicación. O como advierte el propio Kierkegaard:

Lo único que en verdad puede armarnos caballeros contra los sofismas de la angustia es la fe... el denuedo de dar contraorden a la angustia, sin angustia. Pero solamente la fe puede llevar a cabo esto, sin acabar por ello con la angustia; lo que hace más bien es *arrancarse por la fuerza eternamente a la mirada mortal de la angustia*.⁴⁰

Sólo que la fe no es únicamente un medio de salvación trascendente (religiosa), como era para Kierkegaard. Hay una *fe inmanente*, una *fe existencial*, destinada a la vida misma, constitutiva del fenómeno de libertad y que, en efecto, *nos salva existencialmente de los sofismas de la angustia*. La libertad nos abre a nuestro ser posible en lo que tiene de indeterminado, y por ello podría describírsele como fuente de la angustia. Pero la angustia es —por así decirlo— sólo un momento de la libertad, una fase que se trasciende de inmediato o que simultáneamente es negada, precisamente, en la *elección* y la *realización* del posible.

La libertad no es meramente situarse ante la posibilidad, como pura posibilidad; no es la proyección hacia una “nada” absolutamente indeterminada o indefinida. La libertad, como tal libertad, es principio de *determinación*, de elección de un posible y, por ello, implica un *cierre* de caminos, una negación de otras posibilidades a las cuales se renuncia precisamente en la elección. Por libertad renunciamos a la realidad dada, para proyectarnos hacia la posible. Pero además, renunciamos a otros diversos posibles a los que también podemos proyectarnos y, eventualmente, darles realidad. Porque el hombre es libre, es Proteo y Fausto, a la vez.⁴¹ Es el ser de los múltiples rostros, el que elige y realiza posibilidades diversas y no se define de manera uniforme y homogénea. Pero, también como Fausto,

⁴⁰ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 124 s.

⁴¹ E. Nicol, *La agonía de Proteo*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981 y “El mito fáustico”, *La vocación humana*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, 1953; Cap. 1, 2.

la realización de un posible le cierra otros caminos igualmente posibles que quedan ahí, siempre latentes, clamando por su realización. Es esta condición "fáustica" de la libertad, esta necesaria renuncia que conlleva, la que hace decir a André Gide:

La necesidad de la opción me fue siempre intolerable: escoger me parecía, no tanto elegir, como rechazar aquello que no elegía... No hacía nunca más que "esto" o "aquello"... permanecía frecuentemente sin hacer nada, con los brazos siempre abiertos con el miedo de que si los cerraba al agarrar algo no había, en efecto, aprehendido *más que una cosa*.⁴²

Y, efectivamente, cuando la libertad es principio de acción y no se juzga como pasiva contemplación de los posibles, por ser determinantes, implica opción e implica "la negación inherente a toda determinación". *La libertad es in-determinación y determinación a la vez*. La decisión libre es, en efecto, selección de algo determinado de algún modo, o determinable, aunque sea como mera posibilidad que se realiza y determina por la propia elección, promoviendo la acción creadora y transformadora. Y es aquí donde interviene la *fe*, o sea, la capacidad de acoger con *certidumbre* lo que, en sí, se presenta como *incierto*; la capacidad de "poner" lo que no está, o que no se presenta por sí solo, y la capacidad de adherirse vitalmente, confiadamente, a esta dimensión posible o "ideal", invisible e intangible, dotándola de realidad, de ser y de evidencia. Por la fe se determina libre y creativamente lo indeterminado, cobra presencia lo ausente, se anticipa con esperanza el futuro y adquiere plenitud el vacío. La fe es el aspecto dinámico, positivo y fecundo de la libertad, y por ella el hombre no sólo es capaz de "moverse" en su existencia, sino también de trascender lo dado, anticipando e introduciendo novedades en el ser, promoviendo los cambios cualitativos, que no se generan por sí solos pero que se extraen de la propia realidad. Por ser libre, la existencia humana es creación y ésta conlleva un credo firme y un acto de afirmación

⁴² Gide, *Les nourritures terrestres*, Gallimard, París, 1964; libro cuarto, p. 65.

vital, de fe existencial. La libertad no es libertad en la angustia (o no es sólo ni esencialmente eso), ni es un mero “correr al encuentro de la muerte”. Sólo así se explica que el ser-libre en que el hombre consiste sea el fundamento de la eticidad.

Puede concluirse, entonces, que frente a la especulación y la abstracción hegelianas, la filosofía de la existencia —desde Kierkegaard— se aboca a la descripción de las realidades concretas; la filosofía se torna un quehacer, ciertamente “existencial”, tanto por su objeto como por su método. Frente al racionalismo y al “totalitarismo” de Hegel, rescata el valor y la irreductibilidad de lo finito y de lo individual, de la temporalidad misma en toda su concreción. Pero la filosofía de la existencia pierde *la posibilidad dialéctica*, que había sido la clave del método hegeliano. La dialéctica se va junto con la especulación y con ello se elimina la posibilidad de una comprensión sintética, unitaria, integradora de los hechos, particularmente de los hechos humanos; queda descartada, en particular, la comprensión sintética de la libertad y la necesidad, la individualidad y la comunidad, la vida y la muerte, etc. El existencialismo abre de nuevo las escisiones, el desgarramiento, el abismo. Conserva, y enfatiza incluso de la dialéctica hegeliana el supuesto del absoluto negativo (la Nada) como trasfondo del devenir o la temporalidad. Sólo que la Nada no es ya concepto puro de la especulación y de la lógica, sino vivencia existencial (irracional) de angustia; fuente primordial del conocimiento metafísico, para Heidegger.⁴³

Pero parece indispensable preguntarse: ¿no cabe la posibilidad de que se reúnan los dos métodos, el dialéctico y el fenomenológico? ¿Necesariamente la dialéctica tiene que ser especulativa y apriorista, y a su vez, los análisis existenciales y fenomenológicos tienen que desembocar en nuevas modalidades de dualismo y de exclusión de los contrarios? Parece evidente la necesidad de lo que Kosík llamó “dialéctica concreta”.⁴⁴ Y más precisamente, de que la dialéctica deje de ser especulativa

43 Cf. Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981; Cap. III, 3.

44 Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1967. *Vid supra*, cap. V.

y se haga, en efecto, “fenomenológica”, “empírica”, “positiva”; que tenga acceso directo, inmediato, a los fenómenos en su concreción. Pero a la vez: que la fenomenología se torne dialéctica. Pues la tensión (unificada) de los contrarios no es pura especulación, sino que se halla en los fenómenos mismos, particularmente en los de la temporalidad y de la eticidad. La libertad sobre todo, como se ha visto, no se comprende sino como un literal “*fenómeno dialéctico*”.

CAPÍTULO IX

CAMINOS Y APORÍAS DE LA LIBERTAD*

SARTRE

§ 1. ANGUSTIA Y SOLEDAD DE LA LIBERTAD

A diferencia de Heidegger, Sartre pone en la soledad de la vida y en la “nada” misma de la libertad, y *no en la muerte*, la clave de la angustia y la autenticidad.

Para el autor de *La Náusea* los caminos de la libertad son, en efecto, los caminos de la aniquilación, de la contingencia y de la soledad absolutas, de la completa gratuidad, del absurdo y de las “pasiones inútiles” condenadas al fracaso. Son los caminos de la Nada opuestos a la necesidad, a la causalidad, a la Naturaleza, al Ser. Así, dice uno de los personajes sartreanos:

Yo estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí; cada una de las dos produce horror a la otra.¹

En su “ensayo de ontología fenomenológica” que es *El Ser y la nada*, Sartre establece la fundamental distinción entre dos reinos ontológicos, absolutamente opuestos y excluyentes, que denomina (siguiendo la terminología hegeliana) el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*. El en-sí es caracterizado como el orden de las realidades que son lo que son, del ser que mantiene su identidad absoluta y que Sartre describe como aquello que está lleno de sí mismo, que es pleno, compacto, suficiente y cerrado en su propia realidad.

* Con el título “Los caminos sartreanos de la libertad”, este trabajo —con algunas variantes— se publicó en la revista *Thesis*, No. 7, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980; p. 28-34.

¹ Goetz en *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951; p. 65.

El en-sí no tiene secreto: *es masivo...* es plena positividad... escapa a la temporalidad... (es) increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser.²

El en-sí está pleno de sí mismo y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío dentro del ser, la menor fisura por donde pudiera deslizarse la nada.³

El ser-para-sí, en cambio, es inacabado e imperfecto, no coincide jamás consigo mismo, existe como

... un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser.⁴

El para-sí es el orden de la existencia temporal, del ser posible, nunca completo y al que siempre le falta ser: es el no-ser mismo o la Nada, y ésta es *la Libertad*.

El hombre es lo uno *y* lo otro; ser-en-sí y el ser-para-sí; éstas son las dos mitades que “no pegan entre sí” y que se “producen horror”, una a la otra, porque sólo se realiza una *contra* la otra. La dimensión “en sí”, masiva, compacta, acabada, la constituyen para el hombre su propio *cuerpo*, su pasado y el ser que *los otros* le confieren. Su dimensión “para-sí”, en cambio, es su *libertad* pura e incondicionada, su proyección al *futuro*, su capacidad de aniquilar el ser en-sí e introducir su propia nada. Los dos contrarios absolutos coexisten sin embargo, aunque excluyéndose recíprocamente y en pugna constante. Esto origina la dicotomía esencial en que consiste el hombre, cuya “pasión inútil” busca el ideal imposible de conciliar y unificar los opuestos: de llegar a ser *en-sí-y-por-sí a la vez*, pleno y libre al mismo tiempo; en el afán de ser Dios.

Sartre no acepta en absoluto que la posibilidad más propia y auténtica del sujeto libre sea la muerte; ésta, es más bien, dice, la eliminación de todos los posibles. La muerte es simplemente un hecho absurdo y gratuito, como lo es el propio nacimiento.

2 *L'être et la néant*, Gallimard, Paris, 1943; p. 33-34.

3 *Idem*, p. 116.

4 *Idem*, p. 121.

La posibilidad, la indeterminación, la nada y la libertad están presentes *en cada momento de la vida*.

“La libertad —escribe— es *la textura de mi ser*”.⁵ Pero de mi ser en lo que tiene propiamente de *humano*, como ser para-sí; y el para-sí consiste en aniquilar el ser-en-sí que también soy. En este sentido,

...la realidad humana es su propia nada. Ser para el para-sí es aniquilar el en-sí, que él es. La libertad no es otra cosa que la aniquilación.⁶

La libertad se ejerce siempre ante una situación dada, ante una realidad constituida, ante algo que ya es, y consiste justamente en la acción aniquilante del en-sí por la cual “la nada penetra en el ser”. En esto se cifra el acto libre: es la acción contra lo que es, literalmente *contra-natura*, anti-natural, “anti-fisis”, según la designa Sartre.

Por eso es que los personajes de la literatura sartreana de la época existencialista, andan en busca de un acto que les haga libres, y este acto es, por lo general, el homicidio, el suicidio o cualquier modalidad de destrucción. El Orestes de *Las moscas*, por ejemplo, adquiere la libertad a través de su propio camino matricida, en pleno abandono y soledad. Y lo mismo sucede con Hugo en *Las manos sucias*, quien tras de asesinar, se suicida, y Mathieu, en *Los caminos de la libertad*, que se hace capaz de un acto irreparable, de un acto definitivo que no pueden falsificarle ni robarle los demás, y que es el acto por el que destruye todo cuanto *es* o puede tener ser y valor.

Él disparaba... las leyes volaban en el aire... Disparaba sobre el hombre, sobre la Virtud, sobre el Mundo: la libertad es el Terror... el mundo saltará conmigo... disparaba sobre toda la Belleza de la tierra, sobre la calle, sobre las flores, sobre los jardines, sobre todo aquello que había amado... Disparó: era puro, era todopoderoso, era libre...⁷

5 *Idem*, p. 514

6 *Idem*, p. 515.

7 Sartre, *Les chemins de la liberté*, III, Gallimard, París, 1949; p. 280 ss.

El hombre es la “trascendencia” del ser (en-sí) hacia la nada. La trascendencia misma es la “introducción de la nada” en el corazón del ser; es el proceso de ruptura y eliminación de *lo dado* hacia la libre invención de *lo posible*, y lo posible, a su vez, se define como lo que absolutamente no-es, ni se infiere de lo que es. La realidad en-sí (o sea, el cuerpo, el pasado, el mundo, los otros, la naturaleza en general), no puede determinar, causar, provocar o motivar la acción libre del sujeto para-sí. *El en-sí es determinado pero no es determinante de la libertad*; ésta es para Sartre absoluta indeterminación. El en-sí es ineficaz o inerte, es lo estático. El principio de movimiento o de transformación es independiente de la realidad. La libertad es literal *causa sui*, incondicionada, incausada, sin otro fundamento que su injustificada invención:

Ningún estado de hecho —dice Sartre— cualquiera que sea... es susceptible de motivar por sí mismo un acto cualquiera. Porque un acto es una proyección del para sí hacia aquello que no es, y aquello que es, no puede, de ningún modo, determinar por sí mismo aquello que no es... Lo dado no es, ni causa de la libertad... ni razón... No es tampoco *condición necesaria* de la libertad, porque estamos en el terreno de la pura contingencia...⁸

Así resulta, por ejemplo, que no son “los sufrimientos” de una situación los que promueven en quien los vive el afán de transformar lo dado y crear un estado mejor, sino al revés; es la incondicionada invención de una posibilidad ideal que se proyecta como “una nada presente”, lo que hace que la situación se torne intolerable e insufrible y se quiera transformar. No es la roca lo que opone una resistencia, sino lo que el hombre proyecta hacer con ella lo que la hace “resistente” o “útil” para sus propios fines. No es la fatiga corporal la que impide a un excursionista continuar su viaje, es su libre manera de asumir su propio cuerpo y de vincularse con la naturaleza lo que lo hace sentir la fatiga como algo invencible o perfectamente superable. Los “motivos” y los “móviles” se constituyen por los “fines” o

⁸ Sartre, *L'être et la néant*, p. 510-511.

“proyectos”, según Sartre, y de ninguna manera éstos están condicionados por aquéllos.

El móvil no se comprende más que por el fin, es decir, por lo no existente.⁹

Y lo no existente es obra del acto creador que, proyectándose a la nada del porvenir, regresa hacia el presente y hacia el pasado, recae sobre el mundo y sobre toda realidad en-sí y les concede u otorga su valor de móviles y motivos.

Cada acto, entonces, sí está determinado o causado, pero no por la realidad dada, sino *por el no-ser del proyecto original*. Por esta razón, los actos humanos sólo se comprenden genuinamente cuando se les remite al proyecto libremente elegido por el sujeto, aunque no sea plenamente consciente de él. De ahí que Sartre proponga, como método hermenéutico de la existencia humana, el “psicoanálisis existencial” el cual, contrariamente al esquema freudiano, no explica la conducta presente por una determinación del pasado, sino por el proyecto futuro. Es el proyecto el que hace al hombre asumirse *libremente* como “cobarde” o como “inferior”, como “noble” o “humilde”, y desde esta libre asunción volvemos sobre nuestra historia para “justificarnos” como lo uno o como lo otro.

Es en este sentido en el que Sartre rechaza que pueda haber un acto gratuito o inmotivado, a la manera de Gide, por ejemplo. Todo acto se determina por el proyecto original y éste decide siempre sus motivos, sus razones y sus justificaciones. Lo que *es inmotivado* y gratuito es el proyecto mismo; éste no tiene ninguna justificación ni se funda en nada real ni determinado: “Nuestra libertad es entera e incondicionada”.¹⁰ Asimismo, el proyecto es siempre susceptible de modificarse radicalmente, sin que nada tampoco le condicione a ello, fuera del libre arbitrio del “para-sí”. En cualquier momento, escribe Sartre, se puede producir,

⁹ *Idem*, p. 512.

¹⁰ *Idem*, p. 549.

... una brusca metamorfosis de mi proyecto inicial, es decir, otra elección de mí mismo y de mis fines. Esta modificación es siempre posible. La angustia que, cuando ella es develada manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, es testigo de esta modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial.¹¹

De ahí también que en cada momento de nuestra vida tengamos que elegir de nuevo, desde la misma nada original en que consiste la libertad. Nuestras propias decisiones presentes no determinan nuestros actos futuros: si ellos son libres se pondrán a sí mismos en cada ocasión, sin ningún punto de apoyo anterior. Siempre estamos en ruptura con nosotros mismos, siempre pendiente del riesgo absoluto y angustioso de la libertad.

De ese modo, la libre elección es la determinación gratuita del para-sí por sí mismo que, por ser absoluta, se constituye como algo completamente "frágil" y *absurdo*:

Una parecida elección —dice Sartre— hecha sin punto de apoyo y que se dicta a sí misma sus motivos, puede parecer absurda, y lo es, en efecto...

La libertad es vivida en el sentimiento de injustificabilidad y es ella la que se expresa por la absurdidad de mi elección y por consecuencia de mi ser.¹²

Gestándose arbitraria y gratuitamente desde sí mismo y por sí mismo, el hombre libre habrá de existir por tanto completamente aislado, "exiliado" del reino, abandonado a su suerte, sin ningún apoyo, dictándose a sí mismo sus propias leyes, sus propios ideales y sus propias valoraciones.

Para la realidad humana, ser es escogerse: nada le viene de fuera, ni de dentro tampoco, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ninguna ayuda de ninguna clase.¹³

No hay nada escrito en un cielo inteligible.¹⁴

11 *Idem*, p. 542.

12 *Idem*, p. 588 ss.

13 *Idem*, p. 516.

14 Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960; p. 10.

No hay nada que pudiera servir al hombre libre como guía para su acción, nada que le incite a tomar un camino u otro; no tiene ningún "destino" que condicione sus actos.

Contra la tradición clásica de la tragedia, en el Orestes de Sartre no hay un destino inexorable que se cumpla. El matricidio es *decisión* incondicionada y gratuita, libremente elegida en absoluta soledad.

Yo no soy el amo ni el esclavo, Júpiter —exclama con orgullo Orestes después de realizar su acto. Yo soy mi libertad. Apenas me has creado y dejé de pertenecerte... Todavía ayer eras un velo sobre mis ojos, un tapón de cera en mis oídos; todavía yo tenía ayer una excusa de existir, porque tú me habías puesto en el mundo para servir a tus designios... Pero de pronto, la libertad ha caído sobre mí y me ha dejado transido, la naturaleza ha saltado hacia atrás y ya no tengo edad, y me he sentido completamente solo en medio de tu pequeño mundo benigno como alguien que ha perdido su sombra; y ya no hay nada en el cielo, ni Bien, ni Mal, ni nadie para darme órdenes... Extranjero para mí mismo estoy fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso más que en mí mismo... estoy condenado a no tener otra ley que la mía... Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino.¹⁵

Pero desde esta radical soledad, cada uno, según Sartre "carga con el peso del mundo entero sobre sus espaldas..."¹⁶ y cuando un hombre se elige a sí mismo, su elección compromete a la humanidad entera.

Es precisamente esta responsabilidad angustiosa de la libertad la que los hombres tienden a *evadir* sumergiéndose en todas las formas del ser-en-sí. Constitutivamente, el hombre es esta realidad ambigua que oscila interminablemente de la nada al ser y del ser a la nada. Por "mala fe" e inautenticidad existencial, quiere huir de su originaria soledad y de su angustiosa indeterminación refugiándose en lo determinado, en lo seguro, en la compañía de los otros (como el "uno" heideggeriano). Así, cree ser "esto" lo "otro", como algo *real, estable, acabado*. Elude la

15 Sartre, *Les mouches*, Gallimard, Paris, 1947; p. 100-101.

16 Sartre, *L'être...*, p. 639.

asunción de su propio camino adoptando "el papel teatral" que los otros le hacen representar. Se define, se da una "naturaleza" a sí mismo y se la impone a los demás, determinándolos, cualificándolos, encerrándolos en etiquetas en-sí y atribuyéndoles carácter de "objeto" o de "cosa".

De este modo, los hombres, como se ilustra en la literatura sartreana, *son* lo que "los otros" dicen que son. Se les ha conferido un "ser" definido y acabado y ellos lo asumen perdiendo su propia existencia libre o *posible*. Se vuelven entonces seres "públicos", "falsificados", "impostores", "monstruos", "comediantes". El hombre de mala fe se sumerge en el "espíritu de seriedad" y vive como una "institución", como una cosa-en-sí, en el espejismo del amor, de la tradición, del Bien, del sentido de sus empresas; creyendo ilusamente en la estabilidad y la seguridad de la vida, en la "objetividad" y "universalidad" de los valores.

Incluso en el proyecto libre se filtra la mala fe en tanto que es un deseo de *ser*, y sobre todo en el contradictorio anhelo de *ser en-sí-para-sí a la vez*. Todo proyecto de *ser*, arrastra continua y apasionadamente al hombre a apoderarse del "obsceno", "viscoso" y "nauseabundo" ser-en-sí. De hecho, el proyecto original del hombre es un desesperado anhelo de poseer el ser, de dominarlo, de "tragarlo" y "violarlo", dice Sartre. Las actividades humanas, desde el conocimiento hasta el juego, son este mismo afán de posesionarse de lo que *es* para saciar la nada, para llenar los infinitos huecos del para-sí; pero esta es *la pasión inútil* condenada al fracaso, connotada siempre de mala fe e inautenticidad.

Sólo "los proscritos", "los intelectuales", "los bastardos" y "los oprimidos" son los que en un momento dado pueden hacerse conscientes de la farsa, y asumir su libertad. Son los que se saben bastardos, comediantes, proscritos, oprimidos y logran asumir su "conciencia desgarrada". Pierden entonces el espíritu de seriedad y sobreviene en ellos la Náusea y el Aburrimiento que produce este mundo "viscoso", "horrible", "coagulado", obsesionante y pesadillesco, como lo cualifica Sartre.

Pero es sólo por "una radical conversión" que el hombre puede renunciar a la pasión inútil de apoderarse del ser y de tor-

narse él mismo ser, de sumergirse en el en-sí y de querer ser Dios, conformándose con vivir solamente como *hombre*. Pero entonces *afirmará la libertad por la libertad misma*, actuará y se comprometerá existencialmente sin el propósito de ser algo o de alcanzar el ser, sino simplemente con el deseo de

... desplegar a través del mundo una libertad que permanece indiferente a su contenido.¹⁷

Sólo así puede escapar a la inautenticidad existencial y moral. La conversión implica una literal des-esperación en la cual, dice Sartre, se recupera "el ser podrido" que somos, el ser penetrado de nada, y se acepta la

... obscena e insípida existencia que nos es dada por nada.¹⁸

§ 2. DUALISMO E IN-COMUNICACIÓN INTERHUMANA: EL CÍRCULO SUJETO-OBJETO

El punto de partida del análisis "fenomenológico-ontológico" de la realidad humana, es *la subjetividad* del individuo, el *cogito* cartesiano.

En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*: ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma... pues fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables...¹⁹

Desde la subjetividad pura y activa el hombre es una conciencia en torno a la cual se organiza un mundo objetivizado por el propio sujeto y ante la cual aparecen los otros hombres como unos objetos más dentro de su mundo:

Esta mujer que veo venir hacia mí, este hombre que pasa por la calle... son para mí *objetos*, esto no es dudoso. Así es verdad que

17 S. de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, Shapire, Buenos Aires, 1960; p. 57.

18 Sartre, *L'être...*, p. 639.

19 *Idem*, p. 121. Cf. *El existencialismo...*, p. 31.

al menos una de las modalidades de la presencia ante mí del otro es la objetividad.²⁰

Pero según los describe el análisis sartreano, también sucede que ante este “otro”, el sujeto puede percibir un fenómeno peculiar. De pronto ocurre, dice, que el mundo que se organiza en torno mío sufre un extraño desvanecimiento, una “fuga” hacia aquel otro que, a su vez, organiza ese mismo mundo desde su propia perspectiva. Así sucede que el otro “me roba mi mundo”; mi universo se me escapa y se desintegra en un desplazamiento hacia el otro que es como una disolución invisible, como una “hemorragia interna”, dice Sartre. Sin embargo, el otro sigue siendo todavía un *objeto* o una cosa para mí equivalente al árbol, a la calle, etc., y es meramente probable que se trate de otro “hombre”. Sólo cuando el otro me mira a mí, siento cómo él me torna “objeto”; *con su mirada me objetiva, me cosifica*, me determina como un ser en sí, masivo, compacto, definitivo. Es entonces cuando me hago consciente de su humanidad activa y de su ser libre: por la misma pérdida de mi propia libertad.

Pero entonces resulta que, aunque el *cogito* sea el punto de partida teórico, lo que de hecho ocurre *originaria y permanentemente* en la existencia concreta, declara Sartre, es que yo primero percibo al otro como aquel que me objetiva y sólo secundariamente yo lo objetivo, como una medida de defensa. Originalmente —afirma— el otro me mira siempre, me “espía” y me torna cosa; me roba mi mundo y mi ser posible: elimina mi libertad. El otro es “la muerte oculta de mis posibilidades”, es el ser que me “solidifica” y me enajena:

Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa ante una libertad que no es mi libertad. En este sentido, nos podemos considerar como “esclavos” cuando aparecemos ante otro... soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valores que llegan a cualificarme sin que yo pueda actuar sobre esta cualificación, ni tampoco conocerla, estoy en esclavitud. A la vez, en tanto que soy el instrumento de

20 Sartre, *L'être...*, p. 310.

posibilidades... *estoy en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro.²¹

El otro por tanto es aquel que produce "mi caída original" en el mundo de las cosas volviéndome una *cosa* más entre ellas. *El prójimo es originalmente el enemigo que esclaviza y enajena*. Esto somos los unos para los otros: motivo de amenaza y de peligro. Siendo esencialmente *otro* para cada uno de nosotros, dice Sartre,

... el hombre existe en tanto que hombre inhumano o, si se prefiere, como especie extraña, "portador para nosotros de una amenaza de muerte".²²

Sin embargo, este ser enajenado que el otro me confiere, no me es indiferente, afirma también Sartre. Pues de cualquier modo, *soy* ese ser aunque yo no lo funde ni lo produzca; aunque sea indeterminado e imprevisible para mí. No es mi posibilidad y sin embargo lo asumo como mío; es mi yo *en-sí*, objetivado, que desconozco, que yo no he querido ni procurado ser y que no obstante soy, a pesar mío:

Me es dado como un fardo que cargo sin poder volverme sobre él para conocerlo... y sin embargo se trata de mi *ser*... Todo ocurre como si yo tuviera una dimensión de ser de la cual estoy separado por una nada radical: y esta nada es la libertad del otro.²³

La prueba de que asumo, y de hecho soy, este ser que los otros me imponen, es que ante su mirada respondo con "temor", con "vergüenza" o con "orgullo". Precisamente, el hombre inauténtico y de mala fe adopta por completo este ser-para-otros como su verdadero ser.

El ser-para-otro es pues, otra modalidad del ser-en-sí, opuesto a la libertad o al *para sí*. El *para-otro* es esa dimensión de mí mismo que corresponde a mi estado de *cosa*, de objeto, que es

21 *Idem*, p. 326.

22 *Idem*.

23 *Idem*, p. 320.

lo que soy para los otros. En el interior de cada hombre entonces, existe esta dicotomía radical entre el ser-para-otro (en-sí) y el ser para-sí (el primero, total *determinación* el segundo *libertad* absoluta). Pero entre uno y otro *media una nada*; no hay relación entre ambos aunque cada hombre sea las dos dimensiones contrarias y excluyentes. El ser para-sí se constituye con absoluta independencia del ser para-otro y éste a su vez no depende en lo absoluto del sujeto activo. Es imposible, según Sartre, que del para-sí pueda desprenderse el para-otro ni que éste afecte al primero:

... no podemos... derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-otro del ser-para-sí, ni recíprocamente el ser-para-sí del ser-para-otro.²⁴

El hombre, en efecto, contiene una dualidad en su propio ser por la que *coexisten* estas dos dimensiones independientes la una de la otra, contradictorias e incomunicadas, pero no obstante, formando parte de lo que el hombre es, como “una necesidad de hecho”, aunque no haya razón que la explique.

Pero además, el *para-otro* remite, no a la cosificación que el otro hace de mi ser, sino a la que produzco yo sobre los otros cuando los aprehendo desde mi propia libertad. El otro, en este sentido, es el ser en-sí ajeno, contrario, separado y opuesto a mi propio para-sí. *La relación interhumana es para Sartre relación entre sujeto-objeto o entre objeto-sujeto y no existe ni puede existir una literal relación “inter-subjetiva”*. El sujeto, el para-sí, no se comunica jamás con otro sujeto libre.

La relación se produce, no entre yo y tú sino entre yo y yo: entre lo que yo soy para mí y lo que yo soy para el otro, y en este sentido, el otro es el “mediador” indispensable entre yo y yo mismo. O bien, el otro es, no el sujeto que me objetiva, sino el objeto que yo objetivo. Por tanto, una de dos: o el prójimo es un *medio* para la relación que el hombre mantiene consigo mismo, o es un *objeto* suyo. Pero en todo caso, es *relación de dominio y posesión*, siempre enajenante de uno o de otro. Mi ser *posible* no mantiene ni puede mantener ninguna relación con el

ser *posible* del otro porque el yo no puede según Sartre concebir otras posibilidades que no sean las suyas; el sujeto libre jamás puede aprehender al otro en su libertad:

El otro es por principio inasible: él me huye cuando yo lo busco, y me posee cuando yo le huyo.²⁵

Mi yo libre lo toma como *objeto*, nunca como sujeto; su ser libre, me objetiva y me domina, sin aprehender jamás mi subjetividad ni mi libertad. La relación entre los hombres es de poderío y sólo de eso:

Las gentes que yo *veo*, en efecto, las fijo en objetos y soy en relación a ellas, como el otro en relación a mí; mirándolas yo mido mi potencia. Pero si otro las ve y me ve, mi mirada pierde su poder.²⁶

Éste es el *círculo* insalvable e “infernál” en el que se hallan inmersos los personajes de la literatura sartreana. La alternativa en la relación del sujeto con los otros es que si tomo al prójimo como ser libre, yo quedo esclavizado y cosificado; si, por el contrario, asumo mi propia libertad, mi individualidad, es a costa de esclavizar a los demás y tomarlos como objeto ya que, en definitiva, como lo expresa Sartre:

... no podemos jamás situarnos concretamente sobre un plan de igualdad, es decir, sobre el plan donde el reconocimiento de la libertad del otro entrañaría el reconocimiento por el otro de nuestra libertad...²⁷

El respeto a la libertad del otro es una vana palabra.²⁸

Por esto es que el amor fracasa siempre, ya que, según la teoría sartreana, lo que el amante persigue, como un ideal imposible, es actuar sobre la libertad del otro. Siendo la relación básica que cada hombre mantiene con los otros una relación de peligro y amenaza, el amor es a su vez pasión inútil, un intento

25 *Idem*, p. 429.

26 *Idem*, p. 324.

27 *Idem*, p. 379.

28 *Idem*, p. 480.

fracasado por superar este círculo insalvable de sujeto-objeto, como también, por lo demás, son pasiones inútiles el odio, el masoquismo o el sadismo; en todos los casos la propia subjetividad implica la cosificación de los otros y la libertad del otro amenaza siempre mi individualidad.

Originariamente, el otro me posee, es mi enemigo, estoy en peligro ante él: “el infierno es los demás”, como declara Sartre. Originariamente, es decir *ontológica, constitutivamente*, el otro amenaza y destruye mi ser libre, que es mi ser solitario, auto-suficiente. El amor se produce entonces como una defensa, un paliativo; un medio para mantenernos a salvo. De ahí que, para Sartre, lo primordial en el amor sea el proyecto de “ser amado”, lo cual equivale a desear que mi subjetividad sea tomada como tal por la subjetividad del otro, evitando de este modo que el otro me objetive, me determine y me cualifique. Por eso el amante “seduce” y “fascina”, dice Sartre. Pero esta seducción y fascinación son en realidad completamente ineficaces puesto que mis decisiones no pueden jamás afectar la libre decisión del otro, el cual es, por definición, inafectable (in-determinable) en su ser libre.

El afán amoroso es imposible: no puedo poseer la subjetividad del otro porque, si ésta existe, yo me pierdo, y si yo soy libre, poseo al otro pero como cosa. Si acaso, lo único que puede ocurrir es que el otro, independientemente de mí, sintiéndose a su vez dominado, proyecte liberarse y se afane por ser amado por mí. Lo que entonces se produce es una relación *ilusoria* en la cual, como yo quiero ser amado por ti, tiendo a concederte de algún modo la subjetividad, y como tú quieres ser amado por mí, no me objetivas del todo. Pero en realidad, la liga amorosa así establecida es también una mera ilusión, dice Sartre, un “juego de espejos” y en definitiva, el intento amoroso fracasa siempre pues nada viene a relevar a los amantes del deber de hacer existir cada uno para sí.²⁹

En cuanto a la “solidaridad”, Sartre la comprende como la unificación o la identificación que sienten dos o más hombres cuando tienen en común el hecho de ser dominados por un

29 *Idem*, p. 444.

tercero, o bien el unirse dos o más para dominar a otros. Lo cual equivale a decir que la comunidad solidaria es, o posesividad colectiva o enajenación colectiva, siempre dentro del círculo de sujeto-objeto. La variante es cuantitativa. El “yo” se acrecienta en el “nosotros” por la identificación que produce al constituirse en un sujeto colectivo que domina a una colectividad enemiga, o que es dominado y alienado por ella.

La relación interhumana es concebida, en todo caso, como *una relación de contrarios necesariamente excluyentes*. El otro como tal *otro* no es nunca mi prójimo, ni hay posibilidad de un complemento ontológico positivo con él. El otro es “nuestro doble demoníaco”, “el ser de otra especie” dice Sartre.³⁰ *Es ontológicamente ajeno*, literalmente “otro”; extraño a mí mismo ya como enemigo que me destruye, ya como el otro que cosifico para poder existir como yo mismo:

...es por el hecho de ser yo que excluyo al otro; el otro es aquel que me excluye siendo él...³¹

Y esta negación y exclusión recíproca hace de las relaciones humanas una *lucha insuperable*, una aniquilación y competencia sin fin que se manifiesta en todos los órdenes de la existencia. Se trata de una “*dialéctica*” entendida ahora como pura polémica o guerra, sin posibilidad de “armonía” o de vínculo positivo de implicación recíproca de la mismidad y la alteridad, de la libertad y la determinación. Para Sartre es siempre lo uno o lo otro; y el hombre sólo existe como libertad pura y solitaria, o como enajenación completa en “los otros”. Por eso dice que:

...la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* (el ser-con heideggeriano), sino el *conflicto*.³²

30 Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1960; I, p. 291.

31 Sartre, *L'Être...*, p. 292. Se advierte, desde luego, cómo la soledad, la falta de relación inter-subjetiva, es consecuencia de la indeterminación de la libertad. Se rompe la relación de causalidad como inter-acción. Las libertades quedan atomizadas. La moralidad en Sartre asegura la libertad pero no la comunidad, lo cual es una aporía insalvable para la ética.

32 *Idem*, p. 502. *Vid supra*, capítulo V: Hegel. El dualismo tajante en-

§ 3. LOS CAMINOS CERRADOS: APORÍAS DE LA LIBERTAD

Los caminos existencialistas de la libertad desembocan, así, en literales aporías: son “callejones sin salida” precisamente en tanto que son caminos de absoluto aislamiento y soledad. Sartre llega al mismo punto inicial del solipsismo y el idealismo cartesiano, de *cogito* encerrado en sí mismo, sin mundo y sin comunicación; llega a esa conciencia pura contrapuesta y separada de su propio cuerpo, de su pasado, de los otros y de toda realidad. El individuo libre no se relaciona positivamente con el mundo y con los demás. La persona no es para Sartre más que la libre relación del sujeto consigo mismo, en oposición y exclusión de lo real y lo comunitario. El sujeto libre de la concepción existencialista es, de hecho, como lo define el propio Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, una individualidad “atemorizada y abstracta” que parece necesario superar. Y esto es lo que él se propondrá al producir el viraje hacia el marxismo, buscando en el orden concreto de la *praxis* una “totalización” práctica por la cual el proyecto libre del para-sí “coincida” y se “sincronice” con el proyecto del otro, eliminando así la alteridad. Totalización que, por una parte, no parece estar muy lejana de lo que Sartre entiende por “solidaridad”: sujeto colectivo que se unifica por un enemigo común. Y por la otra, se constituye sólo y se sostiene si se dejan atrás los análisis fenomenológicos y *ontológicos* del “momento” existencialista.

Pero es éste el que aquí importa y del que cabe preguntarse cuál es su significación teórica e histórica y cuál puede seguir siendo su validez, a pesar de que se reconozcan sus limitaciones y parcialidades, y a pesar de que “la moda existencialista” haya sido eso, una moda, y como tal, condenada a su propia caducidad, expresiva de una época y una situación determinada (en este caso la posguerra). Pues más allá de los aspectos circunstanciales, la ontología existencial —particularmente estos

tre determinación e indeterminación absolutas, entre Naturaleza y Libertad, implica en efecto —como venimos diciendo— una verdadera dificultad teórica que requiere ser superada. Es ésta la gran deficiencia de la ética kantiana que desde Hegel la concepción dialéctica intenta resolver; y ha de intentarlo también, a nuestro juicio, en la reaparición sartreana del dualismo.

análisis sartreanos que buscan los rasgos definatorios o constitutivos de la realidad humana— representan, sin duda, uno de los aportes filosóficos más significativos de nuestro tiempo.

§ 4. CRÍTICA INTERNA A LOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS Y FENOMENOLÓGICOS DEL EXISTENCIALISMO

Significativa es ya la combinación sartreana de la filosofía, la literatura, la moral y la política; significativa la conjunción interna de la teoría y la *praxis*, del concepto y la metáfora o la dramatización literarias. Entre filósofo y entre literato, Sartre expresa, más que un *logos*, un *pathos* de nuestra realidad presente. Lo cual no resta profundidad, ni lucidez, ni tampoco “verdad” a sus análisis existenciales; éstos ensanchan y enriquecen realmente nuestra comprensión de lo humano. Muchos desarrollos pueden juzgarse parciales y extremistas. Se puede discrepar esencialmente en el dualismo absolutista y exhibir las aporías inadmisibles a que conducen las oposiciones y las exclusiones. Pero es evidente que el carácter “negativo” (ontológica y axiológicamente negativo) que Sartre atribuye a la existencia humana, y particularmente a las relaciones interhumanas, no es algo rebatible por razones pseudomorales y sentimentales, como ha pretendido hacer en ocasiones la crítica común. Si las “negatividades” sartreanas resultan filosóficamente objetables y superables es evidente que ha de ser con base en hechos y razones (en una revisión crítica de su ontología), y no por pura repugnancia emocional o por mero rechazo psicológico o moralista.

Se puede en efecto, invalidar el dualismo extremo de la concepción sartreana del hombre, pero no es posible desconocer la profundidad y originalidad con que Sartre describe (aunque no sin el antecedente heideggeriano) algunos fenómenos esenciales de la condición humana, como son, por ejemplo, la constitutiva ambigüedad; la oposición entre una existencia “cobarde” o de “mala fe” (que busca refugiarse en lo estable y lo consabido, en la densidad y la opacidad de un mundo y un ser cosificados), y una vida que asume el riesgo de su soledad, el desgarramiento

radical de la autenticidad y la libertad (proyectándose hacia lo meramente libre y posible), etc.

Es cierto que la libertad —como tanto hemos insistido— no puede concebirse como algo absoluto y puro, opuesto y excluyente de la necesidad, la naturaleza y la determinación. Como tampoco puede aceptarse que lo determinado consista —no al menos para el hombre— en ese “ser-en-sí”, también puro y absoluto, acabado, carente de movimiento y posibilidades. La acción libre se ejerce, en efecto, *desde* las determinaciones y sobre ellas; no es una acción incausada y absolutamente injustificada que se genere desde la “pura nada” del proyecto.³³ Sin embargo, también es cierto que los análisis sartreanos —y los del existencialismo en general— penetran en el hecho incuestionable de que el ser temporal implica la conjunción de ser y no ser, lo cual trae consigo el reconocimiento de la libertad como *contingencia*, y de ésta como *indeterminación* y *posibilidad* ontológicas. El ser libre y posible se está generando a sí mismo desde sí mismo, y no es ninguna realidad definitiva y acabada. El hombre es lo que no es todavía y nunca llega a ser cabalmente; siempre mantiene su condición de un ente meramente posible y su proyección creadora de sí mismo nunca se agota en un ser logrado y terminado.

Por otra parte, decir que el hombre *es* su propia libertad implica el indudable reconocimiento de la *especificidad humana* y de su irreductibilidad a lo no humano: a la Naturaleza y a todo reino de “cosas”. Es principalmente en este sentido, que el existencialismo es, ciertamente, un humanismo radical, además de serlo porque, frente a toda concepción religiosa y teológica,

33 La libertad es categoría dialéctica en el orden rigurosamente *ontológico*. Su carácter dialéctico (no especulativo) no lo adquiere a condición de que abandone el campo de la ontología, proyectándose hacia la *praxis* político-social o hacia las ciencias sociales como ocurre en el paso de Sartre del “humanismo” a la “antropología” —según lo caracteriza por ejemplo J. Martínez Contreras. A nuestro juicio, el fracaso y la imposibilidad de dar cuenta adecuada de la *praxis* histórica y la *praxis* antidialéctica (idealista y abstracta) no es fracaso de la ontología como tal. Esta se ha de revolucionar a sí misma, precisamente en el orden de una dialéctica concreta. *Vid.* Jorge Martínez Contreras, *Sartre, La filosofía del hombre*, Siglo Veintiuno, México, 1980.

busca que el hombre, como dice Sartre, renuncie al fin a los cielos y a los infiernos, confinándose a esta existencia y a su realidad humana y sólo humana (por finita y “podrida” que ésta pueda ser; por trágica, contingente y frágil que sea su condición libre).

Y es evidente asimismo que, por ser libertad, tiene sentido decir que cada hombre ha de escogerse a sí mismo y que su libre elección implica trascender las determinaciones, romper con la necesidad e “inventar” creadoramente los propios caminos. El hombre, en efecto, en lo que tiene de propiamente humano, no es un mero producto pasivo de sus determinaciones. Su ser libre y activo implica la posibilidad de invención, de proyección creadora, de genuina transformación de lo dado. Y la vivencia concreta de la libertad se asemeja sin duda a esas descripciones sartreanas (entre filosóficas y literarias) en las que se habla de angustiosa soledad, de “gratuidad”, de “incondicionalidad”, de “injustificación”, y de “la nada” misma y “las negatividades”. Y aunque muchas veces sean descripciones ciertamente metafóricas, no por ello resultan menos penetrantes y menos comprensivas de los fenómenos propiamente humanos, sino al contrario.

Desde luego, la concepción de las relaciones interhumanas es una de las partes más cuestionables y aporéticas del existencialismo sartreano. Pero por mucho que esta concepción resulte verdaderamente insostenible, sobre todo en los términos absolutistas en que es formulada por Sartre, tampoco se puede desconocer la agudeza con que éste describe y desenmascara el conflicto de la comunicación denunciando la circularidad viciosa de las vinculaciones humanas fundadas en el poderío y la esclavización del hombre por el hombre.

Sartre confunde, a nuestro juicio, *las modalidades negativas de interrelación* —que sin duda aparecen como las más generalizadas y difundidas en la historia, y muy señaladamente en nuestro tiempo— con *la estructura ontológica universal y necesaria* de toda forma posible de comunicación. (Confunde, diríamos, la universalidad “estadística” con la universalidad “ontológica” o constitutiva del ser-hombre). Sus análisis son, ciertamente, una descripción existencial de las formas negativas

e incluso *patológicas* de relación que prevalecen en situaciones determinadas, pero que, por frecuentes que sean, no corresponden a las estructuras ontológicas, necesarias y fundamentales que explican *toda* posibilidad de existencia y de relación interhumana.

El existencialismo sartreano expresa sin duda un momento histórico en que se enfatiza y radicaliza la *individuación*, concibiéndola como absoluta *soledad*; en el que se extrema *la pura libertad*, como si fuera algo totalmente incausado y aniquilante, y en el que se llevan hasta sus últimos límites también las “negatividades” inherentes a la existencia humana.

CAPÍTULO X

EL DILEMA DEL MAL Y LA LIBERTAD

DOSTOYEVSKI

LOS HERMANOS KARAMASOV

A Ramón Xirau

Si no hay Dios todo está permitido. . .
Y si se extirpa al género humano su fe en la inmortalidad no sólo se acabará de inmediato el amor, sino toda fuerza viva para prolongar la vida universal. . . todo estará permitido, hasta la antropofagia.

IVÁN KARAMASOV¹

§ 1. ÉTICA Y LITERATURA

Es seguramente en el campo de lo ético o de lo moral donde con más frecuencia se encuentran y se enriquecen recíprocamente las reflexiones *filosóficas* y las expresiones artísticas o literarias.

Son, desde luego, notables los casos de filósofos-poetas o filósofos-dramaturgos o grandes escritores (desde Platón, hasta Nietzsche o Sartre, por ejemplo), para quienes, precisamente, la filosofía es pensamiento vivo que encarna en la existencia concreta y está centrado en el hombre y su destino moral.

¹ Fiodor Dostoyevski, *Los hermanos Karamásovi*; en *Obras completas*, vol. III, Aguilar, Madrid, 1961; Parte I-Libro II-Capítulo VI; p. 71. Todas las citas corresponden a esta edición.

Parecería, sin embargo, que la fusión entre la ética y la literatura ha sido por lo general más frecuente para el literato que para el filósofo. Aún en el ámbito de la filosofía moral, los filósofos se han afanado por consolidar la pureza del pensamiento teórico, abstracto y conceptual, dejando atrás todos los “ropajes” del mito y de la literatura. La filosofía, en efecto, ha tomado los caminos de la abstracción y ha quedado para el arte la aprehensión directa de la fluidez cualitativa de la vida. Se han producido, entonces, dos maneras distintas de abordar el universo ético: la de *la filosofía moral*, que lo hace avizorando a distancia y buscando en dicho universo “claridades y distinciones”, visiones fijas y unitarias, regularidades y racionalidades; y la manera propia de la literatura moral que penetra hasta los fondos, se sumerge en el mar de la concreción y es llevada por el flujo infinito de la vida humana la cual, precisamente cuando está comprometida en su destino moral, exhibe las más trágicas contradicciones y tensiones de nuestro ser.

Y aunque también es cierto que la literatura ha intentado asimismo orientaciones “puras”, estrictamente artísticas o formales (huyendo sobre todo de los “mensajes” morales), ésta ha sido una tendencia de excepción que, por lo demás, bien ha podido coexistir con el gran arte “de contenido” que, cuando es tal arte, no necesita ser “puro” ni definirse dentro de los márgenes enrarecidos de un mero “arte por el arte”. Y lo mismo puede decirse de la filosofía: tampoco en los grandes maestros se pierde la autenticidad filosófica cuando, precisamente por la índole de su objeto y de su propia concepción, la obra filosófica adopta las formas expresivas del arte, más próximas a la realidad viviente, a la unicidad cualitativa y al universo sin límites del movimiento del alma humana y de su existencia moral.

El reencuentro de la filosofía con los caminos literarios suele producirse sobre todo cuando entran en crisis los racionalismos y las visiones estáticas, abstractas y vacías que precisamente resultan ineptas o fallidas para la comprensión del hombre y de lo humano. La penetración literaria es reconocida entonces en toda su significación y en toda su capacidad de alcanzar *verdades* existenciales y éticas del más alto valor: como una expresión auténtica de excepcional *sabiduría*.

Precisamente es el campo de *lo humano* (y de lo humano, *lo moral*, y, de lo moral, *lo contradictorio* dinámico y cualitativo) aquello que se capta y se comprende mejor con el *lenguaje artístico* que con las rígidas posibilidades de un *lenguaje conceptual*, no contradictorio, estático, unívoco y vacío. Por esto es que, en la tradición racionalista, el más importante y verdadero saber del hombre y de la vida no suele estar en los grandes tratados teóricos y científicos de la filosofía, de la psicología, de la historia y de la sociología, sino en la novela, en el teatro, en la poesía. Y aun cuando no se adopten posiciones filosóficas irracionalistas, si se busca una ética concreta, fenomenológica y existencial (en el sentido más amplio de estos términos), ha de reconocerse que, en efecto, la literatura es fuente primordial para el estudio del hombre y de su destino ético. Particularmente es esencial esa literatura cuyas más grandes profundidades artísticas, estrictamente artísticas, siguen estando, no en las creaciones incontaminadas de realidad y de moralidad, sino en aquellas que, desde el arte tienen “contenidos” que conllevan “riesgos” o “peligros morales” y que conscientemente provocan “purificaciones” y hasta “salvaciones” o “condenaciones” en el lector o en el espectador.

De esta estirpe artística y filosófica es, desde luego, Dostoyevski. Y lo es en verdad de manera eminente, justo en el ámbito de la ética. Pues Dostoyevski no es sólo un escritor esencialmente caracterizado por un peculiar y casi obsesivo *pathos* moral; también, para él, las “ideas” viven en el interior de los hombres concretos y constituyen el verdadero eje y motor de su existencia. Consecuentemente, no tiene el menor recelo en asumirlas como tales e impregnar su literatura con el más expreso y hasta reiterativo “discurrir de las ideas”; de esas ideas que son realmente vividas, gozadas y sufridas y, por las cuales, los hombres son capaces de existir, de enloquecer o de morir. En especial, se trata en Dostoyevski de algunas ideas éticas cuya aparición en la conciencia sacude y resquebraja, en sus estratos más profundos, el suelo y el “subsuelo” de la existencia humana.

Este particular *pathos* ético, ese agudísimo “ojo moral”, es, en efecto, aquel rasgo distintivo del espíritu dostoyevskiano que

le permite desentrañar aspectos esenciales del drama moral (el de siempre y el de su propia época, e incluso el del futuro humano). Pues como frecuentemente se ha advertido, la literatura de Dostoyevski es un inapreciable testimonio de la gran quiebra de valores que marcan el doloroso fin de unos tiempos y el no menos penoso nacimiento de otros nuevos. En ella se asiste por igual a la desesperada lucha por reavivar lo que está muriendo, como al alumbramiento de una nueva edad de la historia humana de la cual el propio Dostoyevski, no sólo es testigo, sino que contribuye activamente a su producción, anticipando con profética lucidez, muchas de las transformaciones radicales que sufrirá el hombre del siglo xx.² A poco más de cien años de distancia de la publicación de *Los hermanos Karamasov*, y de la propia muerte de Dostoyevski, esta obra en especial resulta de tal actualidad que se tiene la impresión de una especie de parálisis moral de todo un siglo, aunque a la vez, paradójicamente, también se antoja expresión nostálgica de un mundo terminado para el cual apenas si quedan hoy algunas cuantas resonancias. Dostoyevski fue *descubridor* tanto como *precursor*, *profeta* tanto como *cantor* y *enterrador* de su propio tiempo.

§ 2. LO "DOSTOYEVSKIANO" Y LA CONTRADICCIÓN

La percepción aguda y extrema de las contradicciones, de las dualidades y de las antítesis más dramáticas de la moralidad es precisamente el contenido constante de la obra de Dostoyevski. Cabe reconocer incluso que esta conciencia trágica de la oposición, de la tensión y el "claroscuro" existencial es lo que constituye el espíritu dostoyevskiano por excelencia (que él caracteriza como espíritu "karamasovesco"). De ahí el dramatismo de su literatura, sus insalvables antinomias, el angustioso y aporético estado en que desembocan con frecuencia las ideas y las vidas de sus personajes. Hombre de su tiempo, influido por la filosofía del devenir y de la contradicción, Dostoyevski lleva a

² Es, desde luego, antecedente esencial de los existencialismos en general, y en particular de algunos temas sartreanos destacados en el capítulo anterior.

la literatura la nueva concepción del *ser* que comienza a reconocerse como *cambio* y, por tanto —como se ha venido destacando en los capítulos precedentes— penetrado del *no-ser*, del vacío, del desdoblamiento y la contradicción en el corazón mismo de su propio movimiento. Pero notablemente, Dostoyevski se aboca ante todo a las contradicciones, a las negatividades y al “desgarramiento” que se producen en el reino de lo *moral*, sin encontrar en él, a diferencia de Hegel, la lúcida y tranquilizante ecuación entre lo real y lo racional, la “lógica” suprema de la tesis, antítesis y síntesis perfectas que explicarían racionalmente el devenir.³ Para Dostoyevski ni lo humano, ni lo ético, se resuelven en síntesis lógicas o racionales, sino que, más bien, desembocan en contradicciones absolutas e insolubles, más allá de toda lógica posible y de toda “euclideana” razón, como él la designa. Es este irracional carácter antinómico, inherente a ciertas cuestiones éticas capitales, el contenido dramático mismo de la obra culminante de Dostoyevski que es *Los hermanos Karamasov*.

En esta obra el tema de la *dualidad* intrínseca al alma humana y de su constitución conflictiva tiene ciertamente una importancia esencial. En la penetrante visión de Dostoyevski (que anticipa en efecto, muchos de los más preciados hallazgos tanto de la “psicología profunda”, freudiana y postfreudiana, como la filosofía existencial), el sujeto humano, el “yo” en su sentido más amplio y general, no es un principio unitario e inalterable, *idéntico* a sí mismo, sino todo lo contrario: contiene una división interna, un desgarramiento o escisión profunda; se desdobra en oposiciones y tensiones radicales que determinan el carácter dinámico y no estático de la existencia.⁴ Y dicha dualidad no es algo anómalo o de excepción, sino que expresa la universal y normal constitución psíquica del hombre en su más propio y recóndito interior. Por eso precisamente, el hombre es un ser temporal y *ético* (además de histórico).

La simbolización literaria permitirá a Dostoyevski expresar en *Los hermanos Karamasov* esta peculiar alteridad interna

3 Vid. *supra*, capítulo V.

4 Cf. J. González, *El malestar en la moral*, ed. cit.

del alma, desdoblando realmente el yo en su “doble” o sus “dobles”; lo cual genera incluso la duda, que no se resuelve nunca, de si los diversos y contrastados personajes de esta obra en especial son en realidad uno solo, dividido, o si la división es tan real que se trata, en efecto, de distintas personas existentes en sí. En efecto, los *hermanos* Karamasov tienen entre ellos un orden tan peculiar de relaciones que pudiera no resultar disparatado ver en ellos, no las distintas personas que parecen ser, sino diferentes facetas o aspectos de una misma personalidad, conflictuada y dividida en su propia intimidad.

Dostoyevski comienza por hacer expresa la contraposición entre Iván Karamasov y su hermano Dimitrii (Mitia):

Ambos, puestos el uno junto al otro, formaban... una antítesis, tan marcada, en cuanto a la personalidad y carácter, que creyérase imposible imaginar dos criaturas más distintas.⁵

Sin embargo, ambos son “hermanos” y se hermanan más estrechamente aún en ese extraordinario parricidio de *Los hermanos Karamasov* en el que, no obstante que no hay más que *un* ejecutor “efectivo”, un “autor material” del crimen (el hermano bastardo Smerdiakov), son también Dimitrii e Iván los “asesinos”, *los autores morales* del parricidio, cada uno a su manera. Dimitrii, haciendo expresos de mil formas su odio al padre y su deseo consciente y voluntario de matarlo, aunque *de hecho* no lo mate. E Iván, que es el reverso de Dimitrii, manteniendo el carácter secreto, invisible o inconsciente de su odio y deseo parricida. El propio Alíosha Karamasov que es antitético respecto de los otros tres hermanos y expresa quizá la única alternativa de esperanza, pudiera estar al margen del parricidio y representar, en un orden más radical, también un “otro yo” para sus hermanos y confirmar por su parte la hermandad básica que hay entre todos ellos. Los *cuatro* hermanos (incluyendo a Smerdiakov, “el bastardo”) implican un juego de polaridades simbólicas que alude siempre a una dialéctica de “uniones” y “separaciones” de los opuestos humanos e interhumanos. Se trata, ciertamente, de desdoblamientos y “herman-

⁵ Dostoyevski, *op. cit.*, p. 43.

dades" que en la riqueza de la imagen simbólica son susceptibles de interpretarse como relaciones intersíquicas (entre distintas personas) o intrapsíquicas (dentro de una misma persona). En ambos casos son posibilidades cargadas de sentido que no se agotan tampoco en estas interpretaciones.⁶

Desde luego, es expreso y fácilmente perceptible el desdoblamiento que se produce entre Iván Karamásov y su hermano bastardo Smerdiakov. La relación entre ambos, la estructura existencial que ambos constituyen, es sin duda uno de los focos dramáticos centrales de la obra. En esta dualidad dialéctica (por la cual Iván y Smerdiakov son opuestos pero, al mismo tiempo, tan estrechamente semejantes que resultan "uno"), Dostoyevski está penetrando intuitiva y artísticamente, antes que Freud, en el hecho clave del *psicoanálisis*: la unidad desdoblada de la personalidad que se escinde en un *yo* consciente, racional, volitivo y moral y un *yo* "inferior", irracional que es representante y ejecutor de los deseos más originarios, decisivos y "bajos" del hombre. Ambos "yos" están en pugna constante y se odian entre sí (como Iván y Smerdiakov) a la vez que existe una radical "familiaridad" o "hermandad" entre ellos.

De hecho, Smerdiakov está simbólicamente próximo a esa dimensión psíquica "subterránea"; a ese otro yo inconsciente que Freud intenta aprehender con el concepto de "ello". Smerdiakov es "el hermano" bastardo, el no reconocido, el relegado, el "epiléptico" que "habita en otra parte de la casa", con la servidumbre, en la oscuridad; es "el hombre del subsuelo", desheredado, resentido como lo es la propia vida reprimida; es el que espera en silencio la venganza; inteligentísimo, certero e infalible en la hora decisiva. Smerdiakov es, en efecto, el otro "yo" de Iván Karamasov, el que expresa y ejecuta sus propios deseos inconscientes.

⁶ Son interpretables, a la vez, como dos personas realmente distintas, dando lugar con ello a otra comprensión de cada uno de los dos personajes. Smerdiakov tiene su propio ser, su existencia en sí y no agota su significación simbólica en ésta de ser "el doble de Iván Karamasov". Cf. asimismo *El hombre del subsuelo* del propio Dostoyevski.

Cabe ver así, que el deseo inconsciente, que ese universo de las puras intenciones recónditas, silentes, ocultas e inexpresas (y a pesar de ello plenamente *reales* y activas), existe en el propio corazón de Iván Karamasov; son fuerzas que, precisamente, actúan en negativo: como el *acto* que consiste en *no actuar*, como el “pecado de omisión”, como el mensaje certero del silencio, como la presencia efectiva de la ausencia, la expresión de lo inexpreso. Ésta es la manifestación y la actuación del deseo: sofocado, reprimido e invisible. Y así es como Iván Karamasov se hace culpable, así es como él asesina verdaderamente a su padre: sin *hacer* nada, sin *saber* nada, sin *decir* nada, sin *sentir* nada en el orden de la conciencia y la realidad; simplemente “pecando en el corazón”.

El pasaje más expreso y más extenso del juego de espejos, del desdoblamiento y del conflicto *éticos* fundamentales, es aquél en el que Iván Karamasov dialoga con “el diablo”. Se discute incluso ahí (sin que parezca que Dostoyevski tenga interés por tomar posición en uno u otro sentido) si el demonio “existe” fuera del alma de Iván, o si no es sino su propio yo, alucinación suya nacida de su progresiva y angustiosa psicosis de culpabilidad. Curiosamente es el propio Iván el que se empeña en asegurar que no existe *en sí*, sino que es su propio “yo maligno”.

Soy yo, yo mismo, y no tú, quien habla —le dice Iván al diablo—
... Ni por un momento te considero una realidad... eres mi enfermedad, un fantasma... Tú eres una alucinación mía. Tú eres fruto de mí mismo, sólo que una sola parte mía: desde luego, de mis ideas y sentimientos más salvajes y estúpidos... Tú eres... yo, sólo que con otra cara.⁷

Sin embargo, también en este mismo pasaje, Dostoyevski alude irónicamente por boca del diablo, al “idealismo moderno” por el cual se “suspende” la realidad objetiva (y, con ello, no sólo se niega la existencia del mundo exterior a la conciencia sino también la de Dios y la del Diablo haciéndolas meras “emanaciones del yo”).

⁷ Dostoyevski, *Los hermanos...*, IV-XI-IX, p. 493.

De cualquier forma, la idea dostoyevskiana capital que aquí se destaca es la solidaridad esencial entre el hombre y Satán, la inherencia efectiva del mal en el corazón humano, que el diablo expresa en la fórmula: "*Soy Satanás y nada humano me es ajeno*" (parodiando la clásica expresión de la hermandad interhumana: "hombre soy y nada humano me es ajeno").⁸

El hombre contiene la "imagen y semejanza", no sólo de lo divino, sino ante todo de *lo demoníaco*. O más bien, en el hombre se da, precisamente, la lucha entre las energías más opuestas y conflictivas del bien y del mal, o sea la dualidad ética (y ontológica) fundamental, que constituye el tema básico de esta obra.

El diablo lucha con Dios y el campo de batalla es el corazón del hombre.⁹

Lo que Dostoyevski caracteriza como "lo karamasovesco" (y en tanto que los Karamasov son símbolo del hombre mismo, representan precisamente a *lo humano*) es el hecho de contener "dos abismos" dentro de sí: el del bien y el del mal, al mismo tiempo:

... Somos capaces de amalgamar todas las contradicciones posibles y contemplar al mismo tiempo dos abismos: el abismo que está sobre nosotros, el abismo de los ideales sublimes, y ese otro abismo que se halla a nuestros pies, el abismo de la más vil y torpe abyección.

... Dos abismos, dos abismos... en el mismo momento...¹⁰

Como ha visto Berdiaeff, Dostoyevski sitúa en el interior del alma humana los dos órdenes que el Dante concebía metafísicamente (tomistamente) como realidades objetivas existentes "en sí". Para Dostoyevski, en cambio, "cielo" e "infierno" los lleva el hombre en sí mismo como dos dimensiones, cierta-

⁸ *Idem*, p. 494.

⁹ *Idem*, I-III-IV, p. 101.

¹⁰ *Idem*, IV-XII-VI, p. 540.

mente *abismales*, e incluso las produce él por sí mismo, por su propia *libre y angustiosa condición moral*.¹¹

El hombre no es ni puramente bueno ni malo; su existencia no se decide en un bien o un mal definitivos. Eso es, precisamente, *lo trágico* que caracteriza a *lo ético*. Mientras hay hombre, la oposición y la lucha perviven en el fondo del alma, sin solución, y así hay que reconocerlas.¹² Dostoyevski llama "Belleza" a este "valor" supremo existencial que está ahí donde confluyen los dos abismos, coexistiendo en una misma dimensión del alma; donde se tocan y se confunden los ideales opuestos del Bien y del Mal; de la "Madona" y de "Sodoma", como los simboliza Dostoyevski:

La belleza... es una tremenda y espantable cosa. Tremenda porque es infinita y no se la puede definir... Ahí las orillas se juntan, ahí todas las antítesis viven revueltas.¹³

Éste es el *caos* originario del que está hecho en el fondo el hombre y del cual en realidad está naciendo en cada momento a su vida racional, temporal y moral. Reconocer esta "génesis" del hombre, como algo presente y constante en nosotros mismos, constituye una forma propia del autoconocimiento moral que enseña Dostoyevski desde un campo distinto al de la filosofía.

Como en la griega fusión del bello-bueno (*kalós-agathós*), en Dostoyevski el Bien se une a la Belleza cuyo símbolo "karamasovesco" es la "Madona" in-maculada; pero, para Dostoyevski, la fusión es más compleja y realmente contradictoria pues, junto con el "bello-bueno", está el "bello-malo" (*kalós-kakós*), el "ideal de Sodoma" que contiene su propia excelencia ("las flores del mal") y con el cual, paradójicamente, el hombre se tiene que identificar y reconciliar para el logro de su propia salvación.

11 N. Berdiaeff, *El credo de Dostoyevski*, Apolo, Barcelona, 1951; p. 50.

12 *Vid. supra*, capítulo III B: Platón, *Fedro*.

13 Dostoyevski, *op. cit.*, I-III-IV, p. 101. Idea de la belleza que revela una notable analogía con la idea nietzscheana de lo dionisiaco, y más aún, de lo trágico. *Vid. cap. VII*.

Te zarandeo entre la fe y la duda...¹⁴

Esto le dice Satán a Iván Karamasov y esto parece decir en realidad Dostoyevski al lector de *Los hermanos Karamasov*. Y tal “zarandeo”, tal oscilación violenta entre los dos extremos absolutos, ahora de la *duda* a la *fe* es otra de las contradicciones más decisivas que aborda Dostoyevski, la cual, en gran medida, expresa el desgarramiento histórico de su propio tiempo, expresamente reconocido.¹⁵ Dostoyevski anticipa, en efecto, la angustia ante el absurdo de nuestro ser contingente, finito y mortal: la anticipa porque ya está presente en él mismo y en el ánimo de su tiempo. En este sentido, él ya es, como suele reconocerse, un “existencialista puro”. Aunque quizás no tan puro, pues lo más peculiar en él (y que, en cierto modo, resulta más angustioso y dramático que la propia desesperación del existencialismo ateo de nuestro siglo) es que tampoco la desesperación se da sin sus contrarios: la fe, la esperanza y el amor mismo. Dostoyevski es —a nuestro juicio— *un pensador creyente y no creyente al mismo tiempo*; o, si se quiere, su religiosidad es de tal naturaleza que ella consiste, en la inquieta oscilación entre la duda y la fe y de nuevo la duda...; y no sólo se debaten en él la duda o la fe en Dios y en la inmortalidad, sino, como consecuencia de ésta, la duda o la *fe en el hombre mismo y en el sentido de su vida*.

El humanismo de Dostoyevski se centra, en efecto, en hacer manifiestas la bondad y la maldad simultáneas del hombre (tanto sus bondades y maldades conscientes y reales, como las puramente inconscientes y deseadas), y se centra asimismo en la clara conciencia de que el amor por el hombre conlleva, a la vez, la *esperanza* y la *desesperación* en la condición humana. El meollo ético de *Los hermanos Karamasov* se cifra en que, los fundamentales problemas humanos ahí planteados se superan y *no* se superan; conducen a la *pérdida* del sentido de la vida humana, a la vez que a su *reencuentro* esperanzador, y

¹⁴ *Idem*, IV-XI-IX, p. 499.

¹⁵ Y aquí sí la “fe” se entiende ante todo en sentido religioso o trascendente, y no alude sólo a la fe existencial o fe moral como componente de la libertad, de la que se hablaba en el capítulo VIII: Heidegger.

ni una cosa ni otra parecen ser definitivas. Quedan ahí *ambas* posibilidades, para la *libre* respuesta de los hombres.

§ 3. EL HOMBRE Y EL MAL

[No existe] un animal tan fiero y malo como el hombre.¹⁶

La veracidad se convierte en Dostoyevski en virtud capital precisamente porque ha entrevisto y asumido el "subsuelo", el mundo subterráneo o subconsciente de las profundidades no manifiestas, pero no por eso menos vivas, del alma humana. Sólo que el saber de la propia vida oculta implica, ciertamente, la angustiosa penetración en el abismo oscuro de los "demoníacos" deseos que están en todos y cada uno de los hombres. *Los hermanos Karamasov* es un agudo testimonio de que la verdadera conciencia del mal, la que logra penetrar, padecer y soportar sin evasivas la maldad inherente al hombre, engendra las más extremas y torturantes incógnitas existenciales.

Para Dostoyevski, ni la enfermedad, ni la vejez, ni la muerte (males del Buda) son los males verdaderos de la vida, sino *el mal humano*: el volitivo, el moral, el interno, el pecado; el que depende del hombre, de sus deseos y sus acciones, de sus fuerzas psíquicas interiores: el mal que introduce el hombre en el mundo, y que sólo el hombre es capaz de infringir al hombre. Los otros "males" son naturales y no tienen la malignidad de los males propiamente dichos, que son los morales. Más aún, la naturaleza no contiene maldad, según Dostoyevski, sino que todo en ella es perfecto, salvo el hombre:

Cada brizna de hierba, cada escarabajo, cada hormiguita, cada abeja de oro, hasta causar asombro, saben su camino... todo es bueno y magnífico, porque todo es verdad... Todo es perfecto, todo, quitando al hombre, es impecable.¹⁷

Verdaderamente suele hablarse de la bestial maldad del hombre, pero esto es horriblemente injusto para las fieras: la fiera nunca puede ser tan cruel como el hombre, tan artísticamente cruel.¹⁸

16 *Idem*, II-X-III, p. 195.

17 *Idem*, II-VI-II, p. 240.

18 *Idem*, II-V-IV, p. 197.

¿Cómo entonces puede predicarse el “amor al prójimo”?

Para amar al hombre es menester que [éste] se esconda, pero en cuanto asoma su rostro... se acabó el amor... la cara del hombre... impide amar... En abstracto aún se puede amar al prójimo, y hasta a veces, desde lejos; pero de cerca casi nunca...¹⁹

Se necesita ser Dios, dirá también irónicamente Iván Karamasov, para tenerle amor al hombre. Prueba de “la divinidad” de Cristo y de su “milagro” es precisamente el haberlo amado. Pero nosotros no somos dioses, dice, y el rostro del hombre, que es el rostro de la imperfección y la maldad, causa horror al hombre.

Es en la historia del pequeño Iliúscha en *Los hermanos Karamasov*, donde primeramente Dostoyevski expresa, con una sensibilidad dramática excepcional, la conmoción y el alcance trágico que puede tener para la vida humana el hallazgo del mal. Éste constituye “la Verdad de la Tierra” que los niños humildes “aprenden a los 9 años”, dice el padre de Iliúscha, un viejo y desdichado capitán que apenas sobrevive en la miseria. El relato anecdótico es que, en una ocasión, el pequeño Iliúscha, caminando con sus compañeros de escuela, pasó por azar por la taberna del barrio en el momento preciso en que su padre borracho era sacado de las barbas por Dimitrii Karamasov; éste, borracho también, se mofó del viejo, lo golpeó y lo humilló llamándole “estropajo” delante de su hijo. El niño, entonces, sorprendentemente, corrió a besar la mano del agresor pidiéndole clemencia y perdón para su padre. Y en ese momento, se dice, fue cuando Iliúscha comprendió “toda la verdad”, esa verdad que días después, en una estrujante escena en que dialogan el padre y el hijo, éste le comunica llorando al viejo capitán:

¡... cómo te maltrató, papá! ¡... qué pueblo malo es este nuestro, papá... vámonos a otro pueblo, a una buena ciudad...!²⁰

¹⁹ *Idem*, II-V-IV, p. 196.

²⁰ *Idem*, II-IV-VII, p. 175

La "verdad de la Tierra" es esa peculiar "dureza de la vida" que es revelada sobre todo en la humillación, en la maldad, en la violencia del hombre contra el hombre, en su destructividad, en su capacidad de dañar, de ofender y de aniquilar a los otros. Es, asimismo, la dolorosa conciencia de que aquellos que creímos fuertes e intocables (porque *necesitábamos* que así fuesen) son en realidad, si no malos y crueles ellos mismos, sí víctimas frágiles, cobardes o impotentes para superar humillaciones y abyecciones. La "verdad de la Tierra" es la miseria radical del hombre que al pequeño Ilúscha le es revelada súbitamente en sus dos caras: como *crueldad* de unos, como *impotencia* de otros.

Y esta escena dostoyevskiana entre el padre y el hijo resulta en verdad pieza maestra (tanto en sentido artístico como ético), entre otras cosas, por el marco de intensa ternura, de amor y de dolor compartidos en que se produce; porque relata una experiencia que toca los confines de la vida emocional y moral desde la grandeza y la pureza de una experiencia originaria; porque a la autenticidad vivencial del pequeño, se aúna la no menos dolorosa y genuina emoción del padre, quebrantado por su propia fragilidad y que, sin defensas, se entrega al hijo y sólo puede ofrecerle, cuando no su silencio, su propio llanto y sus fantasías de un mundo bondadoso.

El vínculo entre este padre y este hijo, con las múltiples y diversas significaciones que se van trazando en la novela, vínculo redentor en el sufrimiento y la muerte, parece expresar una especie de contrapunto o antítesis del drama parricida central de la obra, como símbolo esperanzador del "*anti-parricidio*".

El "padre" Fiodor Pávlovich Karamasov, en cambio, ni se redime a sí mismo ni es redimido por sus hijos. Representa, no la fragilidad del viejo capitán, triste y desheredado, trágicamente impotente para vencer su destino, sino una de las encarnaciones más vulgares y odiosas del mal y de la "descomposición moral"; es el personaje que es descrito por Dostoyevski como:

... ese infeliz anciano alocado y corrompido... ese *padre de familia*... un halagador payaso... y ante todo un usurero... La parte espiritual está toda derrumbada... Todas las reglas morales de

ese anciano se reducen a... *après de moi, le déluge...* "Aunque arda todo el mundo, estando yo a gusto..." Y a gusto está; de todo satisfecho se siente.²¹

De él dice también su hijo Dimitrii que tenía

...un no sé qué de deshonorable, fanfarrón y hollador de todo lo Sagrado, de burlón e incrédulo; repugnante...²²

Salvo en sus momentos de completa embriaguez, el padre Fiodor Karamasov, miente y se miente a sí mismo sin ya poder penetrar, ni por asomo, en su verdadera miseria interior.²³ Con su mentira "se ofende a sí mismo" y se resiente, añade Dostoyevski; lo cual en realidad le causa gran satisfacción y placer. *Mentira* y pérdida de la conciencia de lo verdadero y del respeto por sí y por los otros; *vulgaridad* pasional y bestial nacida del desamor y el aburrimiento y, finalmente (como última consecuencia del engaño), *evasión* en la grata complacencia y hasta en el placer de sentirse "ofendido" y "resentido"; éste es el encadenamiento de estados anímicos que caracterizan esa peculiar descomposición moral, esa "mala fe" que, con una notable agudeza psicológica y ética deja plasmadas Dostoyevski en el carácter del viejo Karamasov. Este sin embargo, en sus momentos límites de agotamiento alcohólico, es invadido, a pesar suyo, por el fondo verdadero de su infelicidad, de su infinita fragilidad y desvalidez, de su más recóndito deseo de ser querido y aceptado por alguien, "sin reproches". El padre Karamasov es, ciertamente, uno de los caracteres más logrados de la novela; en él Dostoyevski expresa no sólo su aguda percepción de la peculiar miseria moral cifrada en la mentira narcisista y "usurera", sino que pone de manifiesto esa capacidad distintiva suya (que en esta obra es una de las "ideas" éticas medulares) de perdonar al otro por el acto mismo de comprensión y literal compasión.

21 *Idem*, IV-XII-VI, p. 537.

22 *Idem*, III-IX-III, p. 365.

23 *Cf.* I-II-II.

Pero ¿puede haber perdón para la crueldad? ¿Pueden, no ya compadecerse y perdonarse, sino entenderse esas formas límites del mal en cuanto tal como son la crueldad, la tortura, el martirio a inocentes, el sadismo en todas sus modalidades?

El mal por excelencia es precisamente, en el contexto de Dostoyevski, la crueldad, el daño gratuito, sádico o gozoso que se infringe al indefenso, al débil, *a los niños*. ¿Pueden aceptarse racional y moralmente estas formas del mal mismo? ¿Cómo se justifica la existencia del mal en la Tierra? ¿No constituye la maldad humana, expresada en las mil “artísticas” formas de la crueldad y la destructividad *el hecho más irracional* que quita todo sentido a la vida y hace inaceptable el mundo?

Liza, uno de los personajes con menos esperanza de *Los hermanos Karamasov*, no puede sobrevivir a las fuerzas destructivas de la crueldad quedando posesa de ellas. Al reconocer el mal afuera, en los otros, Liza responde impotente ante él, desencadenándolo en sí misma aunque sin poder siquiera realizar su maldad, “paralizada” en su propio deseo destructivo. Ella relata que en una ocasión leyó cómo a un niño de cuatro años le cortaron los dedos y lo crucificaron; que su asesino, ante el tribunal, declaró que había muerto “muy pronto”, “apenas en cuatro horas” y que durante su agonía él “se había recreado en su tormento”. Y ante tal escena de espanto Liza dice que lloró largamente pero confiesa asimismo su propio inconcebible sadismo:

... a veces pienso que fui yo misma la que crucificó al niño. Cuelga y se queja, y yo estoy sentada enfrente comiendo compota de piña.²⁴

Liza reconoció el mal en el otro y en todos los demás, lo identificó en sí misma, fue capaz de ver su propia crueldad y su sadismo pero no pudo ya trascenderlos quedando “poseída” por su odio, su mal y su estéril afán de aniquilación.

¡No quiero ser feliz!... Lo que sí quiero es prenderle fuego a la casa... Yo sencillamente no quiero ser buena sino mala... pienso

24 *Idem*, IV·XI-III, p. 452.

en hacer muchísimo daño, muchas cosas malas, y llevarme mucho tiempo haciéndolas en secreto, y que de pronto todo el mundo se entere. Todos me rodearán, me señalarán con el dedo, y yo me les quedaré mirando a todos. ¡Qué gusto! ¡Por qué ha de dar tanto gusto eso...?... los hombres aman el crimen... todos lo aman y siempre lo aman... Todos dicen que odian el mal, pero en su interior lo aman... Quiero destruirme...²⁵

El hecho fundamental en el que Dostoyevski recae respecto al problema del mal es que el hombre contiene en sí la misma *dualidad* tajante entre su *naturaleza inocente*, infantil, ajena al mal, víctima de él, y su *naturaleza moral*, responsable, adulta, pero a la vez culpable y malvada: cada hombre es, siempre, niño y adulto, víctima y verdugo, inocente y culpable. Los niños sí son como la naturaleza entera, como los bosques y los animales, según Iván Karamasov, y son por consiguiente dignos de ser amados; pero:

...los mayores... además de que son repulsivos y no merecen amor... han comido la manzana, y conocen el bien y el mal, y se han vuelto *como dioses*... Pero los niños no han comido nada y, por lo pronto, son del todo inocentes... ellos padecen horriblemente en la tierra... sin duda alguna, por culpa de sus padres, castigados por sus padres comieron la manzana... Los niños, mientras son niños... distan horriblemente de las personas mayores: se diría otros seres y otra naturaleza.²⁶

La tragedia del hombre es que no nace moralizado, culturizado (o no permanece en estado natural): nace niño, nace inocente o amoral. Es como si se repitiera en cada vida la expulsión adánica: cada hombre nace, crece, "se hace" a su condición histórica y ética. Si creemos a Nietzsche o a Freud —o a Dostoyevski— no "nace" sino que "está naciendo" siempre, dramáticamente; se está arrancando de la naturaleza sin desprenderse jamás definitivamente de ella; de hecho, cada hombre está emergiendo a cada instante desde el fondo irracional,

²⁵ *Idem*, IV-XI-III, p. 453.

²⁶ *Idem*, II-X-IV, p. 197.

pulsional y subterráneo de la vida, sin nunca romper con él.²⁷ Dostoyevski ve con toda claridad que la tensión y el conflicto morales no se dan sólo entre el bien y el mal, como quiera que éstos se conciban, sino entre lo natural y lo moral, entre la inocencia y la culpa, entre lo involuntario y lo voluntario, entre la fatalidad y la libertad, entre la irracionalidad de este mundo humano penetrado del mal y los afanes humanos de razón y bondad.

En contraste con la pasividad de Liza y su aparente aceptación del mal, Iván Karamasov, al menos en el nivel de su propia voluntad consciente, lucha denodadamente por no permitir que sus deseos destructivos se manifiesten, y se rebela desesperadamente, hasta la locura, en contra de la existencia del mal en el mundo:

Yo no niego a Dios; lo que no admito es ese Universo divino por Él creado; a ese Universo de Dios no puedo avenirme a aceptarlo.²⁸

Y ese "Universo de Dios" es aquel en el que se da la capacidad humana de infringir el daño a los demás, en especial a los inocentes. Como Liza, Iván recae también en los hechos límites de la crueldad y del sadismo con los débiles, con los niños; en la fiera maligna que caracteriza al hombre. Pero Iván no se resigna a tolerarlos, a aceptarlos, a darles cabida en su corazón y en su entendimiento. En realidad son, para él, los hechos que nos sitúan ante la absoluta irracionalidad de la vida humana. Precisamente *por razones éticas*, por rebeldía *moral*, Iván Karamasov plantea las "malditas cuestiones" que quedan resonando en la conciencia, nacidas sobre todo del horror que producen los hechos de crueldad. Así, a propósito de la historia de una pequeña niña torturada por sus padres, Iván pregunta:

¿... para qué hace falta ese absurdo y para qué se le crea? Sin eso —dicen— no podría vivir el hombre en la tierra, pues no sabría distinguir entre el bien y el mal ¿Para qué distinguir entre esos endiablados bien y mal, cuando tanto cuesta?... porque toda la

27 Cf. J. González, *El malestar en la moral*, ed. cit. cap. I y cap. VII.

28 *Idem*, II-V-III, p. 195.

ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa niña implorando a Dios.²⁹

¿Y quiénes son realmente *culpables*? La condición dual del hombre (naturaleza y moralidad, inocencia y culpa, infancia y madurez), y, asimismo, el hecho del encadenamiento que existe entre los niños y los adultos (y entre todos los seres humanos) conduce al “lógico” reconocimiento de que todo el que es culpable ha sido, o es a su vez, víctima; de que el mal cometido suele ser la respuesta “necesaria y justa” al mal sufrido, de tal modo que, en definitiva, todos somos inocentes y no cabe hablar propiamente de maldad, de culpabilidad, ni de responsabilidad. El mal, en todos sus grados y modalidades, sería una especie de “reacción en cadena” que se neutraliza a sí misma.

... Según mi lamentable, terrestre, euclideana razón, sólo sé que el dolor existe, que no hay culpables, que todo procede lo uno de lo otro, directa y simplemente... pero todo es sólo necesidad euclideana...³⁰

La supuesta explicación causal e intelectual no resuelve el problema esencial e irracional del mal y el sufrimiento del hombre, *no los justifica* moralmente:

Yo necesito una compensación —clama Iván—; de lo contrario me suprimo. Y compensación no en lo infinito, en ninguna parte ni nunca, sino aquí en la Tierra, y que yo pueda verla con mis ojos.³¹

Se plantea así una de las angustiosas aporías que presenta Iván Karamasov y que se cifra en reconocer que, por una parte, es éticamente inadmisibles responder al mal con mal, además de que con ello se prolonga la cadena sin fin de la culpabilidad. Son moralmente inaceptables el odio, el rencor, la venganza, el daño que uno infringe, aún cuando sea defensivo: el *perdón* radical, con todo lo que implica, es un verdadero imperativo moral. Pero, por otra parte ¿es éticamente legítimo perdonar

29 *Idem*, II-V-IV, p. 201.

30 *Idem*, II-V-IV, p. 202.

31 *Idem*.

la crueldad, la tortura, el martirio de los inocentes? ¿En aras de qué se puede perdonar? ¿De una futura armonía en que “el león” y “el cordero” se unirán en un abrazo amoroso?

Yo quiero perdonar, yo quiero abrazar, y no quiero que haya más sufrimiento. Y si el dolor de los niños está destinado a completar esa suma de dolor que es indispensable para comprar la verdad, de antemano advierto que toda la verdad no vale ese precio.³²

El mal es *mal en sí mismo* y nada lo reivindica ni lo redime. En este sentido, el mal es absoluto, incondicional e injustificable; no es relativo a otra cosa, no es *medio* para una bondad, una justicia y una felicidad supremas. El deseo de perdón, de paz y de concordia es incuestionable y absoluto también, pero su precio no puede ser el dolor infringido al otro y la crueldad: éstos no son precio de nada, ni nada les quita su carácter exclusivamente negativo. Es posible, dice también Iván Karamasov, que de acuerdo con una nueva “lógica no euclideana” se acepte “racionalmente” lo que naturalmente no podemos comprender; es posible, así, que Dios tenga reservada para la consumación de los siglos el momento supremo en que se esclarecerán todos los misterios y se logrará la Armonía final. Pero “mientras” ¿qué? ¿Cuál es la razón de ser del mal? ¿Justifican esta armonía y este amor finales toda la guerra, el odio y el dolor que “se requieren” para alcanzarlos? ¿No se ensombrece, o se contradice tal supuesta perfección en su propio camino marcado por el mal y la desdicha?

Quizás llegue el día, dice Iván, en que la víctima reviva y se abraza a su verdugo:

... puede que, efectivamente, así ocurra pero yo no exclamaré “Justo eres Señor”; no puedo admitir tal cosa; que la madre por ejemplo se abraza al verdugo de su hijito. . . rechazaré de plano esa suprema armonía. No valen las lágrimas de un sólo niño martirizado. . . No lo vale porque esas lagrimillas quedaron sin rescatar. Tienen que ser rescatadas; de otro modo no puede haber armonía. Pero ¿con qué has de redimirlas? . . . ¿Es acaso posible? . . . ¿Quizá vengándolas? . . .

32 *Idem*, II-V-IV, p. 203.

... No quiero esa armonía; por amor a la humanidad, no la quiero. Quiero quedarme mejor con los dolores no vengados. Prefiero quedarme con mi no vengado dolor y mi indignación insaciable, *aún cuando no tenga razón...*³³

Lo decisivo es la imposibilidad ética de invalidar el carácter de *fin* en sí mismo, nunca de *medio*, que tiene el ser humano; la ilegitimidad de pretender anular la significación radical, irreductible e insustituible de la individualidad cualitativa de cada persona, de cada vida, de cada momento *presente* de la existencia, y de suponer, en suma, que hubiese "fines" nobles que "justifican" la ruindad de los "medios"; el sinsentido de hacer del hombre un instrumento para el hombre, de sacrificar la vida actual de los otros aquí y ahora, en aras de una supuesta armonía futura. ¿Quién se instituye en juez y en constructor de tal porvenir y con qué justificación moral inicia la absurda obra destructora de la vida, en pos de la vida?

Figúrate que tú mismo dispones el destino de la Humanidad con intención de hacer a lo último felices a los mortales, darles, finalmente, la paz y la tranquilidad; pero para eso fuese menester, de modo indispensable e ineludible, martirizar aunque sólo fuese a la más humilde criatura... ¿te avendrías tú a hacer de arquitecto con esos cimientos?³⁴

Y si el mal no es un medio para fines nobles (ya conscientes ya misteriosos) que supuestamente realicen la armonía final ¿qué es? ¿Qué lo produce? ¿Para que se genera? ¿Cuál es la razón de su existencia? ¿Cómo puede aceptarse? ¿Cómo pueden perdonarse las "lágrimas de un niño"? ¿Cómo puede vivirse en estado perpetuo de odio y venganza prolongando al infinito la cadena viciosa del mal que engendra mal, del daño que produce más daño, de la culpa que da lugar a nuevas culpas?

33 *Idem.*

34 *Idem.*

§ 4. EL HOMBRE SIN DIOS Y LA IN-DIFERENCIA MORAL

A diferencia de Nietzsche, Dostoyevski no cree que exista “el sentido de la tierra”, como quiera que dicho sentido se conciba, incluso como total “transmutación de la tabla de valores” o como la superación del hombre hacia el “superhombre”. De acuerdo con lo que ha solido ser para la gran tradición religiosa, moral, e incluso filosófica, no hay para Dostoyevski nada aquí en la tierra (sin Dios) de donde pueda surgir el amor entre los hombres, y desde éste, la posibilidad de una vida ética *fundada en la naturaleza humana*:

... esa supuesta ley natural de que el hombre ame al género humano no existe en absoluto.³⁵

Para Dostoyevski, *sin Dios y sin trascendencia, simplemente no hay sentido de la vida*; no hay valores; no hay propiamente inversión de las morales por la cual se postule como valioso aquello que antes fue proscrito y reprimido; no hay moral, sino literal *a-patía* o completa *in-diferencia*.

Lo esencial de la conciencia dostoyevskiana es en efecto, que “*todo* está permitido”, lo cual, en principio al menos, pudiera dar la impresión ilusoria de algo positivo, de algo que incita a la expansión vital, a la liberación de las trabas y de las cadenas morales, religiosas y legales que limitan y coartan la libertad humana. Sin embargo se trata, en efecto, de una mera ilusión porque el que “*todo* esté permitido” significa, en realidad, que “*nada* tiene sentido”. Esto es lo verdaderamente angustioso y corrosivo; porque si todo es verdad, nada es verdad, si todo es bueno, nada es bueno, *si todo vale, nada vale*. La esencia misma de la valoración es —como hemos visto en otros contextos— la *diferencia*, la delimitación o discriminación de lo que vale respecto de lo que no vale. El valor es *límite*, es frontera y horizonte; sólo existe y aparece en contraste con su opuesto; es un *sí* que requiere del *no* correspondiente. El valor es una opción relativa, nunca una totalidad absoluta.

³⁵ *Idem*, I-II-VI, p. 71.

Dicho de otro modo: no hay ciertamente verdadera *posibilidad* donde no existan *imposibles*.³⁶ La libertad absolutamente in-determinada se elimina a sí misma, se torna mera esclavitud. El *no*, la prohibición, es ese *daimon* socrático que nos limita y define desde el fondo de nuestra conciencia, que tiene la fuerza fecunda y positiva de la negatividad, condición necesaria para el movimiento interior de la libertad.³⁷ Pero, según Dostoyevski, *no hay en el hombre mismo*, no sólo aquello que promueva en él el amor y que le proporcione “la fuerza viva para prolongar la vida universal”, sino que tampoco hay nada que le frene, que le niegue, que le impida el odio, el crimen, la destrucción. Su ser es puramente posible e indeterminado sin límites y sin negación en sí mismo:

... amplio es el hombre, hasta demasiado amplio; yo lo habría hecho más angosto. El diablo sabe lo que en el fondo es.³⁸

Dios y la creencia en la inmortalidad del alma vendrían a ser así, para Dostoyevski, el fundamento último de toda moral posible. Dios sería la medida ética objetiva, el dique real, la norma y el criterio, el continente mismo de una fluencia existencial carente en sí de límites y de definición:

Las raíces de nuestras ideas y sentimientos no están aquí, sino en otros mundos.³⁹

En el contexto dostoyevskiano todo es *indiferente* sin Dios, además, porque el mundo en él mismo es un puro encuentro fortuito de fuerzas ciegas, mecánicas o azarosas, sin finalidad, sin sentido, tal como lo presenta la “razón euclídeana”. Bien y mal sólo se justifican si hay un Bien y un Fin finales, suficientes; de lo contrario, se tornan recíprocamente convertibles, aparecen como meras convenciones subjetivas sin necesidad intrínseca para ser así y no de otra manera. Sin Dios y sin inmortalidad lo ético mismo carece de sentido, según Dostoyevski.

36 *Vid. infra*, cap. XII.

37 *Vid. supra*, cap. II: Sócrates.

38 *Idem*, I-III-IV, p. 101.

39 *Idem*, II-VI-III, p. 260.

Estas ideas, evidentemente tienen una repercusión decisiva tanto en la literatura y en la filosofía como en la moral del hombre del siglo xx. Las ideas de Dostoyevski, y en especial esta premisa expresada por Iván Karamasov de que “si Dios no existe, todo está permitido”, resuenan constantemente en las más diversas obras de nuestro tiempo. O como lo precisa Albert Camus: la profecía de Dostoyevski “domina nuestra literatura y nuestra historia”.⁴⁰ Particularmente los *existencialismos* ateos asumen las consecuencias previstas por Dostoyevski al negar, en efecto, la existencia de Dios y de la inmortalidad humana y consolidar, con ello, la convicción de que no hay en la realidad ni en la naturaleza nada “objetivo” en lo cual se fundamenten tanto el sentido de la vida como valores y criterios morales universalmente válidos. Éstos serían en efecto, meras convicciones libremente adoptadas por el hombre, y no hay nada en ellas que justifique su validez. Asimismo los análisis existenciales del ser del hombre han mostrado —como se ha visto— que éste es esencialmente indeterminado, penetrado en sí mismo del no-ser inherente a su propia condición temporal, o sea, finita y mortal, como de algún modo lo había entrevisto Dostoyevski. La filosofía existencialista ha subrayado el carácter *infundado*, injustificado, puramente contingente e inconsistente, condenado a su frágil y siempre mermada existencia. No hay nada en el hombre, *ni fuera de él*, que ofrezca una “razón suficiente” a la vida en este mundo, y menos aún a los valores.

“No hay nada escrito en un cielo inteligible” que sirva de guía para nuestras acciones y decisiones, que constituya el criterio objetivo e inquebrantable para distinguir el bien del mal, como dice Sartre, expresando paradigmáticamente la concepción esencial del existencialismo ateo contemporáneo.⁴¹ Cada hombre tiene que elegir su existencia sin apoyo de ninguna clase, decidiendo, desde sí mismo y por sí mismo, su bien y su mal. Lo único que le presta validez al acto es precisamente la “autenticidad” con que tal camino ha sido elegido y realizado, es decir su libertad o incondicionalidad.

40 Camus, *Pour Dostoyevski*, Gallimard, Paris, 1965; vol. I, p. 1889.

41 *Vid. supra*, cap. IX: Sartre.

Pero tampoco hay nada en la vida misma y en el hombre, que justifique alguna tendencia hacia el amor, la cual estuviese implantada en la naturaleza humana. No hay —según se ha visto— tal “naturaleza”, o sea algo universal y estable que defina al hombre en su ser y justifique los fines y valores de su existir; menos aún hay una constitución amorosa y moral que impida de hecho la “antropofagia” de la que habla Dostoyevski. La soledad, el sin-sentido, la des-esperación, la angustia ante la indeterminación de la propia muerte o ante la “nada”; la negación de toda forma positiva de comunicación y comunidad; la pérdida de toda esperanza en la posibilidad humana del amor; todo ello constituye, en efecto, la “concepción del mundo y de la vida” que caracteriza a los existencialismos de nuestro siglo, que parecen anunciados por Dostoyevski, y que serían para éste una inevitable consecuencia de la pérdida histórica de la fe en Dios y en la inmortalidad del alma.

Pero la desesperación vital no es privativa de una concepción *filosófica*; no es ni siquiera cuestión exclusiva de la filosofía. El existencialismo ha sido —como dijimos— una de las filosofías de “moda” y “popularidad” por una razón profunda: porque ha sido *expresiva* de una época, porque ha hecho consciente una realidad histórica colectiva; pero a la vez porque ha sido *formadora* de esa misma realidad, ha influido en ella, la ha configurado en gran medida, ha creado “ideas” vivas, torturantes y angustiantes, como las dostoyevskianas; y son ideas que, consciente o inconscientemente, han penetrado en la vida del hombre delimitando o más bien “angostando”, por angustia, su horizonte existencial. Y aunque el existencialismo pasó de moda, su efecto *existencial* y real ha *penetrado* y se ha integrado (para bien o para mal) en el ser histórico del hombre contemporáneo, y la desesperanza dostoyevskiana, esa que afecta sobre todo a la dimensión ética de la vida humana, no ha sido aún superada; no se ha producido de hecho ninguna respuesta satisfactoria a esas “malditas cuestiones” morales planteadas por Dostoyevski.

Se acepte o no la premisa de que “sin Dios todo está permitido”, parece evidente que “la muerte de Dios”, más que traer consigo la anunciada afirmación de “la vida del hombre”, más

que permitir su genuina liberación y que propiciar su fortaleza y su felicidad en este mundo, ha originado, principalmente en el orden de la moralidad, algo muy similar a lo que percibe y anuncia Dostoyevski;⁴² ha producido una peculiar descualificación de la vida que se debe ante todo a esa especie de “costumbre”, de habituación al crimen y al mal en general que, asombrosamente, percibía Dostoyevski en su “siglo” y en “su sociedad”:

¡Estamos tan hechos a todo esto! ¡Lo horrible es precisamente que tales enormidades han dejado casi de ser para nosotros un horror! De eso es de lo que hay que espantarse, de nuestra costumbre, y no de la fechoría aislada de éste o el otro individuo. ¿Dónde están las razones de nuestra indiferencia, de nuestra tibia actitud ante tales cosas, ante tales señales de los tiempos, que nos están prediciendo un porvenir odioso?⁴³

La crisis contemporánea de las religiones e, íntimamente ligada a ella, la impotencia del hombre que no ha encontrado la posibilidad de fundar en *su propio ser* el sentido ético de la vida, parecen dar la razón a ese enlace causal entre “la existencia de Dios” y la “descomposición moral de la vida humana”, puesto de manifiesto por Dostoyevski. Estos son hechos que, asimismo, obligan a reconsiderar la desesperada convicción de Iván Karamasov de que no hay nada en el hombre mismo de donde brote la fuerza de vivir, de vincularse positivamente con los otros y de buscar la elevación moral de la existencia.

Dostoyevski también es heredero de la gran tradición occidental (órfica, platónica y cristiana; empirista, racionalista y kantiana) que, por los más diversos caminos —como venimos viendo— ha dejado establecido que la realidad espacio-temporal, terrenal y mortal, es la “caverna” de puras sombras sin principio de orden, de vida, de ser y de valor en sí misma; y que, en consecuencia, si no hay “algo más” (trascendente o trascendental) que le preste luz, razón y sentido a la realidad

42 Cf. Juliana González, “Ética y humanismo”, ed. cit.

43 Dostoyevski, *op. cit.*, IV-XII-VI, p. 535.

presente del hombre, ésta queda abandonada a los puros impulsos ciegos y demoníacos de la materia y de la "carne", o a la pura inconsistencia y a la disolución.

No obstante, otro de los rasgos esenciales que paradójicamente caracteriza también al espíritu "karamasovesco" es su peculiar amor a la vida y a la Tierra, y su desesperado anhelo de encontrar *aquí y ahora* la razón de ser cuanto existe. Así, dice también Iván Karamasov:

Esa sed de vida, hay moralistas... que la cualifican de vil... Pero ¿por qué ha de ser vil? La fuerza centrípeta abunda. Quiero vivir y vivo aunque me exponga a los reproches de la lógica. No creeré en el buen orden de las cosas: pero me son queridas las hojitas que se abren jugosas en primavera; querido, el cielo azul; querido ese hombre al que a veces no sabes por qué lo quieres; queridas algunas proezas humanas en las que puede que hace mucho dejé de creer, pero a las que, no obstante por la vieja memoria, sigues honrando en tu corazón...⁴⁴

Es sobre todo en esas situaciones límites, cuando el hombre experimenta la inminente posibilidad de su muerte, cuando la conciencia de ésta puede engendrar, por contraste, el más auténtico amor por la vida, y con ello puede abrirle el horizonte del sentido moral. Éste habrá de cifrarse precisamente en la plenitud ética del instante, en la autenticidad misma de la entrega y de la disposición amorosa con que se vive. Ante la muerte (como parece que le ocurrió al propio Dostoyevski, cuando estuvo a punto de ser ajusticiado), puede suceder que no se aniquile el sentido de la vida tornando absurdo y en definitiva indiferente todo cuanto existe, sino al contrario: el hombre puede encontrar en el vivir un fin suficiente y valioso por sí mismo, y puede ser que se apegue a tal grado a la vida que diga sinceramente:

Si yo no hubiese de morir, si yo pudiera recomenzar la vida... haría de cada minuto un siglo, no dejaría perder nada... no derrocharía el más leve segundo.⁴⁵

⁴⁴ *Idem*, II-V-III, p. 191.

⁴⁵ Cf. Dostoyevski, *Diario de un escritor, Obras completas*, Aguilar, Vol. III.

Ver la luz del sol que cae sobre una cúpula (como la vio en esa ocasión Dostoyevski) es ya una experiencia que justificaría el vivir; lo importante es estar vivo, dirá reiteradamente; lo importante es poder exclamar “*¡on voi le soleil!*” [sic]

¿Es que esta posibilidad de amor a la vida y a la naturaleza implican necesariamente la fe en la existencia de Dios y en la inmortalidad?

§ 5. LA IMPOSIBILIDAD DEL HOMBRE-DIOS

Dostoyevski no cree, pues, que el hombre pueda sobrevivir como hombre con sus propios medios humanos y terrenales, debido fundamentalmente a que el mal es tan propio de su naturaleza mortal que si no tiene el horizonte trascendente, sin la fe en “lo alto” y lo postrero, pierde todo afán de elevación y queda condenado a vivir como una fiera maligna y destructora. El hombre sin Dios es, en última instancia, según él, el hombre endiosado, cerrado en sí, absolutizado y esterilizado en su soberbia (o miseria), autoaniquilado por su propio poder (o impotencia).

Por eso, el autor de *Los hermanos Karamasov*, no cree en la revolución y en los ideales socialistas que se están gestando en la Rusia de su tiempo. El socialismo es para él inseparable del ateísmo: ambos constituyen el mismo fenómeno histórico. A sus ojos el socialismo no es, en esencia, sino el proyecto de fundar la plenitud, la bondad y la justicia con medios puramente humanos y mundanos. En este sentido comparte la idea, común en su época, de que las posibilidades revolucionarias están cifradas en la crítica a la religión, según la cual la proyección a un mundo trascendente implica la enajenación del hombre en Dios y en la esperanza de una vida “más allá”: “el hombre pobre tiene un Dios rico”, dirá esta crítica, y sólo “la muerte de Dios” permite que el hombre recobre sus capacidades más propias que ha enajenado en lo divino y luche por obtener, *en esta vida*, todo aquello que con la promesa de un “Paraíso” y una justicia futuras le ha sido alienado y negado aquí.

Y nadie como Dostoyevski suscribe tan radicalmente esta crítica a las promesas futuras y mediatas de justicia y felicidad. Pero se trata de la crítica fundamental que él hace al

propio socialismo: el tener que posponer a un futuro utópico la realización efectiva de una vida justa, para el logro de la cual serían necesarias “por ahora”, “mientras” y como “un medio inevitable”, la destrucción, la muerte, la dictadura, la lucha, la guerra, la sangre que hay que derramar en pos también de un paraíso y una justicia futuros. Promesa más utópica aún que la religiosa, a sus ojos, puesto que para él el paraíso inmanente y ateo no es sino “la Babel” condenada a la confusión y al fracaso, ya que el hombre solo, natural y mortal, no tiene en sí ninguna fuerza para hacer justicia, y lograr el amor y la felicidad.

Lo inadmisibles, para Dostoyevski, es lo que un siglo después Sartre expresará diciendo: “ganaremos el derecho al amor derramando sangre”;⁴⁶ que es lo que también le parece inadmisibles a Camus denunciándolo en términos de que “matamos para edificar un mundo donde ya nadie matará”;⁴⁷ o de que “hay que matar para suprimir el crimen”.⁴⁸ Para Dostoyevski ningún paraíso, ningún bien futuro, ningún fin noble y excelso justifica el tomar como medios el sufrimiento humano, la venganza, el odio, la destrucción, “las lágrimas de un niño”: el mal que se infringe *aquí y ahora*. En este sentido, en Dostoyevski *lo ético tiene prioridad sobre lo político*. Ningún bien, social, político, comunitario, puede proponerse ni lograrse como un bien cabal y verdadero si se sacrifican los valores morales, los cuales estarían implícitamente centrados en la irrenunciable conciencia kantiana de que ningún hombre puede ser tomado como medio sino como fin en sí mismo.

El valor del individuo es en este sentido absoluto e irreducible para Dostoyevski. Pero ello no implica un subjetivismo sino al contrario; éticamente el individuo sólo se salva en su proyección comunitaria:

La soledad es suicida. . .

46 Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951; p. 41.

47 Camus, *Los justos*, Obras, Biblioteca Premios Nobel, Aguilar, Madrid, 1968; vol. 1. p. 1085.

48 Camus, *El estado de sitio*, ed. cit., p. 1046.

La verdadera salvaguardia de la persona no se cifra en el personal aislamiento de sus fuerzas, sino en la humana universalidad del conjunto.

[Es] antinatural... apartarse unos de los otros... aunque se encuentre el hombre solo, debe de tomar medidas y sacar su alma de esa soledad para ponerla al servicio de la comunidad fraternal, aunque sea en calidad de pobre espíritu.⁴⁹

Pero igualmente, en Dostoyevski incluso *lo ético tiene prioridad sobre lo religioso*. Tampoco la santidad o la beatitud trascendentes podrían estar por encima de la bondad y de la justicia *inmanentes* del hombre concreto aquí y ahora; al menos esto es lo que se expresa en la rebeldía moral de Iván Karamasov.

En este sentido, tampoco Dostoyevski quiere un "Dios rico" y un "hombre pobre"; por el contrario, lo que se está debatiendo en *Los hermanos Karamasov* es el dramático reclamo de un literal "paraíso" terrenal; de la salvación *presente* del hombre, del "cielo" *en el mundo*; estos ideales son propuestos, precisamente, en la búsqueda original de *una religiosidad más auténtica, capaz de reconciliar al hombre con el hombre y con el mundo*.

Por lo demás, la justicia, el amor y la felicidad no son bienes que la razón humana, por sí sola, ni las ciencias, pueden proporcionar, según Dostoyevski. Para él, están estrechamente ligados al afán imposible del socialismo, los nuevos ideales "materialistas" y "cientificistas" de su época. En *Los hermanos Karamasov* es el símbolo de "Claudio Bernal" el que encierra el prototipo del "hombre de ciencia", para quien el universo es explicable en términos puramente físicos, químicos, materialistas en general; y para quien, sobre todo, el hombre y su "mente" se comprenden simplemente por su "constitución neurológica y cerebral." Según Dostoyevski el auge de la ciencia no sólo no asegura en lo más mínimo el destino ético del hombre y su salvación existencial, sino que, por el contrario, configurado desde el ateísmo y como ateísmo, el cientificismo de su tiempo, afanoso de lograr también el proyecto del *hombre-dios* en la tierra,

49 Dostoyevski, *Los hermanos Karamasov*, II-VI-II, p. 247.

sólo consolida, y acabará por consolidar más, la maldad constitutiva del hombre, manifiesta ahora como soberbia y crueldad "racionalizadas."

Sin fe en la dimensión trascendente, condenado a su pura existencia mortal, al hombre sólo le queda su propio mal; o lo que es peor, si Dios no existe y todo está permitido, el hombre termina por perder tanto su posible condición "divina" como la humana; acaba por disolver su propia libertad y con ella la posibilidad misma, tanto del bien, *como del mal*. Pues, en definitiva, *es la libertad el verdadero y fundamental problema del hombre*, revelado con inmensa profundidad en la literatura dostoyevskiana.

§ 6. LA LIBERTAD Y "EL INQUISIDOR"

Universalmente reconocido como verdadera pieza maestra, es el "poema" o "leyenda" de "El gran Inquisidor" que narra Iván Karamasov, y que constituye el corazón mismo de la novela, en tanto que en ella se condensa el núcleo fundamental de "ideas" que atormentan al espíritu dostoyevskiano. En la "leyenda" (si no es que más bien en la "ironía" de "El gran Inquisidor") un viejo cardenal católico, el señor Inquisidor de Sevilla en el s. XVI se confronta con el Cristo que reaparece en ese siglo y en ese sitio y que, precisamente por conservar su propia identidad, es tomado preso, encarcelado, enjuiciado y condenado a muerte por el propio Inquisidor. La acusación de éste se centra en que Cristo hizo la desgracia de los hombres por haberles dado la libertad; por haber modelado un ideal de humanidad libre que por ser inalcanzable sólo puede acarrear la desdicha y el conflicto para los hombres.

Las tres "tentaciones" que el diablo le pone a Cristo constituyen, según el poema de Iván Karamasov, la síntesis perfecta de toda la historia humana. O más precisamente: al negar Cristo estas tres tentaciones, abrió para el hombre las tres grandes antítesis que desgarran su existencia, sin posibilidad de conciliación. Ellas son "el gran milagro" porque expresan:

...en tres frases... toda la futura historia del mundo y de la

humanidad. . . tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la Tierra.⁵⁰

Y estas tres antítesis son en esencia las siguientes:

Primera: *la libertad*, en oposición absoluta a la humana y natural "*necesidad*", simbolizada en el hambre y "*el pan*".

Segunda: *la libertad*, en oposición absoluta al humano y natural deseo de sumisión y de "*milagro*"; al temor ante el "*misterio*" y la "*autoridad*".

Tercera: *la libertad*, en oposición absoluta al tan humano y tan natural *afán de poder* y de dominio.

Tú —le dice a Cristo el Inquisidor— quieres irle al mundo y le vas con las manos desnudas, con una ofrenda de libertad que ellos [los hombres], en su simpleza y su innata cortedad de luces, ni imaginar pueden, que les infunde horror y espanto. . . porque *nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad. . .*⁵¹

Si Cristo, en cambio, les ofreciera "*pan*" y *seguridad* a los hombres, éstos, dice el Cardenal, le seguirían

. . . como un rebaño agradecido y dócil, aunque siempre temblando, no sea que tú retires tu mano y se les acabe tu pan.⁵²

Las tentaciones de Satán simbolizan la *posibilidad* del hombre de dejar de ser hombre renunciando a su libertad o, por el contrario, de adquirir su propia condición, optando por ella, en el sacrificio de todo lo que provenga de la pura necesidad, del temor o del afán de poderío. Cristo muestra su propia "*humanidad*", tanto por el hecho de tener tentaciones como en la lucha misma por vencerlas y hacerse libre en su propia acción. Como antítesis de la libertad, el "*pan*" simboliza el orden de la pura subsistencia, del círculo cerrado del carecer-procurar-satisfacer. Simboliza en definitiva la mera "*receptividad*" pasiva e inerte. La libertad, en cambio, es la in-quietud, la in-satisfacción, el

⁵⁰ *Idem*, II-V-VI, p. 208.

⁵¹ *Idem*. El subrayado es nuestro.

⁵² *Idem*.

principio de movimiento y de ascensión; es la energía espiritual por la cual el hombre crea aspiraciones existenciales (principalmente las morales) que están por encima de la mera satisfacción natural.

Pero ¿puede haber libertad sin pan? ¿Puede haber responsabilidad moral (bien y mal), si falta el "pan"? ¿No es "primero" éste que la libertad? ¿Y puede haber "pan" y libertad al mismo tiempo?

... la humanidad proclamará, por boca de su saber y de su ciencia, que no existe el crimen y, por consiguiente, tampoco el pecado, que sólo hay hambrientos... Daleis de comer y entonces podréis exigirles que sean "buenos".⁵³

No parece que Dostoyevski exprese aquí únicamente su predicción (y su implícita condena) de los determinismos y reduccionismos *venideros*; la conciencia y las dudas están en su propia conciencia. En este punto particular, no sólo se hace expresa esa especie de inhumanidad (e inmoralidad) que hay en cualificar moralmente al hambriento, sino que se toca una de las cuestiones radicales que enfrenta la conciencia moral del hombre contemporáneo y que parece cuestionar en la base la moralidad misma. Pues ésta pudiera quedar invalidada, o cuando menos relegada, ante la exigencia y urgencia de una justa retribución del "pan". El problema es que, si la miseria descualifica la vida e irresponsabiliza al hombre, parece necesario superar la pobreza, "antes" que pensar en la libertad moral, con todo cuanto implica. Ésta quedaría entonces aplazada al futuro y toda valoración reducida al propósito de la transformación económico-social.

Pero ¿no es esta alternativa también inhumana al restarle condición ética (y específicamente humana) al hombre pobre; al reducir la existencia al puro orden de la necesidad; al desconocer ese margen esencial de autonomía moral (y por tanto de responsabilidad) que se hace expresa y evidente, tanto en los hechos de excelencia ética de los pobres, como en los de miseria

53 *Idem*, II-V-VI, p. 209.

moral de los ricos? ¿Puede suspenderse el régimen de la moralidad “mientras” se corrigen las fallas de la base económica? ¿No es esa supuesta “suspensión”, ella misma, una toma de posición moral cualificable en términos éticos de irresponsabilidad, evasión, cinismo y “mala fe”?

Dentro de la crítica y la “predicción” dostoyevskianas, sólo si Dios existe, la condición libre y moral de los hombres puede considerarse irreductible, inaplazable, universal e independiente de cualquier condicionamiento natural y material, por necesario y básico que sea. Pero sólo si Dios existe. La libertad en Dostoyevski pende del quebradizo y delgado hilo de la fe y su profecía se cifra en que será decretada “la muerte de Dios” y, con ella, la abolición de la libertad, en aras precisamente de la consecución del “pan” y la justicia de la tierra. Porque lo decisivo es que, según el gran Inquisidor, la libertad es antitética al “pan” y, sobre todo, a la justa distribución de éste.

Ninguna ciencia les dará a los hombres el pan mientras continúen siendo libres. . . la libertad y el pan de la Tierra, las dos cosas juntas para cada uno, son inconcebibles porque nunca, nunca sabrán ellos repartírselo entre sí.⁵⁴

*La libertad es, ella misma, la causa primera de todo mal, de toda injusticia, de la ambición de poder, de las desigualdades, del atropello del hombre por el hombre, de la crueldad y la “antropofagia”, como dice el autor de *Los hermanos Karamasov*. El más absurdo y radical problema de la condición humana puesto a la luz en el drama es el del *mal de la libertad*, o mejor dicho: el de la contradicción insalvable de la libertad, fuente de bien y de mal. Y como ya preguntaba Iván Karamasov ¿qué sentido tiene el mal en el mundo? ¿No sería más razonable y verdaderamente “humanista” eliminarlo, aún cuando en ello vaya la libertad misma y, paradójicamente, se cancele lo propiamente humano y toda esperanza de “bien” moral? Parece que la antítesis no tiene solución y que cada una de las posibilidades contrarias conduce a un callejón sin salida.*

A la luz de la conciencia del "gran Inquisidor" la libertad misma es mala, nociva, dañina para el hombre, por ser en última instancia *imposible*. El hombre, *en realidad*, dice el Cardenal, es débil, cobarde e incapaz de la fuerza que se requiere para ser libre. Sólo unas cuantas "selectas" personas, por rarísima excepción, logran la libertad. Pero el hombre común, los hombres reales y normales no tienen capacidad para la libertad y ésta se convierte para ellos en una carga intolerable causante del más intenso y estéril sufrimiento.

Tampoco pueden ser nunca libres porque son apocados, viciosos, insignificantes y rebeldes.⁵⁵

La libertad implica fuerza interior, confianza del hombre en sí mismo, liberación de sumisiones internas y externas; pero la mayoría de los hombres está, por lo general, esclavizada a sus necesidades, a sus temores, a su propia y constitutiva fragilidad. La universalmente difundida "debilidad moral" es el mentís de la libertad, el testimonio más inequívoco de su irrealidad. El bien verdadero que puede hacerse a los hombres, entonces, el que implica incluso un efectivo "amor" por ellos, consistiría, según el Inquisidor, *en liberarlos de la libertad*. Esta es (irónicamente) la salvación que "la Iglesia", y sólo ella, puede dar a los hombres, "corrigiendo" en la historia la mala obra de Cristo, cifrada en la libertad.

La segunda tentación, al ser vencida por Cristo, cerró al hombre la posibilidad del "milagro", dice Dostoyevski; y, con ello, dejó sin satisfacer otra de sus más fuertes y primordiales necesidades: la de someterse a la "evidencia" del misterio, de quedar arrobado por la fuerza de la "autoridad" omnipotente que muestra su poder. Porque "el hombre no busca tanto a Dios como al milagro."⁵⁶

Nada más lejano a las verdaderas necesidades y posibilidades humanas que el tener una *fe libre*. El hombre se pliega con "temor y temblor" ante el milagro o ante el misterio *impuestos*.

55 *Idem*.

56 *Idem*, II-V-VI, p. 211.

Y ésta es precisamente la misión de la Iglesia católica: satisfacer la necesidad de sometimiento, de temor sacro de los hombres:

...estabas ansioso de la fe libre —dice el Inquisidor a Cristo—; no por el milagro ansiabas libre amor, y no por el fervor servil, involuntario, obtenido mediante la fuerza, amedrentándolos de una vez para siempre.⁵⁷

Consecuentemente, tampoco Cristo tomó para sí “la espada del César”, sino que venció la *tercera tentación* de la ambición de poderío. Correlativo al “dejarse someter”, propio de la mayoría de los más débiles, está el querer someter a los otros por la fuerza de los fuertes, de aquellos que circularmente se fortalecen por su propia fuerza debilitando cada vez más a los débiles. La Iglesia en cambio, sí acepta y empuña la espada del César, sí cede a la tentación de la gloria, los honores y la fortuna de su poderío, y promete a los hombres su liberación “amedrentándolos de una vez para siempre”.

El sometimiento primordial es, en efecto, aquel que se da ante el “milagro”, lo cual, en el contexto dostoyevskiano, parece querer decir la pasividad del hombre ante lo inexplicable, su necesidad de tener resueltos los enigmas de la vida y de la muerte, su intolerancia a la incertidumbre, al riesgo y a la soledad de la *fe libre*. La naturaleza del hombre no es de tal índole, dice el gran Inquisidor,

como para rechazar el milagro, y que en momentos tan terribles de la vida, momentos de las más pavorosas, fundamentales y torturantes cuestiones espirituales haya de quedar abandonado a la libre resolución de su corazón...⁵⁸

La fe libre es cúspide de la libertad para Dostoyevski; y es, a la vez, su *fundamento*. Sólo esta fe, que es vuelo y es “salto”,

⁵⁷ *Idem*. La crítica dostoyevskiana al catolicismo que está implícita en estos pasajes no puede ser más cruda y radical, pues se centra en el aspecto más básico e interior: la oposición excluyente entre premisas básicas del cristianismo y del catolicismo. Dostoyevski tenía la esperanza de mayor autenticidad en la Iglesia ortodoxa rusa de su tiempo y desde ella fustiga a la Iglesia católica.

⁵⁸ *Idem*.

permite aceptar la propia libertad, penetrar en su sentido y en el sentido del hombre y del mundo, aquel que está más allá de la "razón euclideana". El "milagro", la fe servil, por el contrario, es pasividad y seguridad ante el testimonio indudable y probatorio. No es el "creo *porque* es absurdo" en que consiste, en definitiva, la fe libre (que es la fe religiosa en cuanto tal), sino la certidumbre segura y tranquila de una razón "revelada".

La libertad, como afirma Dostoyevski, tiene que ver con:

... todo cuanto hay de inusitado, enigmático e indefinido... todo cuanto no estaba al alcance de los hombres... sería imposible sumirlos en un estado de agitación y tormento mayores que aquel en que tú los sumiste al dejarles tantas preocupaciones y enigmas insolubles...⁵⁹

Como en Kierkegaard o en Heidegger o en Sartre, la libertad es ya en Dostoyevski nuestro ser "*in-definido*" y vacío. La experiencia de libertad lo es de saberse abandonado a "lo inusitado" y a las propias fuerzas y sólo a ellas, sin amarras, sin apoyos, ni seguridades de ninguna clase; sobre todo en la libertad moral, en la elección del "bien" o del "mal", es riesgo y aventura radicales en donde nos jugamos nuestro propio ser; es experiencia extrema de compromiso e intensa soledad. Por eso:

...no hay para el hombre preocupación más grande que la de encontrar cuanto antes a quién entregar ese don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura...

... la tranquilidad, y hasta la muerte, son más estimables para el hombre que la libre elección con el conocimiento del bien y del mal... No hay nada más seductor para el hombre que la libertad de su conciencia; pero tampoco nada más doloroso.⁶⁰

Los distintos existencialismos —hemos visto— han denunciado precisamente esta humana "tentación" de sometimiento de la que habla Dostoyevski; la universal tendencia de los seres humanos a quedar presos del temor, de la impotencia, del

59 *Idem*, II-V-V, p. 210.

60 *Idem*.

apocamiento, de todo cuanto implique deshacerse del angustioso compromiso de ser libres y apelar a la propia y solitaria conciencia actuando de acuerdo con ella. En Dostoyevski está delineada, en efecto, esa característica esencial de la libertad que resulta básica para la comprensión de la condición ética del hombre: la *in-determinación* angustiosa en que ella consiste y la consecuente tendencia humana a *evadirse* de la angustia ante dicha indeterminación, refugiándose en todas las formas de vida inauténtica en las cuales se busca la seguridad, la solidez existencial, la certidumbre tranquila, la sumisión a lo fijo, a lo estable y conocido; y, en especial, la evasión de la soledad, la fusión del hombre en lo común, en lo que todos hacen, piensan y viven; la alienación del "sí mismo" que Heidegger conceptuará como la banalidad del "Uno" impersonal: "uno" piensa, "uno" dice, "se" piensa, "se" dice, "se" vive, "se" muere; no "yo" pienso, "yo" creo, "yo" soy, "yo" muero.⁶¹

Dostoyevski lo expresaba diciendo que lo que los hombres buscan en la tierra es

... a quien adorar, a quien confiar su conciencia y el modo de unirse a todos, finalmente, en un común y concorde hormiguero... el ansia de la unión universal es... tormento del hombre... anhelo de la fusión universal.⁶²

Sólo unos cuantos, los "selectos", "los escogidos" (dice asimismo el Inquisidor) son diferentes y capaces de asumir la libertad. Pero éstos son justamente los excepcionales, los fuertes, los anómalos, los que tienen una resistencia que está por encima de las fuerzas "humanas".

¿Y en qué son culpables los demás hombres débiles que no pudieron aguantar lo que los fuertes? ¿En qué es culpable el alma débil que carece de fuerzas para reunir estos temibles dones? Pero ¿es que tú viniste francamente sólo para los selectos y por los selectos?⁶³

61 *Vid. supra*, capítulo VIII: Heidegger.

62 *Idem*, II-V-V-, p. 212. *Cf.* Heidegger, *El ser y el tiempo*.

63 *Idem*.

Ésta es la pregunta, o más bien la inculpación lacerante, fundamental, que el Inquisidor le hace a Cristo y que, de nuevo, toca fondo en el misterio del bien y del mal. ¿No hay acaso *una profunda crueldad en esa expectativa de libertad y responsabilidad* que se tiene ante los hombres? ¿Dónde está el genuino "amor al hombre"? ¿Por qué "muchos son los llamados y sólo unos cuantos los escogidos"? ¿Cuál es el sentido de la libertad?

En oposición a Cristo, el Inquisidor, con "la espada del César", ofrece irónicamente a los hombres compasión, literal condescendencia y "perdón" de sus pecados. Los asume en su debilidad, en su miseria y en su propia bajeza; no espera de ellos nada noble y excelso; no les exige, ni los juzga, ni los atormenta haciéndolos sentir culpables y fracasados. Les promete por el contrario que obtendrán su genuina felicidad cuando, precisamente por obra de la espada del César, logren definitivamente estar más allá de la libertad y la dignidad; entonces se les dará el bien "a pesar suyo" (de su libre querer):

...ordenaremos su vida... los absolveremos de sus pecados; son débiles y sin bríos, y nos amarán como niños por consentirles pecar...⁶⁴

La libertad, y con ella la moralidad y la cultura en general, son fuentes de sufrimiento humano, en tanto que implican privación, renunciación e insatisfacción (represión) básicas. En Dostoyevski se perfila y se anuncia también esta conciencia crítica de que la vida reclama sus propios derechos, la materia y la naturaleza exigen su reivindicación al precio que sea. Tras de siglos de coerción del placer y de freno al disfrute de los goces terrestres; tras de siglos, quizá milenios, de denigración y de condena a los impulsos primarios de la vida, se admite que éstos no han sido vencidos jamás, y que más bien, resentidos y torturados, han buscado siempre todos los caminos del disfraz y del retorcimiento para manifestarse y ejercer su predominio en la mayoría de los hombres. Se perfila asimismo en Dostoyevski la idea —esencial en *Crimen y castigo*— de que *la conciencia*

64 *Idem*, II-V-V, p. 214.

moral es el gran tirano o el gran verdugo que atormenta y fustiga al alma en su propio interior. Dostoyevski, como es bien sabido, será el maestro en esta aprehensión de la *interioridad esencial de la conciencia moral* y de su carácter angustioso y torturante, implacable para el hombre que se hace culpable. El "castigo", inseparable del "crimen", es ante todo interior; es el que profiere este verdugo que habita en la más secreta intimidad, éste terrible "Dios vivo", como le llama Dostoyevski, que acosa a la conciencia culpable; no hay crimen sin castigo y éstos son dramas que ocurren, ambos, en el interior más profundo del alma humana; que acontecen, incluso (como se ve en *Los hermanos Karamasov*) en el ámbito absolutamente privado del mero *deseo*, y del deseo inconsciente, sobre todo.

La libertad moral conlleva este sufrimiento capital de la culpa y el verdugo. El hombre se hace culpable por su libertad, cuando ha accedido a ella; la vida no puede ya transcurrir en la inocencia, en la indiferencia, en la neutralidad y la irresponsabilidad. En este sentido, la libertad es fuente de angustia y es conciencia de deuda; implica renunciación, privación y sacrificio; es exigencia y apelación a la fuerza y al esfuerzo del hombre. La libertad "no perdona" como el Inquisidor, no consiente al hombre pecar, vivir tranquilamente en la inocencia del niño, en la complacencia condescendiente de la debilidad moral. Pero esta debilidad, esta flaqueza y fragilidad humanas, dirá el Inquisidor, son lo verdaderamente real, lo que responde a la auténtica "naturaleza" del hombre. La libertad es un artificio extraño, una especie de "pegote" que hace violencia a su ser, ocasionando únicamente "inquietud, turbación y desdicha". ¿Qué es preferible, qué es incluso más "amoroso": la aceptación realista y tolerante de la verdadera condición precaria de los hombres, o la exigencia ilusoria, torturante y enjuiciadora que les pide más de lo que son y pueden dar?

Juzgaste demasiado altamente a los hombres. . . ¿A quién elevaste hasta Ti? . . . el hombre es una criatura más débil y baja de lo que Tú imaginaste. . . al estimarlo en tanto, Tú te condujiste como si dejases de compadecerlo, pues le exigías demasiado. . . De haberlo

estimado menos, menos también le hubieses exigido, y esto habría estado más cerca del amor...⁶⁵

Se hacen expresas así, en este extraordinario pasaje del poema de Iván Karamasov, ésas que son para el propio Dostoyevski, "las más pavorosas, fundamentales y torturantes cuestiones espirituales". ¿Qué es *el amor al hombre*, fundamento de toda moralidad posible y del sentido mismo de la vida? ¿Es éste posible? ¿Consiste en esperar de él, su libertad, su excelencia moral? ¿No es tal esperanza, mera intolerancia y crueldad? ¿Es acaso el amor, por el contrario, el conformismo, la desilusión, la cínica aceptación de la ruindad humana, la desesperación? Se abre una vez más la contradicción insalvable: lo despiadado de contar con la fuerza del hombre; lo abyecto de aceptar su debilidad. La oposición entre libertad y esclavitud, en suma. La historia del hombre parece condensarse en estas antítesis fundamentales de la libertad la cual, al excluir el "pan", el "milagro" y el "poder", se contrapone a la felicidad humana, a la tolerancia y a la aceptación verdadera de la Tierra y de la vida.

¿Acaso al abrir y extremar las posiciones, Dostoyevski estaría, implícitamente, clamando por la conciliación entre el perdón y la esperanza, entre "la Tierra" y "el Cielo", entre la naturaleza y su libertad?

¿Qué significa, qué "dice" ese *silencio* total del Cristo dostoyevskiano de la leyenda de "El Gran Inquisidor"? ¿Es este silencio la expresión más fidedigna del verdadero y más íntimo "credo" de Dostoyevski?

§ 7. EL PERDÓN, EL AMOR Y EL "PARAÍSO" EN LA TIERRA

Si el mal está entrañado en el alma de *todos* los seres humanos ¿cómo entonces unos hombres pueden instituirse en *jueces, censores y verdugos* de otros? ¿Quiénes son "los justos", de los

65 *Idem*, II-V-V, p. 211.

que después se ocupará intensamente Camus?⁶⁶ Dostoyevski advierte que en el fondo “todos somos asesinos” y que, particularmente, el “parricidio” —con cuanto pueda simbolizar— es universal.⁶⁷ Al hacerse manifiesta la dimensión profunda del deseo y de las motivaciones inconscientes, se revela el auténtico rostro moral del hombre: el de sus más propias y sinceras intenciones. Y desde ahí, desde ese nivel básico y originario del alma, no hay “justos” y “pecadores” ni nadie tiene derecho legítimo a la censura y el castigo. Más aún, tras los jueces y verdugos se suelen esconder los más abyectos criminales. Y, desde luego, la inculpación y la represión de los vicios ajenos es una forma excelente de separar y alejar al otro, de embozar el desprecio y el odio al prójimo; ese desprecio que se hace patente cuando, como dice Dostoyevski, “nos ponemos a disecarle el alma desde arriba”.

La ética dostoyevskiana está contra los justos, jueces y verdugos; está, en definitiva, contra la cadena infinita y viciosa de responder al mal con mal. Éste es el *Talión* que hay que superar para encontrar *el amor*, y que sólo es superable en la medida en que cada hombre *acepta*, en sí mismo y en los demás, su originaria imperfección y culpabilidad; en la medida en que, ante el débil o el pecador, se reconoce que

... también nosotros somos como él... todo el mundo es como él. Porque también nosotros somos así, no mejores. Y aún suponiendo que fuésemos mejores, seríamos lo mismo que él en su lugar...⁶⁸

En especial “el parricidio”, en efecto, es para Dostoyevski como el freudiano, inconsciente y universal. Sin embargo, parece que va más allá de Freud en sus implicaciones simbólicas.

⁶⁶ “Los que aman de verdad la justicia —dice Camus— no tienen derecho al amor. Van erguidos... la cabeza levantada, los ojos fijos... No somos de este mundo, somos los justos... ¡Piedad para los justos!... en nuestra condición el amor es imposible.” A. Camus, *Los justos*, ed. cit.; p. 1120 s. Cf. A. R. Pérez Ransanz y A. Ziri6n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1981.

⁶⁷ Véanse las conexiones que hay entre “el padre” y “el otro” en Kafka (capítulo siguiente).

⁶⁸ Dostoyevski, *op. cit.*, II-V-1, p. 182.

"El padre" en el drama dostoyevskiano es, sin duda, "el rival odiado" y bien pudieran interpretarse *Los hermanos Karamasov* en general como un testimonio notable del "complejo de Edipo" formulado por Freud (y que éste se empeña en descubrir en el propio Dostoyevski, más que reconocerlo en la novela y destacar la profundidad asombrosa con que ésta lo aborda).⁶⁹ Pero en *Los hermanos Karamasov* el padre es ante todo un símbolo *moral* e incluso un símbolo *existencial* en general que toca las raíces principales de la condición contingente del hombre. El padre representa al "adulto" frente al "niño"; al fuerte frente al débil; y ese padre en especial representa al "pecador" frente al "inocente". Desear su muerte, matarlo, es una reivindicación de la inocencia, de la salud, de la justicia. Y, sin embargo, el parricidio, aún en este caso, sólo engendra culpa y desintegración moral; engendra esa "tristeza" completa, devastadora, que le sobreviene a Iván Karamasov cuando se sabe culpable en su corazón.

El parricidio karamasovesco es una especie de hegeliana dialéctica del "amo" y el "esclavo"; o más bien exige una superación dialéctica de la contradicción cerrada entre "padre" e "hijo"; exige superar el círculo vicioso, el sinsentido, el absurdo sin fin, de la cadena *culpa-inocencia-culpa; crimen-castigo-crimen*. El universal deseo parricida es, en *Los hermanos Karamasov*, deseo de destruir al fuerte y de trascender con ello la originaria debilidad, y, a la vez también, de destruir al débil moral para adquirir la fuerza propia. Es deseo de hacer justicia y vengar la violencia de que fuimos víctimas por la "educación". Es deseo imperioso de destruir al abyecto, al "obsceno", al "payaso", al "usurero"; de destruir al hombre y su maldad. Es deseo, en fin, de saberse *capaz*, de no tener límites, de experi-

⁶⁹ Freud, "Dostoyevski y el parricidio"; *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948; vol. II; p. 1044 ss.

Llama la atención el que Freud no analice en este ensayo el parricidio en *Los hermanos Karamasov*, sino que se limite a querer probar las tendencias parricidas de Dostoyevski, manifiestas en su propia epilepsia. Este ensayo de Freud es, por lo demás, de sus intentos de psicoanálisis de "genios", uno de los que más deja que desear; las conexiones con el tema dostoyevskiano del parricidio hay que encontrarlas más bien en las obras fundamentales de Freud. Cf. nuestro libro *El malestar en la moral*, ed. cit.

mentar cómo “todo está permitido”. Pero por el parricidio el hijo realiza irónicamente aquello que más le repugna y de lo que más quiere huir: la identificación tautológica con el padre, cancelando así toda esperanza, cayendo en la cadena sin fin del crimen y la culpabilidad.

El círculo no se rompe, según Dostoyevski, sino en la asunción cabal del mal universal; en la *aceptación* radical de la falla moral humana, en mí y en los otros; en el perdón original de los pecados; en la literal *miseri-cordia* del hombre por el hombre. Sólo así se reivindica el mundo y adviene la reconciliación con el hombre; sólo así, en definitiva, se logran *en esta vida* el “paraíso” y el “reino de los cielos”.

El *perdón* es el punto de partida necesario que implica una inversión fundamental. Primero se alcanza esta misericordia inicial, esta hermandad originaria en la compasión, y luego se juzga moralmente, se cualifica la propia vida y la de los otros:

... no puede haber en la tierra juez para el delincuente hasta que ese mismo juez no comprenda que él es también un delincuente como el que tiene delante y que pudiera ser que fuese más culpable de ese crimen que todos. Cuando hubiere comprendido eso, entonces podrá hacer de juez.⁷⁰

El perdón amoroso no es la complacencia, la indiferencia o descualificación moral y la desesperanza del Inquisidor. *Es el perdón que se concilia con la exigencia y con la lucha por la elevación integral del hombre.* En el contexto de Dostoyevski, éste es el misterio de la síntesis que produce el amor, más allá de las oposiciones en apariencia irreconciliables y más allá de “la razón euclideana”. La ficción de la leyenda de “El Gran Inquisidor” patentiza la antinomia por la cual aparecen desgajados los principios opuestos de la tolerancia (necesidad) y la exigencia (libertad); expresa la parcialidad y la unilateralidad con que el Inquisidor necesita ver a Cristo, y justificar el sometimiento.

El amor es para Dostoyevski, por una parte, aceptación incondicional del hombre, de su flaqueza, de su impotencia y su esclavitud. Es comprensión, tolerancia, ternura y compasión.

⁷⁰ Dostoyevski, *op. cit.*, II-VI-III, p. 260.

Lo cual conlleva necesariamente la posibilidad de traspasar las barreras que imponen la distinción y la distancia entre los "justos" y los "pecadores", entre los "buenos" y los "malos".

Asimismo, la experiencia de amor, según *Los hermanos Karamasov*, implica no sólo reconocernos en nuestra originaria condición natural, de infancia, de inocencia y de precariedad básicas, asumirnos y acogernos en nuestra condición de desamparo inicial y compadecernos hasta el fondo del dolor humano. Implica también encarar *la culpabilidad* universal; aceptar el mal mismo dentro y fuera de uno. El amor al hombre conlleva, metafóricamente, el poder "besar al leproso"; porque el ser humano está, en el orden moral, enfermo de "lepra" y de "peste"; éstas son su mezquindad, su crueldad, su malignidad, las cuales hay que aceptar y perdonar, y con lo que cada hombre se tiene que reconciliar; en eso se cifra la capacidad transformadora del amor, según lo comprende Dostoyevski. En este sentido, *el amor no es propiamente amor al "amigo", sino al "enemigo"*, si por ello se entiende esa capacidad de abrirse al *otro*, de salir de nosotros mismos hacia el extraño, hacia el que rechazamos, hacia el que es diferente, incluso el "proscrito", el "repudiado", el "malo". Es amor tanto al enemigo que está en nosotros mismos (nuestro yo "perverso", "demoníaco" y "criminal" que rechazamos en el interior), como el "enemigo" que representa el otro. No se trata así, de disimular la maldad humana proponiendo una falsa e ilusa idea del hombre como el ser inofensivo y bondadoso, fundando el amor en su excelencia. Por el contrario: el amor al hombre implica veracidad y fuerza en plena conciencia de la falla.

Ese *amor-perdón* al que alude Dostoyevski, es realizado en *Los hermanos Karamasov* por distintos personajes: por el Starrets Zózima y su hermano Markel, por el "extraño visitante" que confiesa su crimen y se redime, por el pequeño Plúscha y por el otro hermano Karamasov, Alíóscha, quien constituye la contrapartida de la desesperación y la locura de Iván. Dostoyevski no intenta, en efecto, resolver el problema del mal y de la miseria moral del hombre, oponiéndolo a una imagen de bondad pura que se afirmase sin esta incorporación efectiva del mal, o que llegase a ser absolutamente ajena a éste. El más puro y

santo de los hombres, el Starets Zózima, precisamente “apesta” al morir, en vez de producir milagros. Su cadáver emana gases putrefactos que son “signos” de su imperfección, de su humana y humilde condición.

Pero, por otra parte, este amor que acepta y comprende la falla y que tolera, no es tampoco amor contemplativo, pasivo y moralmente indiferente, que recibe y deja intacto lo aceptado, sino al revés, es amor que prefiere, cualifica y busca la transformación.⁷¹ En varios pasajes de la obra, Dostoyevski alude a lo que él mismo llama *amor activo*:

... la actividad de amor, comparada con los sueños [meras ilusiones], es algo cruel y espantoso. El amor contemplativo está ansioso de una proeza rápida, que satisfaga enseguida y todos lo vean. En este terreno se llega efectivamente, hasta el punto de dar incluso la vida, siempre que no dure eso mucho, sino que se despache enseguida, como en el teatro, y todos lo vean y aplaudan. Mientras que el amor activo... es trabajo y contención y, para algunos, si usted quiere, toda una ciencia.⁷²

Este amor es, en efecto, valoración, trabajo, esfuerzo de salvación; es fe libre proyectada en todas direcciones. *El amor es libertad*, él mismo. Es ante todo don, entrega, generosidad, ayuda y ofrecimiento al otro. Y en cualquier ser humano está viva, aunque sofocada y tan latente que parece no existir, la posibilidad de este don, por simple que sea. Todo ser humano es, según Dostoyevski, capaz de dar algo de sí, aún cuando sea “una cebolla” y ésta es suficiente para restablecer el amor interhumano y salvar al dador. El amor, y sólo el amor, une y *hermana* a los hombres entre sí. Realiza la experiencia radical de igualdad esencial por la cual se torna moralmente inaceptable la servidumbre de unos hombres a otros.

¿Es que merezco yo... que otro me sirva, y está bien que yo, valiéndome de su miseria e ignorancia, lo maltrate?...

71 Mantiene en este sentido una especial analogía con el “buen” amor y “mal” amor en Platón. *Vid. supra*, capítulo III A: *El Banquete*.

72 *Idem*, I-II-V, p. 63.

¿qué valgo yo para que otro hombre yo, exactamente igual, imagen y semejanza de Dios me sirva?⁷³

Esta experiencia amorosa de básica igualdad y hermandad es para Dostoyevski el fundamento, la condición *sine qua non*, de toda búsqueda histórica de la fraternidad y de la justicia social.

Para refundir y rehacer de nuevo el mundo es menester que los hombres mismos, psicológicamente, emprendan otro derrotero. Si no te haces de veras hermano de todos, no vendrá la fraternidad.

Sólo en la dignidad espiritual del hombre estriba la igualdad... Si somos hermanos, habrá fraternidad...⁷⁴

En este sentido también, se mantiene la convicción dostoyevskiana de que lo ético tiene prioridad sobre lo político, y de que el amor es bien y fin absolutos, *hic et nunc*, sin posibilidad de que se mengüe ni un ápice su importancia, ni se posponga la responsabilidad de su ejercicio efectivo, como base de todas las acciones humanas. El "amor humilde" es la fuerza suprema del hombre: la única capaz de superar los pecados del mundo; la única capaz de acción verdaderamente *transformadora*.

Decídelo así de una vez para siempre y a todo el mundo vencerás. La humildad amorosa es una fuerza tremenda, la más fuerte de todas, semejante a la cual ninguna hay.⁷⁵

El amor al hombre, o sea la aceptación de su bien y de su mal, el perdón, el don y la vivencia esencial de hermandad es la verdadera reconciliación con la vida. *El amor al hombre* coincide en Dostoyevski con *el amor a la vida*. O más precisamente: coincide con el amor a la vida y con el hallazgo del *sentido de ésta*, porque amar la vida es sólo la mitad del proceso salvador, la otra es reencontrar su sentido, según dice Alíoscha Karamasov.

En *Los hermanos Karamasov* es, ante todo, desde la experiencia de la proximidad a la muerte donde se produce la radical conversión que implica la asunción del pecado, el perdón,

73 *Idem*, II-VI-II, p. 243.

74 *Idem*, II-VI-III, p. 257.

75 *Idem*, II-VI-III, p. 259.

el amor al hombre y la radical veneración a la vida. Esta experiencia la tiene primeramente el hermano pequeño del Starets Zózima, Markel, en su agonía, locura y éxtasis simultáneos.

Todos ante todos —dice—, somos por todo y de todo culpables. . .

No saben las criaturas eso. . . que, si lo supiesen. . . desde ahora empezaría el paraíso⁷⁶

. . . la vida es un paraíso, y todos estamos en el paraíso, sólo que no queremos enterarnos, y si quisiéramos enterarnos, desde mañana el mundo todo sería un paraíso.

. . . a qué contar los días, si uno sólo es suficiente para que el hombre conozca toda la felicidad.

. . . la gloria de Dios me rodea; avecillas, arbolillos, pradera, cielos, sólo yo viví con ignominia, sólo yo lo deshonré todo, en la belleza y en la gloria no reparaba en absoluto. . .⁷⁷

Por la revelación amorosa es revelado el bien de la existencia; inclusive el mal queda borrado, diluido, eliminado, ante la vivencia del bien, de la perfección, de la plenitud feliz de todo cuanto existe, desde lo más pequeño hasta lo más grande. La experiencia de la perfección del mundo totaliza la visión hasta el extremo de la exaltación enloquecida del moribundo Markel.

La experiencia de amor produce la conversión “del agua en vino”, como en “las bodas de Canán”, la captación del cielo en la Tierra, la reivindicación absoluta de ésta, el reencuentro con el “Paraíso terrenal”, como lo expresa Dostoyevski. Le ocurre también a Alíóscha Karamasov justamente después de que realiza su propio don amoroso (después de que él regala también “una cebolla”), de que vence el miedo a la alteridad del otro, y en particular de la mujer (Gruschenka), de su extrañeza aparente; después de que siente la hermandad y amistad radical que rompe todas las barreras, los prejuicios y las distancias para llegar en definitiva a la vivencia de la unión mística de todo con todo:

⁷⁶ *Idem*, II-VI-II, p. 243.

⁷⁷ *Idem*, II-VI-II, p. 235 ss.

Henchida de entusiasmo su alma, ansiaba libertad, espacio, anchura... Fresca y tranquila hasta la inmovilidad, la noche envolvía la tierra... el silencio de la tierra parecía fundirse con el del cielo, el misterio terrestre confinar con el sidéreo. Alíoscha, en pie, miraba, y de pronto, como fulminado, cayóse al suelo...

No sabía por qué abrazaba la tierra, no se daba cuenta de aquellas ganas irresistibles de besarla, de besarla toda ella... *y no se avergonzaba de aquella locura...*

... como si algo firme e inquebrantable, como si la bóveda celeste penetrase en su alma...⁷⁸

Incluso en el subsuelo, en lo subterráneo, espera Dostoyevski encontrar la perfección, cuando hay disposición de amor y por el amor mismo y su fuerza decisiva. Así lo entrevé Dimitrii (Mitia) Karamasov en el momento en que se acerca a su posibilidad de salvación interior y a la que no llega por falta de ese amor activo que es esfuerzo, perseverancia y fe reiterada. Pues Dimitrii representa la tragedia de los puros propósitos (buenos o malos), del mero deseo que no llega al acto, ni para bien ni para mal. Pero que, no obstante, es capaz de vislumbrar los dos abismos y, en particular, de atisbar que, aun en el fondo de la mina a donde irá condenado a trabajos forzados (tras de ser juzgado culpable del parricidio), ahí mismo puede encontrar a Dios y el amor absoluto a la vida:

Si arrojasen a Dios de la tierra, debajo de la tierra lo encontraría yo... nosotros hombres subterráneos, presidiarios entonaremos en el fondo de la tierra un himno trágico a Dios ¡en quien reside la alegría!

... la vida plena, la vida, existe también debajo de la tierra...

Y paréceme sentir dentro de mí tales energías como para desafiarlo todo, todos los sufrimientos con tal de poder decirme a cada instante: ¡Existo! En medio de mil tormentos... existo, amarrado a la picota...; ¡pero existo! En el patíbulo estaré, pero existo; veo el sol o no lo veo, pero sé que existe. Y saber que existe el sol... es ya toda la vida.⁷⁹

⁷⁸ *Idem*, III-VIII-I, p. 291.

⁷⁹ *Idem*, IV-XI-IV, p. 459.

Claro está que estas experiencias son, ante todo, experiencias de religiosidad, fundadas en el reconocimiento de la existencia de Dios, manifiesta justamente en la perfección de la vida, la cual a su vez sólo se logra captar tras el perdón al hombre. Dostoyevski sin duda se afana por rescatar y fundar un cristianismo propio, libre, amoroso de la vida y de la humanidad. Y quizá precisamente por ello, por su afán primariamente humanista y vitalista se dan también en su obra indicios de una reivindicación del hombre y de la vida *por ellos mismos*. Todas estas experiencias de salvación ponen de manifiesto que, así como el hombre encuentra en el fondo del alma el mal mismo, así también reconoce y asume su propio bien, con toda la responsabilidad que éste conlleva. Pues *no es más fácil aceptar la capacidad para el mal, que la capacidad para el bien*; ésta nos compromete hasta el fondo. No sólo el “infierno” sino la “gloria”, el “paraíso”, el “cielo”, están en la libertad del hombre. *Quizá el acto más difícil y extremo de la libertad sea precisamente éste de reconocer el paraíso aquí*, la plenitud en todo cuanto existe: este “querer” la perfección de que habla el personaje Markel. Los indicios son entonces de que *el amor es primero que la fe*, de que es él mismo el que produce la *fe libre*; ésta, como tal, es *posible* (y no necesaria) culminación del amor; eso es lo que asegura su libertad. El amor tiene prioridad, según Dostoyevski, y la tiene el amor a la vida:

Yo creo que todos estamos obligados amar, ante todo, la vida... amar la vida más que su sentido, más que a la lógica... antes que a la lógica; sólo entonces comprenderé su sentido.⁸⁰

A Dios mismo sólo se llega con la experiencia del amor activo:

Esfuércese usted —le dice Zózima a una mujer— en favor de sus prójimos de un modo activo e incansable. En la medida en que logre adelantar en el amor, irá convenciéndose también de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma...⁸¹

80 *Idem*, II-V-III, p. 193.

81 *Idem*, I-II-IV, p. 61.

En contraste con los meros propósitos de Mitia Karamasov, el Starets Zózima representa, sin duda, la realización auténtica de una vida sabia y amorosa. Él es el personaje más luminoso de la novela, encarnación de la fe y la bondad con las cuales, en decisivo claroscuro, se contrastan precisamente las dudas, el mal, la desesperación de los otros personajes. Pero el Starets Zózima muere hacia el primer tercio de la historia, dando con ello la impresión de que su obra es pretérita, de ser él mismo semejante a los sabios del pasado europeo de los que habla Iván Karamasov; él los ama porque fueron auténticos pero no son ya ahora más que los muertos del cementerio.

Quiero afincarme en Europa... ¡sé que voy sólo a un cementerio, pero al cementerio más querido...! Caros difuntos yacen ahí; cada piedra sepulcral pregona una vida hervorosa, una apasionada fe en su hazaña, en su verdad, en su lucha y en su ciencia... he de postrarme en tierra y besar esas piedras y llorar sobre ellas... no obstante, al mismo tiempo tener la convicción, en el fondo de mi alma, de que todo eso lleva ya mucho tiempo de ser un cementerio y nada más.⁸²

Aunque también Dostoyevski piensa que la salvación está en la resurrección de esos muertos; o más bien, en el reconocimiento de que, en realidad, no han muerto nunca; descubrirlo permite recuperar el sentido de la vida:

La mitad de tu negocio lo tienes ya hecho, Iván, y encontrado; amas la vida. Ahora tienes que afanarte por la segunda mitad, y estás salvado... es preciso resucitar a tus muertos, que es posible no hayan muerto nunca.⁸³

Zózima recibe la enseñanza de su pequeño hermano Markel y del criminal arrepentido y, a su vez, la transmite a Alíóscha y en éste se deposita realmente la esperanza, la posibilidad humana ("karamasovesca"), de salvación amorosa, cifrada, así, en la superación del parricidio y en el perdón universal. El viejo Zózima mira más bien hacia atrás, hacia el pasado, y Alíóscha

⁸² *Idem*, II-V-III, p. 193.

⁸³ *Idem*, II-V-II, p. 191.

Karamasov hacia el futuro y quizá hacia un futuro muy lejano aún, como lo presiente expresamente Dostoyevski. Pues antes de este porvenir feliz, dice,

... primero debe cumplirse un período de humana *soledad*. . . esa que ahora por doquier impera, y particularmente en nuestro siglo. . .⁸⁴

Acaso por eso Alíoscha Karamasov es un personaje desdibujado, bastante silencioso, inconsistente aún; no tiene, en todo caso, el relieve y la personalidad bien definida, no tiene “la realidad” de Dimitrii, de Iván, de Smerdiakov y, en especial, del abyecto padre Fiodor Pávlovich Karamasov.

§ 8. ENTRE LA DUDA Y LA FE

¿Cuál es, en definitiva, el verdadero “credo de Dostoyevski”? ¿Qué prevalece en el ánimo del lector de *Los hermanos Karamasov*: los pasajes del éxtasis amoroso, o las torturantes dudas y cuestiones que plantea la conciencia “karamasovesca” del mundo y de la condición humana?

Desde luego, en el siglo subsecuente lo que predomina es la “humana soledad” y esa disolución y tristeza morales previstas por Dostoyevski, como consecuencia de que “todo está permitido”; como resultado del fallido propósito de lograr el advenimiento hombre-dios con las fuerzas de las ciencias y de la razón, renunciando al riesgo de la libertad, de la fe libre, de la irracionalidad del perdón, de la tolerancia y del amor.

¿Qué es el amor en Dostoyevski: nostalgia o profecía? ¿Se resuelven realmente en su obra las antítesis que ella misma genera, o nos deja más bien situados en la contradicción misma, en el “zarandeo demoníaco” entre la duda y la fe?

Quizás este zarandeo tiene la virtud ética capital de la genuina *docta ignorantia*; de la sabiduría primordial que consiste en ponernos en los extremos, en los confines mismos del seguro entendimiento, de acercarnos hasta la oscuridad y *ahí permanecer*, sin soluciones definitivas que aquieten, sosieguen, paralicen

⁸⁴ *Idem*, II-VI-II, p. 247.

el ánimo, endiosen al hombre, ya en la seguridad del *sí* o en la seguridad del *no*. El sentido ético primordial de la literatura de Dostoyevski se cifra, en definitiva, a nuestro juicio, en esta virtud suya de plantear problemas, de llegar al fondo del psiquismo y sus contradicciones, de generar ideas vivas, existenciales y radicales que torturan o exaltan el corazón del hombre, que le quitan o le dan sentido a la vida, que destruyen la esperanza o propician la resurrección humana; ideas que penetran en fin, en los dos abismos insondables de la conformación ética del hombre y en la constitutiva condición humana cifrada en la posibilidad de una fe *libre*, de una vida *libre*.

CAPÍTULO XI

LA EXTRAÑEZA DEL OTRO *

KAFKA

El otro es por principio inaprehensible... es el extraño que me roba mi mundo,... para cada uno, el hombre existe como inhumano, o si se prefiere, como especie extraña... *Sin duda Kafka se refiere a la trascendencia de lo divino... pero Dios no es más que el concepto del Otro llevado a su límite...*

... esa atmósfera dolorosa y huidiza de *El proceso*, esa ignorancia que se vive como ignorancia, esa *opacidad* total que no puede sino presentirse a través de una total *translucidez*, no es ninguna otra cosa que la descripción de nuestro ser-en-medio-del-mundo-para-otro.

J. P. SARTRE, *El ser y la nada*

§ 1. INFLUENCIA DE KAFKA EN EL EXISTENCIALISMO

Es evidente la influencia de Kafka en las filosofías y literaturas existencialistas de nuestro siglo, particularmente en la de Sartre y la de Camus, por no citar sino los casos más obvios.¹ La obra de Kafka es, sin duda, más que literatura, y está muy próxima

* Publicado en *Diálogos*, No. 124, El Colegio de México, México, 1985; p. 22-27.

¹ En la nota previa indicábamos que nos ocupamos en particular de Dostoyevski y Kafka por las estrechas relaciones que sus obras guardan con algunos de los temas éticos más relevantes de la filosofía existencial.

a los grandes temas de la existencia que habrán de preocupar —y hasta obsesionar— al hombre contemporáneo, lo mismo en la filosofía que en el arte en general. Lo “kafkiano” como se sabe ha llegado a ser realmente eso: una “categoría” o una cualidad propia, específica, única: tan única e inconfundible —a la vez que indefinible— como lo es cualquier cualidad; como un color o un sonido, como una emoción, como un modo de ser o de “encontrarse”. Lo kafkiano en todo caso se halla cerca de esa “opacidad translúcida” de la que habla Sartre, o de lo que vislumbra Max Brod cuando dice:

... todo gran poeta ha realizado claramente algo en la vida, algo que antes que él no vio nadie con tanta claridad. ¿Y qué ha llegado a ser claro gracias a Kafka? ¡La falta de claridad de la vida!²

Pero Kafka es también más que filosofía y es más que “arte” y que “teoría”, es cruda *experiencia vital*. En él, la in-comunicación, la cosificación, la soledad, la extrañeza del otro, la angustia y el sinsentido de la vida no son meros temas de reflexión y de expresión artística: son hechos biográficos irrebasables... , e irrebasados; son vivencia concreta de orden personal, psicológico, y sólo catárticamente (“sublimadamente”) pasan a ser “pensamiento” y “arte”. La soledad en Kafka, además, no es solución, ni virtud, ni orgullo, ni principio de autenticidad existencial; la soledad es para él culpa y nulidad, y éstos no son conceptos teóricos, sino lacerante experiencia que se expresa, en anulación y destrucción reales: en una vida que se inmola a sí misma e inmola incluso su propia obra creadora. Kafka sobrevive gracias a la traición y a la vez a la veneración de su amigo Max Brod, quien conservó gran parte de la obra, a pesar de haber prometido que la destruiría; sobrevive, paradójicamente, a causa de la incomprensión y la soledad confirmadas —¿o acaso quizá como un póstumo mentís a esta soledad?

En Kafka, ciertamente, el centro psicológico (biográfico) —en especial de la relación con su padre, Hermann Kafka— constituye el núcleo absoluto e intrascendido, paradigma de toda

2 Max Brod, *Kafka*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

relación con el mundo y con los otros. Su padre es "el otro" originario, base y comienzo, eje y ejemplo de toda alteridad, de todo mundo transpersonal, de toda presencia humana, individual y colectiva (y hasta divina); es el núcleo que presta el motivo y el contenido principales de la literatura kafkiana:

... no era libre ni en el mejor de los casos. Siempre escribía acerca de ti, escribía los lamentos que no podía llorar en tu regazo.³

Sin duda, Kafka es modélico para una comprensión psicoanalítica: parecen corroborarse en él los determinismos infantiles, las fijaciones edípicas (simples, invertidas, completas), las ambivalencias eróticas y tanáticas, la angustia originaria de castración, etc. *Pero la vida y la obra de Kafka son en esencia otra cosa que simples documentales psicoanalíticos.* Es cierto que lo general y abstracto es al mismo tiempo singular y concreto en Kafka: es intimidad vital. Pero lo inverso es igualmente verdadero; esa singularidad, esa experiencia estrictamente personal, tiene alcance universal y fundamental. La vivencia de Kafka trasciende el orden meramente biográfico y psicológico, y adquiere significación sociológica, filosófica, teológica y poética, estrictamente poética o estética. En particular, la relación de Kafka con su padre remite significativamente a la relación del individuo con la sociedad, y también de lo humano con lo no humano, e incluso de lo humano con lo divino, de lo finito con lo infinito. Lo que aquí se pone en juego es en definitiva, la relación del "yo" con el "otro" y con "lo otro" en general.

Así, la *Carta al padre* no es sólo el testimonio biográfico más importante de ese meollo fundamental de lo que Franz Kafka vivió, sino que sobrepasa en múltiples formas la significación particular. En ella se expresa sin duda la fijación emocional, moral, integral, del hijo al padre: un hijo sensible y al mismo tiempo débil, tímido, pasivo, inmovilizado por el miedo, absolutamente necesitado de la aprobación del padre; un padre

3 Franz Kafka, *Carta al padre*, Goncourt, Buenos Aires, 1974; p. 71.

Es de advertirse, desde luego, cierta coincidencia significativa en el tema o problema del "padre" en Dostoyevski, en Freud y en Kafka, a pesar de las no menos notables diferencias.

que precisamente es descrito por Kafka como “el hombre de negocios”, “realizado”, fiel representante del “orden”, fuerte, dominante, tiránico, avaro, venal, colérico, hipócrita y narcisista:

Como padre, eras demasiado fuerte para mí... tu sola presencia física ya *me oprimía*. Me acuerdo, por ejemplo, cuando nos desvestíamos juntos en la casilla de baño. *Yo* delgado, *débil*, pequeño, *tú fuerte*, enorme, corpulento... Así aparecíamos ante la gente, yo tomado de tu mano, un pequeño esqueleto inseguro... Todo esto correspondía a tu supremacía espiritual... tenías una confianza ilimitada en tu propio criterio... gobernabas el mundo. Tu opinión era la correcta, todas las demás eran desorbitadas, extravagantes, locas... Percibía en ti el extraño enigma que rodea a los tiranos, cuyo derecho no está fundado sobre la razón sino sobre su propia persona... todo esto no habría significado nada si tú mismo, que eras la norma temible de todas mis cosas, no hubieras infringido las leyes que me imponías...⁴

El resultado de esta imposición, de esta “diferencia” radical, de esta inmensa dependencia y a la vez lejanía del padre y el hijo, fue justamente la anulación de éste, cifrada en la vivencia de inagotable nulidad y culpabilidad que invade toda su existencia.

Este sentimiento de nulidad que me domina a menudo es, en gran parte, obra de tu influjo... Quedaba absolutamente desolado; mis terribles experiencias en todos los campos de la vida reproducen de manera impresionante aquellos momentos... yo perdí el don del habla... Perdí la confianza en mi propia obra... mi carencia de valores aumentaba con los años... Todos los caminos conducían a la culpa que sentía por ti... Tus rechazos más certeros se dirigían hacia mis escritos... Aquí había logrado realmente cierta independencia, aunque me hacía recordar al gusano que, aplastado en su parte trasera, puede seguir viviendo con la delantera.⁵

Ésta es una de las imágenes más trágicas, terribles, y quizás la más “kafkiana”, que Kafka traza de sí mismo, como hombre

4 *Idem*, p. 26 ss.

5 *Idem*, p. 30 ss.; p. 70.

y como escritor: el gusano aplastado a medias... y "a medias vivo". Tal imagen no es literatura, ni mera metáfora, ni símbolo filosófico; en ella se expresa una desgarradora experiencia vital. Esta carta a su padre era, para el propio Kafka, un intento (fallido, pues nunca le llegó) de lograr una aproximación tan cercana a la verdad —dice— que pudiera hacer "más tolerables la vida y la muerte".

Pero al mismo tiempo, la carta contiene implícitamente algo más que el vínculo particular del hijo y el padre Kafka; *este* hijo y *este* padre, y *esta* relación concreta de sometimiento, remiten a unas *estructuras universales*, que se hacen expresas y adquieren su magna significación en las obras literarias. La soledad, la angustia, la culpa de Kafka ante la lejanía y el autoritarismo del padre, alcanzan su más íntima e intensa verdad cuando se expresan, por ejemplo, en la soledad, la diferencia, la *in-comunicación "ontológica"* de *La metamorfosis*; o en el absurdo universo de culpa y dominio de *El proceso*; o en las distancias siempre insalvables, en la alucinación del poder y la irracionalidad de "lo racional" en *El castillo* (sin que nada de ello deje de ser, a la vez, la experiencia concreta de ese vacío, de esa "falta" inmensamente angustiante y aniquilante entre Franz Kafka y su padre real).

¿Cabe "símbolo" o "mito" más perfecto y más pesadillescamente expresivo de la soledad radical, que éste del hombre que un día se despierta en el seno de la vida ordinaria y familiar convertido en un extraño, torpe, doliente y repugnante insecto, que sobrevive hasta morir de tristeza y miedo al abandono cuando "la familia" se dispone a deshacerse de él? Kafka sabe bien que nuestro cuerpo es nuestra pertenencia al mundo y a la comunidad humana: otro cuerpo es el supremo aislamiento. La imagen del insecto kafkiano es una imagen arcaica, primigenia; próxima, en efecto, al símbolo inconsciente propio de la pesadilla, de la locura. Tal imagen condensa, a la vez que todo *el deseo y su castigo* más inconscientes o subterráneos, toda la angustia, la impotencia, la desolación y el abandono originario de nuestro "ser-en-el-mundo-entre-los-otros", como lo conceptúa Sartre. Pero en *La metamorfosis* el sueño es ciertamente

más que sueño o locura: es obra de arte, y ésta es expresiva de una experiencia de separación y aislamiento tan radicales, que son vividos, en efecto, como si se tratara de una soledad "ontológica": de nuestro ser mismo; de una brecha esencial entre un orden del ser y otro. El "prójimo" deja de ser tal. No es vivido como "próximo", sino radicalmente como *otro*, lejano, diferente, literal "animal de otra especie". La diferencia interhumana se torna diferencia de "especies", de órdenes o reinos de lo real, como la que media entre el hombre y el animal (y ni siquiera entre el hombre y el mamífero, sino entre el hombre y el insecto), o la distancia, el abismo, que hay entre lo humano y lo divino.

"Gregorio Samsa", el insecto del mito kafkiano, es también culpable: culpable de su *diferencia*, de su individualidad (y de su deseo de diferenciarse y de escapar —al precio que sea— de ese destino familiar, burgués, "normal", en el que está inmerso). Los otros, en cambio, los miembros de "la familia" se hacinan, se solidarizan y se solidifican ellos mismos, se asimilan unos a otros formando una realidad homogénea de "semejantes" que rechazan al diferente (al "individuo") como el organismo rechaza al cuerpo extraño. El pecado y la vergüenza, la oquedad existencial, es la diferencia, la individuación, *la libertad*, en suma; ésta se paga con "la metamorfosis", con el "ostracismo" y la aniquilación. Sólo sobreviven los que se "adaptan" y se asemejan en el sometimiento recíproco; la absorción de unos por otros en el seno de "la familia" y "lo familiar" (la "pesadilla" es a la vez humorística "ironía").

La diferencia interhumana origina en general para Kafka, es cierto, la vivencia de culpa (y correlativamente de acusación y de "juicio"). "El otro" nos juzga, nos desvaloriza y nos torna culpables. Su juicio valorativo tiene poder de vida o de muerte. El dominio que "el otro" ejerce sobre nosotros es dominio interior, dominio moral. Nos posee por dentro, por nuestra propia dependencia; por la tensión insalvable que se da entre la exigencia básica de identificación con el padre, y la no identificación, la diferencia, la culpa: "La falta de no ser como tú".

Kafka confirma de manera singular la significación y la fuerza de eso que Freud conceptuó como *super-yo*: la autoridad del pa-

dre (o los padres) y, con ella, la autoridad de la sociedad y de la historia entera que se interioriza (introyecta) en el fondo del alma, y desde ahí habla, ordena, tortura, en sus dos funciones principales: como *conciencia moral*, acusadora, punitiva y cruel, y como *yo ideal e ideal del yo*; como la exigencia suprema de un arquetipo de vida tan sublime y tan perfecto, como imposible de alcanzar. (Precisamente una cultura y una moral represivas y enfermantes, son las que acosan al ser humano, para Freud, en el interior del psiquismo).⁶

El padre de Kafka no es, en este sentido, una figura de excepción que exprese solamente un carácter y unos vicios particulares. Por el contrario, en él encarnan el carácter y los vicios de *una sociedad* concreta y determinada. Es un claro y típico exponente de una cultura de dominio, patriarcalista y prepotente, mercantilista, moralmente en crisis e intrínsecamente decadente. Por eso, en el reclamo de Kafka al padre, resuena el reclamo universal del niño en general, del más débil, de la mujer, del obrero, del judío, del negro, del hombre individualizado, del que simplemente es diferente o más sensible y reflexivo, y no puede ni quiere participar en un mundo de pura fuerza, de poderío, de conquista exterior, de adquisición y explotación. El reclamo kaskiano es el reclamo a una época, a un tipo humano, a una tradición autoritarista, racionalista, tecnocrática, regida por lo que Marcuse llamó "principio de actividad", tan terrorífica por sus medios de dominio como por el vacío de su interior. Este tipo humano que el propio Freud describió como un ridículo "dios con prótesis", magnífico cuando se pone sus artefactos y, en sí mismo, impotente y destructivo.

§ 2. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA OTREDAD

Aparte de otras posibles significaciones *El proceso* será precisamente el testimonio supremo de esta dimensión "social", cultural, universal, del conflicto entre el individuo y la Ley, entre "la culpa" y "la justicia". El individuo, en efecto, se despierta ahora detenido por "la Justicia"; acusado de una culpa que es

⁶ Cf. nuestra obra *El malestar en la moral*, ed. cit., cap. VI.

de todos ignorada (por él mismo —que es inocente— y por los otros que no saben nada, pues son sólo “representantes”). Comienza entonces su situación de procesado, que no terminará nunca, pues no cabe una absolución real: del proceso —dice Kafka— sólo puede esperarse o una mera absolución aparente o una “prórroga ilimitada”.

La “Justicia” (la “Ley”) es un orden falso, injusto, corrupto, tiránico —como el padre—; un orden puramente vacío y sin sentido, pero todopoderoso, que devora y cosifica a los individuos y en el que prevalecen meras relaciones de dominio, sometimiento y enajenación. Es el reino de leyes absurdas de “observancia universal”; el más burocrático, acartonado, teatral, mecánico y petrificado “sistema”; el reino de la “Organización”, de ese universo sin vidas ni voluntades, sin por qué ni para qué. Es la red que atrapa a sus presas en acusaciones, culpas y condenas; en “procesos” y “procesos” sin fin. El “sistema” más allá de los hombres; aquello que ha perdido cuerpo, movimiento, contenido; “*el Orden*” contra “*la Vida*”.

La Justicia, irónicamente, habita en edificios de miseria y miserables; en corredores y corredores, papeles y papeles, trámites y trámites. Sus “representantes” están en todas partes: son ubicuos como es ubicuo el proceso mismo. Todo es medio e intermediario, nada es fin en sí mismo ni tiene finalidad ni sentido. Ésa es la Justicia; ésa es la Ley, la Sociedad humana. Mundo de acusados y acusadores, jueces, abogados, verdugos y culpables, de sometidos y sometedores; mundo sadomasoquista de enajenación universal.

Y detrás de él, o al fondo, una inmensa “catedral” vacía, vieja, oscura, símbolo del “Supremo Tribunal” al que nunca se llega ni se puede llegar (o al que sólo se puede acceder en la última, total y absoluta soledad en que la muerte consiste). En el capítulo final de *El proceso*, cuando José K., el procesado, cree vislumbrar alguna esperanza que elimine la soledad, es acuchillado y muerto “como un perro —dice Kafka— al que todavía la culpa le va a sobrevivir”.

Y este universo kafkiano es el que expresa también la otra novela magna de Franz Kafka que es *El castillo* —para no citar

sino las principales. Ahí, el hecho nuclear de la incomunicación, de la alienación y de la sinrazón es expresado como extranjería radical, como afán imposible de pertenencia, de autenticidad y de unión; como denigrante veneración de la autoridad; como caminos y laberintos cerrados y paralizantes que cada vez alejan y separan más. En *El castillo* todo remite a “algo más”, que está más allá, y a lo cual nunca se llega. Todo se traspasa a otra cosa sin perder su viscosidad. Todo vuelve a ser medio, intermediario, mediaciones, mensajeros, representantes de los representantes, trámites, cartas, oficios, oficinas, pasillos, papeles, expedientes, secretarios, trajes, vestidos, adornos, uniformes. Todo es de hecho sólo “representación” y no realidad. Todo es dudable, mera apariencia, puras sombras o imágenes: íconos e ídolos, como en la caverna platónica, sin que exista salida de ella y se llegue al verdadero mundo y al “verdadero Sol”.

§ 3. SIGNIFICACIÓN PSICOLÓGICA, SOCIOLÓGICA Y ÉTICA DE KAFKA

Max Brod —y con él muchos críticos de Kafka— se empeña en rescatar y reivindicar el lado luminoso, sano, esperanzador de Kafka, frente a toda interpretación que recae solamente en la obvia propensión kafkiana hacia “el lado nocturno de la vida”, en proximidad a los poetas y pensadores “malditos”. Brod insiste sobre todo en *la significación religiosa* de la creación de Kafka, en la fe de éste en algo indestructible que subyace debajo de todo y que es —dice Brod— la verdad platónica del mundo de las Ideas y el Bien. Para Brod, así:

La categoría de santidad (y no la de la literatura) es la única bajo la cual —dice— pueden ser contempladas la vida y la obra de Kafka.⁷

La oscuridad del mundo, vivida y expresada por Kafka, remitiría entonces a su opuesto luminoso, como un postulado necesario, según esta interpretación. Precisamente, la distancia, la

7 M. Brod, *op. cit.*, p. 51-52.

otredad de Dios (si no es que aquí también la "muerte de Dios") sería, en última instancia, la explicación del vacío y sinsentido de la vida humana (la justicia inmanente se torna el absurdo kafkiano sin el Tribunal Supremo que le da su verdadera razón de ser) y el reclamo de Kafka se hallaría en el mismo orden de significación que el de Job:

Desde el "Libro de Job" no se ha disputado tan reñidamente con Dios como en *El proceso* y *El Castillo* de Kafka... Dios hace en el "Libro de Job" todo aquello que al hombre le parece absurdo e injusto. Pero en realidad al hombre sólo le parece así, y el resultado último que se da, tanto en Job como en Kafka, es la comprobación de que la medida con que trabaja el hombre no es la misma que se utiliza en el mundo de lo absoluto.⁸

Sin embargo, aunque el trasfondo religioso y teológico de la obra de Kafka puede ser cierto, es evidente que una creación tan multívoca como la suya no agota su verdad en una posible significación teológica, y acaso no sea ésta, necesariamente, su significación primordial. A nuestro modo de ver, no lo es; y no lo es, precisamente si no se pierde de vista la esfera concreta y personal de la experiencia kafkiana como centro verdadero de toda su creación. Desde esta esfera, el énfasis ha de ser puesto más bien en los aspectos psicológicos, sociales, *éticos*, estrictamente antropológicos e inmanentes, y no teológicos ni trascendentes.

Desde esta perspectiva, el reclamo kafkiano no corresponde propiamente al de Job, y el absurdo de la Ley no remite a una voluntad que nos trasciende ni a la comprobación religiosa (humildad radical) de que el orden absurdo y la justicia injusta sólo son absurdos e injustos a nuestros ojos humanos, pero no a la misteriosa voluntad divina que se nos escapa y necesariamente se nos escapará. Desde esta otra perspectiva no religiosa, no se trata tanto de *la ausencia de Dios*, cuanto de *la ausencia del hombre* y de la falta de sentido inmanente de *la vida hecha por los hombres*. La justicia sufrida y denunciada por Kafka es ante todo la injusticia, el caos y *la inhumanidad del orden hu-*

⁸ *Idem*, p. 168.

mano. La “acusación” kafkiana (que en realidad no puede ser acusación sino a riesgo de perpetuar el círculo de las inculpaciones y hacerse el propio Kafka juez y verdugo) es contra el hombre concreto: contra la deshumanización de los otros y de las instituciones concretas de la sociedad humana que devora a sus miembros a través de sus organizaciones *irracionales* en su funesta e inhumana “racionalidad”; que son puramente vacías y formales, siniestras máquinas de destrucción del hombre por el hombre.

Lo que tienen de más terribles y temibles las fantasías y exageraciones “surrealistas” de la creación kafkiana, es paradójicamente su “realismo” y su posible verdad. Ellas no sólo son símbolos válidos “en potencia”, sino, en gran medida, realidades cumplidas. Lo terrible es esa especie de “premonición” de aquello que ya se prefiguraba en su tiempo y en su mundo: las inconcebibles formas de dominio y de tortura, los horrores y la inhumanidad de todos los campos de concentración, de todas las “colonias penitenciarias”, nazis y postnazis, racistas y no racistas, las de entonces y las de ahora, las de aquí y las de allá, marcadas todas por el mismo signo de los poderosos enloquecidos con sus infernales, estúpidas y kafkianas pretensiones de “Orden”, “Justicia” y “Superioridad”.

El sinsentido kafkiano no afecta tanto (o no sólo) a las cuestiones últimas, jobianas, sino a las penúltimas: las que competen al hombre mismo.

El drama de la culpa-justicia es primeramente, entonces, el drama de la *individualidad* (la *libertad*) y la *colectividad*: del sacrificio de aquélla por ésta, en la medida misma en que “lo social” forma ese cuerpo vacío, petrificado, regido por leyes de pura dominación. Lo decisivo es que, aparte o además de la alteridad absoluta de lo divino, de la soledad, ignorancia y finitud del hombre frente a Dios, Kafka revela esta alteridad, este abismo insondable *aquí*, entre un ser humano y otro ser humano. Lo decisivo es la soledad del hombre, su abandono frente al hombre mismo: *la distancia interhumana*.⁹

⁹ Ésta sería la capacidad del hombre, nacida también de su *libertad constitutiva*, de *negar* en la existencia concreta o de no realizar aquella unidad

Y si cabe leer en el trasfondo de Kafka, como una contrapartida necesaria, la exigencia implícita de un trasmundo religioso de perfección inalterable, también cabe, y con más razón, leer en él *la exigencia presupuesta de otro mundo humano*, no “kafkiano”, con otras formas de relación, con otras leyes y otras ligas interhumanas opuestas a las reinantes. Cabe desprender el imperativo de otra forma de vida que más acá de tanta “razón” y mediación, logre recuperar las experiencias originarias (inmediatas) en el contacto vivo con la existencia. Está implícito en Kafka sin duda, el antagonismo entre la Ley y la Vida, y queda presupuesta en su obra y en su vida la necesidad radical de *otra* justicia, de *otra* Ley, de *otro* orden que no cohesione a los hombres entre sí por vínculos de dominio y culpabilidad, sino que logre eso tan simple (comprensión, solidaridad, amor) que Kafka quería y esperaba de su padre.

Hay, sí, implícitas en Kafka una esperanza y una exigencia éticas (además de religiosas) cifradas en la búsqueda de una vida positiva y humanizada. Es significativa al respecto su fortaleza moral, y cabe creer a Brod cuando dice que Kafka buscó siempre lo positivo, lo sano, la salvación existencial.

Pero tampoco puede perderse de vista lo que el mismo Kafka dice:

Absorbí poderosamente todo lo negativo de mi época que, a pesar de todo, está muy cerca de mí, que nunca tuve el derecho de condenar y que, por el contrario, casi la represento.¹⁰

A Kafka toca, justamente, ser uno de los más auténticos exponentes de la crisis radical, del quebranto fundamental por el que atraviesa nuestra historia. La más justa lectura de su obra no puede evadir ni diluir la *oscuridad*, la *opacidad* de la realidad por él revelada, sino al contrario: la esperanza verdadera sólo puede venir de una asunción cabal de ese mundo desolado y sin sentido que él, como pocos, logró desenmascarar. Kafka pertenece también a esa coyuntura trágica, a esa grieta histórica,

y complementariedad esencial (la “simbolicidad”) de que hablaba Platón; nacida, en suma, de la posibilidad humana de *no ser* “lo que se es”. *Vid. infra*, capítulo XII: Libertad ontológica y libertad moral.

¹⁰ Kafka, *Carta al padre*, ed. cit.

a estos tiempos de desgarramiento profundo en los que, como dice Paul Ricoeur, se trata de “hacer de una vez por todas el balance de nuestra pobreza”, de “hacer morir a los ídolos para que comiencen a vivir los símbolos”.¹¹

11 Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno, México, 1970.

CAPÍTULO XII

LIBERTAD ONTOLÓGICA Y LIBERTAD MORAL *

§ 1. ÉTICA Y ONTOLOGÍA

... todas las cosas que tienen una función que cumplir, una acción que realizar, encuentran en el cumplimiento de esta función, *el bien y la perfección*. Y lo mismo tendrá que ser para el hombre, si se reconoce también en él una función o actividad *propia*.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*

Lejos estamos hoy, según parece, de poder aceptar el esquema clásico de una *fundamentación ontológica de la ética* y, con ello, de poder hacer equivalentes de algún modo “el bien” y “el ser”. Conocer el bien de algo, conocer su virtud propia o *areté* era, en efecto, conocer su naturaleza propia, su función específica: aquello que le hace ser “lo que es”. Conocer el bien del hombre, su *telos* y su *areté* (y por tanto su *eudaimonía* o aquella felicidad que es la propiamente humana) obligaba a conocer el *ser* propio del hombre, su tarea, su obra o función específica (*érgon*). Lo que el hombre *es* habría de proporcionar los últimos criterios de lo que *debe ser*. Y el “deber ser” puede concebirse precisamente como la “felicidad” misma porque no es, en definitiva, otra cosa que la concordancia con la propia

* Publicado en *II Encuentro hispano-mexicano de filosofía moral y política*, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, p. 213-227.

naturaleza.¹ Parecía, así, que todo el misterio de la vida buena y dichosa quedaba despejado (aunque en el fondo resultaba más agudizado) en el famoso imperativo de Píndaro: “¡Hombre, sé lo que eres!” ¿Qué meta hay más obvia y elemental, a la vez que más remota e inaccesible que ésta?²

Entre aquel distante modelo ontológico y las direcciones actuales de la ética se interponen ciertamente todas las crisis y las aporías —teóricas y prácticas— de la metafísica tradicional: no sólo la crisis de las viejas nociones de “esencia”, de “ser en sí” invisible, intemporal, puro y absoluto, sino que se interponen, incluso, todas las dudas y objeciones que suscita un pretendido paso entre lo que “es” y lo que “debe ser”.

No obstante (y por graves que sean las dificultades por las que ha atravesado y atraviesa el pensamiento metafísico en general), no parece que esté justificada una supuesta “cancelación” de la filosofía del ser, ni que pueda invalidarse el caudal histórico de sus conocimientos; tales dificultades indican más bien la constitutiva historicidad de la metafísica y la constante necesidad de superarse y renovarse. Precisamente, si se toma en cuenta la *evolución* histórica de ésta, quizá puedan replantearse, precisamente desde otras perspectivas, las posibilidades de una nueva fundamentación ontológica de la ética, y puedan reconsiderarse, por tanto, las relaciones entre lo que el hombre es “en su ser mismo” y todo cuanto constituye el reino de los valores, el deber-ser, los ideales morales, las virtudes y los fines de la vida humana. Es posible, así, que con otra idea del ser-hombre (rela-

1 Vid Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b 24.

2 Cf. Píndaro, *Olímpicas*, II, 154-159. Es cierto que el significado originario del “sé lo que eres” alude más bien al cumplimiento de una naturaleza dada. La virtud o perfección de lo que se es, la *areté*, sería para Píndaro algo “natural” (es “nobleza natural”) a diferencia de lo que será ya la *areté* para Platón y para Aristóteles: naturaleza (y excelencia) “ontológica” y a la vez “ética”; no es meramente natural ni se realiza indefectiblemente; es obra de la acción libre que el hombre ejerce sobre su ser. La adopción nietzscheana del “ser lo que se es” estaría ciertamente más como un responder al *fatum* propio (como amor *fati*, de hecho), estaría más cerca ciertamente del sentido originario del propio Píndaro. Nosotros, en cambio, lo entendemos aquí en sentido platónico y aristotélico. Llegar a ser lo que se es, se torna “ideal”, “deber”, “meta” axiológica muy raramente alcanzada y nunca de manera absoluta. La humanización es tarea abierta.

tiva y no absolutista ni sobrehumana; que dé razón de su constitutiva contingencia y de su naturaleza “espacio-temporal”), no resulte tan remota la posibilidad de encontrar en este *ser* la clave de la eticidad y del bien moral.

No son, desde luego, cancelables las creaciones metafísicas del pasado —y menos aún las más originarias. No pueden considerarse cancelados, desde luego, sus problemas y propósitos fundamentales, ni tampoco sus intuiciones básicas, ni siquiera los cauces por donde discurren sus búsquedas.³ Si en las fuentes clásicas se puede encontrar una infinidad de luces que iluminan la comprensión de los hechos y enriquecen las posibilidades del presente, es porque la cancelación, la ruptura absoluta, no existe. Y es factible, así, que el viejo modelo que establece la conexión esencial entre ética y ontología pueda adquirir nueva validez y significación surgidas no sólo de los nuevos horizontes ontológicos abiertos por Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Sartre —entre otros—, sino también de una vuelta a las fuentes inagotables de la filosofía griega. No hay, en efecto, presente ni porvenir sin incorporación viva del pasado.

§ 2. LIBERTAD ONTOLÓGICA

La libertad sólo se adquiere con la libertad.

E. NICOL, *Los principios de la ciencia*

Hoy se requieren, como se ha dicho, categorías ontológicas que sean capaces de dar cuenta de la naturaleza realmente esencial, y no meramente “accidental” que tienen el *tiempo* o el cambio, la *acción*, la *diversidad* real de la existencia, la *cualidad*, la *materialidad* y la *corporeidad*, la *relación* y la *relatividad*; categorías que den razón de la pertenencia radical del hombre a la Tierra y a la finitud temporal, de la imposibilidad de pensar en realidades absolutas y separadas; que atiendan a las

3 Cf. nuestro trabajo “Ontología crítica”, *Prometeo*, Revista de filosofía latinoamericana, Año 1, No. 1, Guadalajara, México, 1984.

contradicciones insuperables y fundamentales, no aleatorias, de la vida humana; a los estratos de irracionalidad y negatividad que forman parte del ser mismo del hombre; a la paradoja, en suma, de que, tratándose de éste, pueda hablarse de “esencia enajenada”.

Es cierto que “*la libertad es la textura misma de nuestro ser*” —como ha escrito Sartre.⁴ Y es posible que, en efecto, la categoría de *libertad* —entendida precisamente en el nivel *ontológico*— sea la más adecuada para abarcar unitaria y radicalmente los diversos fenómenos que comprende la estructura del ser del hombre y también para dar razón de los hechos *éticos* más significativos. La libertad es, en todo caso, el concepto coyuntural entre la ética y la ontología.

Concebida en sentido *ontológico* —y no fáctico o circunstancial— la libertad implica algo radical, universal y permanente, algo que abarca lo mismo las manifestaciones “positivas” de “libertad”, que las “negativas” de “no-libertad” o de “esclavitud”, en todos los campos y niveles. La libertad *ontológica* es el fundamento de todas las modalidades de la libertad *fáctica o existencial*: de la libertad moral; de la libertad de acción y de pensamiento; de la libertad política, intelectual, artística, etc., así como de *las negaciones* de todas estas libertades.

En tanto que constitutivo ontológico, la libertad —como hemos afirmado— es la propiedad fundamental y distintiva del ser del hombre, genéricamente concebido: éste tiene un ser-*libre*; lo cual significa, entre otras cosas, que en efecto su ser no es una naturaleza *unívoca* que se realice necesaria, uniforme y acabadamente en todos los hombres, en todos los tiempos, los lugares y las situaciones. Decir que el hombre es libre *en su ser mismo* —independientemente de cómo y qué tanto ejerza de hecho sus libertades— remite al dato evidente de que no tiene un ser absolutamente pre-determinado, o pre-programado e inalterable, como ocurre con los demás seres.

El ser-*libre* es determinado e *indeterminado*, real y *posible* a la vez. La libertad alude a una condición ontológicamente *abierta*, susceptible de variación y gestación, de hacerse o deshacerse,

4 *Vid supra*, cap. IX.

y de hacerse de diferentes maneras. El ser del hombre es *ser en proceso*, temporal y plural. Libertad es, en efecto, temporalidad, diversidad y contingencia. Esto significa que el ser libre *puede no ser*, no sólo porque en todo momento puede dejar de ser, sino por algo éticamente decisivo: porque puede “no ser lo que es”. *La libertad es la posibilidad de la no libertad.*

Asimismo, la contingencia ontológica implica la condición permanente de *poder ser de otra manera* en que también consiste la libertad. *El hombre lleva la alternativa en su ser.* Y con ésta, lleva la posibilidad constante —la necesidad incluso— de *diferenciar*, de *preferir* y de *optar* (y también de *renunciar*). La libertad abre las alternativas y con ellas, las contradicciones, las opciones encontradas, el desgarramiento interior, la condición conflictiva, propia de “la naturaleza humana”. *El ser libre es el ser del conflicto y la ambigüedad.*

En realidad, las categorías de libertad, contingencia, posibilidad, indeterminación, temporalidad, finitud y no-ser, forman todas ellas un repertorio de conceptos afines e interdependientes, que permiten poner de manifiesto cómo “lo esencial” en el hombre remite, justamente, a lo “no-esencial”; lo universal a la no-universalidad (no-identidad), lo permanente a la no-permanencia (no inmutabilidad); cómo, en síntesis, *el ser del hombre es su cambio mismo*, y no algo que se sustraiga al devenir. Y el ser libre, en efecto, el ser posible, conlleva en su seno el no-ser. El problema del *no-ser* es un problema central de la ontología del hombre, particularmente decisivo para la ética.

§ 3. LIBERTAD DIALÉCTICA

Pero, como se ha visto en varios contextos,⁵ *el no-ser no es la Nada*, en el sentido en que lo han interpretado Hegel, Kierkegaard o Sartre, o el propio Parménides en los orígenes presocráticos del problema. El concepto de “nada” o de absoluta indeterminación, es el que resulta no sólo perturbador y aporético, sino más bien la pieza falsa que, en vez de permitir,

⁵ Véase antes, *Introducción*, capítulos II: Heráclito, V: Hegel, VIII: Heidegger y IX: Sartre, principalmente.

impide la comprensión del ser del hombre, en su libertad real y su constitutiva eticidad.

A modo de recapitulación, insistimos en que el tiempo, el devenir, la diversidad en general, implican, sin duda, eso que se conceptúa como “no-ser”, según lo supo ya la ontología griega, desde los presocráticos. Sólo que precisamente *antes y después* de Parménides (en Heráclito, lo mismo que en Platón y en Aristóteles) el no-ser no se entendió como la nada absoluta, sino como un no-ser *determinado, concreto y relativo*: como un *modo de ser*.⁶

La dialéctica en Heráclito —hemos visto— es dialéctica concreta, relación de contrarios, siempre determinados y relativos, y no es nunca, como será después en Hegel, “paso” del Ser puro a la Nada pura, y de la Nada al Ser. El ser en Heráclito, o sea, la realidad total (“este mundo” que “es, ha sido y será”) no cambia a otra cosa: no pasa a la Nada ni implica la Nada: *ser y devenir* son idénticos en la primitiva intuición heracliteana. El devenir no contiene el ser y la nada: el no-ser no es la carencia absoluta de ser, sino el ser-de-otro-modo.

Consecuentemente —según se ha reiterado— la “lucha” y la “armonía” de contrarios son relativas y no absolutas (o excluyentes entre sí) en la concepción del efesio; no cabe pensar en pura guerra o exclusión de los contrarios que rompa la unidad y el “acople” entre ellos; como tampoco la armonía o “articulación” de los contrarios consiste en un estado de paz, identidad y conciliación puras que eliminen el conflicto, la oposición o la tensión. *Harmonía y Pólemos* se implican recíprocamente y constituyen a su vez una indisoluble “unidad de contrarios”, ambos necesariamente *relativos*. Por eso cabe decir que *la dialéctica como tal es relatividad*.

Y también el *eros* platónico —como se puso asimismo de relieve—⁷ estaría expresando —en lenguaje mítico y no propiamente conceptual— una concepción ontológica y a la vez dialéctica (próxima al sentido heracliteano de la unidad y dinamismo de los contrarios) del *ser* del hombre. Hemos destacado

⁶ Véase E. Nicol, *Los principios...*, ed. cit. Cap. quinto: “El principio de no contradicción” (los modos del no ser), § 8 p. 348 ss.

⁷ Cf. capítulo III A y B.

el hecho de que Platón no define al hombre como esencia o Idea (el alma sólo tiene “parentesco” con la Idea). Su *ser* no se define por la identidad, sino al contrario: por una ruptura y contradicción internas, por el *movimiento* y aspiración interminables, por una oquedad o mengua ontológica, por el no-ser que lo constituye.

El hombre mismo es *eros* (es “ser erótico”), y *eros* es “*symbolon*”, corte ontológico dentro de la unidad originaria: es unión-separación interhumanas, igualdad-desigualdad simultáneas. *Eros* es, en efecto, “hijo de Poros y Penia: plenitud y penuria, lleno y vacío, ser y no-ser. El ser del hombre no se explica, entonces, sin la negatividad inherente a sí mismo. El ser erótico es el ser en movimiento, que tiende a ser precisamente porque “le falta ser”. Lejos de poseer una “esencia”, el hombre en Platón se define como *tendencia* y como *relación* o relatividad: como afán permanente de unión.

Y a nivel conceptual —ya no mítico— cuando Platón en *El sofista*⁸ revisa su ontología general, habla precisamente del *no-ser* equivalente a la *alteridad*, eliminando expresamente al absurdo de la Nada. Mientras que, por su parte, Aristóteles acuña el concepto de *ser-en-potencia*, que permite captar la transformación interna de cada ente en sí mismo: el no-ser del cambio interior, de la *alteración*, por la cual un ser se hace *otro* de sí mismo. El cambio se explica ontológicamente mediante las categorías de ser y no-ser, que no equivalen a Ser y Nada, sino a dos modos de *ser*: “ser en acto” y “ser en potencia”, según la terminología aristotélica.⁹

La libertad, ciertamente, tiene más que ver con el *eros* platónico, con la “*dynamis*” aristotélica o con el “acople de tensiones” de la concepción de Heráclito, que con las orientaciones abstractas y absolutistas de la dialéctica hegeliana o de la ontología existencial. La libertad expresa, de hecho, la constitución dialéctica del hombre. Pero dialéctica en sentido de lucha-armonía simultáneas y relativas.

⁸ 254b-d; 256d-257b; 258a ss.

⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX 1045a ss. Y *Física*, I, 189b-192b; IV 209b ss., principalmente.

Hemos insistido en capítulos precedentes en que no se trata, como cree Sartre, del dualismo absoluto entre la pura determinación y la pura indeterminación, entre un “ser-en-sí” lleno y compacto, y un “ser-para-sí”, mero vacío y nihilidad (como tampoco parecen ser ciertos, por lo tanto, los otros dualismos sartreanos que derivan de éste: entre el cuerpo y el proyecto, entre la soledad y el ser en común, entre el pasado y el futuro, etc.).

Reiteremos que la libertad es dialécticamente complementaria de la necesidad, tanto como son complementarios el ser y el no-ser (la naturaleza y la cultura), la individualidad y la comunidad, el pasado y el futuro, lo permanente y lo cambiante). Unos y otros son contrarios concretos y determinados, no absolutos; por eso se condicionan e implican mutuamente sin romper la *unidad real* que constituye el *ser humano*.

Es cierto que el hombre está “dividido” en su ser mismo, que es conflicto, dualidad, contradicción, antagonismo, ruptura, *lucha*, tanto en el interior de cada uno, como de los hombres entre sí, y entre el hombre y lo no humano en general. Sin estas oposiciones, nada humano en verdad puede ser comprendido. Pero tampoco nada se entiende sin la unidad constitutiva, sin la articulación y correlación, sin el permanente “acople de tensiones” inherente a la naturaleza del hombre. Lo decisivo es que *las dualidades no rompen la unidad*, y que *la unidad no se produce aparte de las contradicciones mismas*. No se trata —como también hemos dicho— de una conciliación pura y perfecta que fuese una utópica meta de la historia, pues ni los opuestos son absolutos y excluyentes, ni la “armonía” es pura paz que anule todos los conflictos: la “armonía” es ella misma, dialécticamente, unión y lucha al mismo tiempo.

La dialéctica de la libertad se da, en efecto, en varios sentidos. Desde luego, la acción libre, a la vez que implica el *no-ser* de la posibilidad, siempre discurre dentro de los cauces determinados e irrebasables del *ser*. En efecto, *no hay libertad sin destino* (tanto como no hay propiamente “destino” sin libertad). Pero además, la propia libertad, a la vez que indeterminada, *es principio de determinación* o auto-determinación; genera una nueva necesidad o “fatalidad”; introduce el reino

de la "Ley"; es opción y es renuncia, es apertura y cierre de caminos, "des-realización" y realización, posibilidad e imposibilidad, angustia y fe. Es acción a la vez "contra" y "con" *natura*; no rompe con la naturaleza y produce la "segunda *naturaleza*" en que consiste no sólo el *ethos*, sino también la historia y la cultura, el mundo entero del sentido. *La libertad es la historicidad*, definitoria del ser humano. Revela esa forma peculiar de *cambiar* (o sea, del *ser*) en que consiste el *cambio histórico*: irreductible a cambio físico o a evolución biológica.

La libertad es, asimismo, *autenticidad* y *soledad*: remite a la posibilidad de que cada hombre, desde su radical singularidad, tenga "iniciativa"; inicie un nuevo proceso causal, a partir de su decisión y de su acción, sin las cuales ese proceso no se produciría. Pero la libertad es a la vez *relación* y *relatividad*, *respuesta* y *responsabilidad*. De hecho, *la comunicación y la comunidad son producto de la libertad*, no son algo "dado" o natural; son "producción humana": historia, ética, cultura. El ser libre *tiene que hacer* la comunicación, tanto como tiene que hacer su propia individuación.

La libertad es, en suma, *innovación*, cambio, y éstos implican ruptura con lo dado, con el pasado, escisión en el seno de la temporalidad. Aunque tampoco se trata de mutaciones y discontinuidades absolutas; lo decisivo, aquí también, es la dialéctica de lo nuevo y lo viejo, del proyecto y la memoria, de la transformación y la permanencia temporal.

Dicho de otro modo: la libertad no es "algo", ni cabe, de hecho, separar "determinismo" y "libertad". O si se quiere, todo es "libre-determinado" para el hombre. "Libertad" no es, en definitiva, sino el carácter *abierto* (incluso por *sobre-determinación*) de la naturaleza humana; es su carácter *temporal* (histórico y ético). Desde luego, es inconcebible sin la "conciencia", sin la "voluntad", sin la "imaginación"; en realidad, sin los principales aspectos que ha ido destacando la tradición de la filosofía moral: sin *logos*, sin *ethos*, etc. (aunque hoy tengan que iluminarse con nuevos sentidos). La vida humana siempre discurre en la conjunción de múltiples factores (infinitos quizá): internos y externos, naturales y culturales, individuales y sociales, reales e ideales. Todos son "hilos" con que se

“teje” nuestro “destino”: hilos que salen de dentro, que vienen de fuera; hilos nuestros, hilos ajenos; que vienen de antaño, que surgen de ahora; hilos que llegan también del porvenir. ¿Qué es la libertad en todo esto? ¿Un hilo más o una cadena que se suma a la “trama”, dando otro “color” y otra “textura” a nuestro tejido? ¿Hilos que vuelven sobre los hilos alterando la trama? ¿“Tejedor” que se vuelve sobre el tejedor, interviniendo creadoramente en el “diseño”? Acaso la libertad sólo sea “conciencia” (y autoconciencia). Acaso sólo consista en el poder de responder “sí o no”. Acaso sólo sea, ciertamente, *amor fati*, pero *amor*, al fin, con toda su *póiesis* y su *philía*.

§ 4. LIBERTAD Y ETICIDAD

Con la categoría ontológica de libertad, así, no se abarca un hecho simple y unívoco, sino toda la estructura compleja y móvil del ser del hombre, que es la que explica, también, su condición ética. Y la eticidad, por su parte, no es sino un aspecto o manifestación de la libertad. *No hay ética sin alternativa, sin posibilidad, sin ambigüedad, sin capacidad de opción y transformación: sin libertad, en efecto.*

El hombre es ético en su *ser mismo*: no se le concibe, en tanto que humano, sin eticidad. *Pero tampoco se comprende lo ético si no se lo ve implantado en el fondo de la naturaleza humana.* La moralidad no es algo externo, ni tampoco algo eventual, superfluo o meramente formal. *Reconocer el alcance “ontológico” de la moralidad es reconocer su carácter “inmanente”, intrínseco al hombre y a su propia condición.* La significación ontológica de la ética hace posible la autonomía de la ética.

Lo universal y permanente no es, desde luego, ninguna tabla de valores, ninguna ley moral. Es evidente —como también hemos reiterado— que las morales son todas históricas y plurales. No así *la moralidad constitutiva* o eticidad; ésta es una nota constante de la naturaleza humana. En tanto que el hombre es hombre, no existe la a-moralidad en sentido estricto, que sería la total *indiferencia*. La existencia humana transcurre entre valoraciones, alternativas y opciones. No hay existencia neutra o descualificada; por eso es libre y no fatal o necesaria. Cambian

todas las morales y todos los valores; lo que no cambia es la necesidad de valorar, de preferir y de actuar en razón de lo que se considera “lo mejor” —se conciba como se conciba. El hombre puede ser moral o inmoral, bueno o malo, de acuerdo con los valores que asuma. Pero en uno u otro casos, no deja de ser intrínsecamente *ético*. abarca tanto el bien como el mal.¹⁰ (Y lo que no cambia —puede añadirse— es el conflicto ético entre “deseo” y “ley”, entre interioridad y exterioridad, entre vida y muerte, entre ser y deber ser. Son estas tensiones el corazón de la vida ética).

El tránsito entre el “ser” (ontología) y el “deber ser” (ética) se hace posible, entonces, en la medida misma en que, como es obvio, del ser que se trata es exclusivamente el del hombre; pues es evidente que toda realidad que no sea la humana es, en sí, indiferente y axiológicamente neutral. El reino del valor es privativo de lo humano. Todo puede ser valorado por el hombre, pero sólo su ser es en sí (y para sí) valorable. Y lo es precisamente porque consiste en *libertad*; en una realidad definida e indefinida al mismo tiempo, *real* (necesaria) y *posible* a la vez, intrínsecamente ambigua y cambiante. Deber ser, ideal, valor, fin, virtud, etc., son categorías axiológicas que dependen en última instancia del no-ser y el poder-ser inherentes a la libertad.

Dicho de otro modo, hay “paso” del ser al deber ser porque el ser-hombre no es nunca todo y lo único que puede ser (absolutamente cerrado), ni tampoco es la pura indeterminación, incapaz de fundar ningún criterio de valor (absolutamente abierto); porque la alternativa, el “sí” y el “no” lo lleva en su *ser* mismo. Sólo esta condición determinada-indeterminada hace posible la valoración. La relación entre ser y deber ser es íntima y *recíproca*. El deber ser no tiene una naturaleza meramente convencional o formal, sino que surge, por así decirlo, del *ser*. Y a la inversa también: el ser es *realizado* y transformado en función del deber-ser, y en función de ideales y valores históricamente determinados.

10 Vid supra, *Introducción*, § 5.

§ 5. LIBERTAD ONTOLÓGICA Y LIBERTAD EXISTENCIAL.
MODALIDADES NEGATIVAS DE LA LIBERTAD

Es justamente la índole *libre* y dialéctica de la naturaleza humana lo que explica las variantes cualitativas de la existencia, y en especial el hecho decisivo de la *negación* fáctica de la libertad.

Únicamente en términos de “ser-libre”, o de “esencia” cifrada en la libertad, se da razón ontológica de la gran paradoja: que *el hombre sea “hombre” en todas las modalidades concretas* de su existencia, tanto en las negativas como en las positivas, y que, a la vez, *sólo sea verdaderamente “humano” en la afirmación real de su “naturaleza propia”*; es decir, en la realización concreta y efectiva de su ser posible: *en la libertad*. De ahí que tenga fundamento considerar las modalidades negativas como formas literalmente “in-humanas” o “des-humanizadas” de existencia, y que sea posible, consecuentemente, hablar de “humanización” y “humanismo” como pautas de excelencia o plenitud del hombre.

“Somos lo que no somos, no somos lo que somos”, ha dicho Hegel, y repetido Sartre. La piedra es siempre piedra. El león es siempre león. *El hombre siempre es hombre* (humano o inhumano), y paradójicamente *no siempre es hombre*; sólo es hombre “en ocasiones” o como una posibilidad, virtual para todos, que no se realiza por igual en todos, ni es cumplida total y definitivamente por nadie. *El hombre sólo es hombre en la humanización*. La condición humana es, en efecto, “virtual”. Y en eso se cifra, ciertamente, la “dignidad humana” y su índole cualitativa y cualificable.

Es cierto que lo que predomina *realmente* —con tanta universalidad y persistencia que parecería corresponder a la verdadera “naturaleza humana”— *es la ausencia de la libertad*, o bien las modalidades que expresan un ejercicio parcial o *negativo* de ella: las que tienden a romper el equilibrio dialéctico y redundan precisamente en lo contrario de la libertad. Lo que impera por doquier son, así, por una parte, las manifestaciones de *no libertad*, de esclavitud, de sometimiento a la *Anánke* o necesidad:

la no humanización del hombre, su impotencia y su indolencia, su debilidad y sus ataduras; las poderosas y regresivas fuerzas de la inercia, de la resistencia al cambio y a la innovación; la vida impersonal, meramente gregaria, y la evasión de la autenticidad, la soledad y la responsabilidad; la incomunicación y la incapacidad de crear genuinos vínculos interhumanos y con el mundo; la inmersión, en suma (que da la apariencia de ser total), en el reino de los puros determinismos, externos o internos, y hace parecer superflua o ilusa, si no es que mero signo de "ignorancia" (o de rezago científico y hasta "tecnológico") toda pretensión de libertad o dignidad. No obstante, la no-libertad no revela una naturaleza necesaria y fatal, sino al contrario: es signo de la "esencia" libre del hombre. *La esclavitud es responsabilidad humana.*

Y por otra parte, están presentes a través de la historia las modalidades en las que sí se realiza la libertad, pero *por vías extremas, parciales y negativas*. Han prevalecido, precisamente, las concepciones *dualistas* que afirman la libertad (o alguna de las facultades libres del hombre) *a costa de toda clase de opresiones y esclavizaciones*; que afirman la razón, la voluntad o el espíritu *en contra* de la vida, de la naturaleza, del mundo o de la materia; lo individual contra lo social; la pura actividad, lucha y conquista, contra toda receptividad, aceptación y paz.

Predominan, entonces, el conflicto, la guerra, la tendencia a la exclusión de los contrarios, la hegemonía de uno sobre otro, las escisiones, las fracturas: *Pólemos, no Harmonía*. La dialéctica revela principalmente su aspecto de lucha y tensión. Y no obstante, no se anula la unidad ni la implicación recíproca o el "acople". Más bien éstos subyacen, también en sus modalidades negativas, generando toda clase de fenómenos contradictorios; pues ahí donde se cree afirmar la pura libertad, se pone en realidad la esclavitud; ahí donde se pretende que está el puro "espíritu", se revelan las más "instintivas" o materiales aspiraciones, y donde se supone que se produce la absoluta autonomía del sujeto, se expresa más bien la carencia de genuina individualidad y originalidad.

El hombre suele hacerse libre, es cierto, sometiendo su propia

naturaleza mediante la represión, la ruptura interior, el sacrificio brutal y patológico de sí mismo. O bien, se liberan algunos pocos (sometiéndose en el fondo a sus propias pasiones y necesidades), sobre la base de esclavizar o “cosificar” a los demás, y de avasallar a la Naturaleza. *La libertad suele ser ganada al precio de la servidumbre y la opresión*; libertad contra la vida o contra los otros; como opresión moral y psicológica, o como opresión social: el universo del dominio y de la estructura “amo-esclavo”. *División profunda del “alma” dentro de sí misma, y división de los hombres entre sí, dentro de la sociedad.* Tanto la moral represiva como la sociedad dividida serían, en este sentido, expresiones evidentes de dualismos y de la manera no armónica de comprender y ejercer la libertad.

La libertad ha tendido a realizarse, ciertamente, como *hybris*: violencia, exceso, soberbia, *poder por el poder*; como ruptura de los diques o de la “justicia” (*adikéia*). De ahí el recordatorio o la exhortación moral de los estoicos contra la libertad y a favor de “la naturaleza”. La libertad como “pecado”, como fundamento ella misma del “mal”; del mal como no-ser, carencia u omisión, “mala fe” o fuga; o bien como sometimiento a las “bajas pasiones”, como odio y aniquilación.

Pero *todo esto es la libertad*, y todo esto es en verdad “conatural” al hombre. “El mal”, en este sentido, es expresión de nuestro *ser libre* (tanto como lo es “el bien”). El mal no es algo extraño o ajeno a la esencia humana, algo extrahumano “demoníaco” o “bestial”; algo de lo que nos podemos desprender (o de lo que no podemos responder), como si fuese otra naturaleza que no nos pertenece o define. El hombre *es su propio mal*.

§ 6. MODALIDADES AFIRMATIVAS DE LA LIBERTAD

Tan “humana” es así la miseria del hombre como su grandeza, y no obstante, sólo en la efectiva afirmación de su ser, en el cumplimiento *unitario* y positivo de éste (aunque nunca definitivo ni absoluto), llega a ser propiamente *humano* y propiamente *libre*.¹¹

¹¹ Significativamente, Aristóteles destaca la diferencia entre *anthropikós*

También es “connatural”, en efecto, el ímpetu hacia el ser, hacia la afirmación real y plena de la libertad, hacia el bien y la felicidad. Hay incluso (de acuerdo con una ontología que identifica plenamente ser y devenir) un primado ontológico y axiológico del ser sobre el no-ser, de la afirmación sobre la negación. En este sentido, el “sí” es lo originario, como lo es el *conato* de Spinoza, el impulso de lo que es a perseverar en el ser.¹² Tampoco el bien y las posibilidades de excelencia y de armonía son algo extraño al hombre mismo y a su naturaleza terrenal, *humana*, y no divina ni trascendente, sino al contrario. Sólo que el *conato* es precisamente *libre* y no predeterminado, uniforme y necesario: coexiste con su opuesto, conlleva su propia negación. *La libertad es “libre”*, valga decir, y, en efecto, *sólo está donde se ejerce*. Por eso, el “ser” se torna “imperativo moral” para el hombre: adquiere carácter de “valor”, “fin” y “virtud” (“ser lo que se es”). *El problema es “la libertad” de la libertad*.

Uno es, efectivamente, el nivel *ontológico* de la libertad (que lleva en sí tanto la afirmación como la negación fácticas de la libertad), y otro el de los diversos sentidos *ónticos* o existenciales en que ella se realiza verdaderamente (como libertad psicológica, histórica, “física”, política, ética, etc.), cada uno de los cuales tiene características propias y plantea problemas específicos, irreductibles entre sí.

La libertad histórica, por ejemplo, no se entiende en el mismo sentido que en el psicológico o en el moral; ni a la inversa. Históricamente, la libertad es libertad del proceso general del devenir humano: determinado-indeterminado a la vez. Pues tan cierto como es que dicho proceso tiene una “dirección”, es también que no marcha conforme a una necesidad absoluta, y que es susceptible de tomar rutas imprevisibles, o bien aquellas que son previstas y buscadas “deliberadamente” por los hombres.¹³ El proceso es resultado de la múltiple inter-acción que se produce en su interior: entre los individuos y los grupos (y los

(debilidad o flaqueza humana) y *anthropina* (naturaleza o esencia humana). *Ética a Nicómaco*, 1111b 3.

12 *Vid supra*, cap. IV.

13 *Vid supra*, cap. VI: Marx.

diversos grupos entre sí); entre las “infra” y “supra” estructuras (y entre las diversas esferas de la cultura); entre las fuerzas racionales y las irracionales, las materiales y las espirituales, etc. Y es obvio que en todos estos movimientos están presentes las *acciones* humanas, las cuales recorren toda una gama, que va desde aquellas que son más mecánicas e impersonales, hasta las más conscientes, voluntarias y creativas, de los individuos y de los grupos que participan directamente en la producción de la obra histórica, en todos sus niveles.

Parece ocioso, entonces, plantearse el problema de si los individuos o “la clase” o “las estructuras”, son los hacedores del proceso; es la inter-acción de todo con todo, en la cual las determinaciones conscientes, voluntarias y verdaderamente *activas* (nos simplemente “re-activas”), llevadas a cabo por los individuos y por los grupos, forman parte también determinante; del “destino” del proceso. Ciertamente no hay “sujeto” de la historia si por éste se entiende una “substancia metafísica”, o bien los individuos, literalmente “ab-solutos” (suficientes y solipsistas) que desde su pura y “genial” libertad deciden *arbitrariamente* el rumbo del proceso.¹⁴ El “sujeto” son los hombres concretos en su interacción individual y social. Pero se trata ciertamente de los individuos en su función y proyección socio-histórica, los cuales son más responsables o menos (más libres o menos libres) de acuerdo con la posición que ocupan en “la estructura”: ésta misma se despliega con mayor o menor ceguera y fatalidad de acuerdo con las fuerzas que imperan en ella y el papel que los hombres “pueden” y “deciden” ejercer.

Otra es, en cambio, la proyección *ética* de la vida individual (e incluso la cualidad moral —el *ethos* colectivo— de la vida social): el ámbito de *la libertad moral*. Éste es sin duda el ámbito de la interioridad, de la acción que, como se ha dicho, recae sobre el propio sujeto alterando su modo de ser (que es en esencia su modo de *acción* y de *relación*). Aquí la dinámica determinación-libertad se expresa en sus propios términos aunque, por supuesto, en un sentido análogo a las otras formas de libertad.

14 Cf. Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Ha de insistirse en que ésta es siempre relativa y situacional;¹⁵ en que varía ilimitadamente en sus grados y en sus modos concretos, y en que no es nunca libertad “incondicionada”, sino al contrario: las condiciones reales de cada vida individual (condiciones externas e internas) abren y cierran márgenes posibles donde *puede* discurrir la vida moral. Y salvo quizás en las situaciones “completamente” in-humanas (hasta donde éstas pueden ser consideradas como tales) donde predominan la miseria, la enfermedad, la locura, el terror o la privación de las otras libertades, *la vida moral siempre es posible* (más posible, o menos posible, posible así o de este otro modo) para cada hombre en la concreción situacional.

En la actualidad, somos conscientes, sobre todo, del poder del determinismo económico y del psicológico. Tratándose del primero, es evidente que el orden socio-económico crea condiciones concretas para la libertad en general, y en especial para la libertad moral. Ésta se mueve, ciertamente, dentro de un marco de posibilidades e imposibilidades definidas, que determinan el margen de responsabilidad-irresponsabilidad que corresponde a cada hombre y a cada situación (haciendo inaceptable una evaluación moral *abstracta* de los actos humanos).

Pero es un hecho también que ante cualquier situación siempre hay un margen de *respuesta* moral de los hombres. Más aún, parece indudable que, al mismo tiempo que existe la indiscutible conexión del ámbito moral respecto de sus condicionantes, se produce también una “misteriosa” *independencia* de aquél sobre éstos. De ahí el hecho igualmente manifiesto de que, incluso en situaciones económicas del todo desfavorables, pueda (y hasta suela) darse una auténtica excelencia moral; y que, por el contrario, las condiciones favorables no aseguren, en absoluto, la realización de la vida moral, ni mucho menos. Tan cierto como que hay correspondencia (individual y colectiva) entre el orden socioeconómico y el moral, lo es que dicha correspondencia no es lineal ni absoluta, y que la *vida moral*

15 La categoría de “situación” es la categoría central de la vida humana, destacada por Nicol justamente en su *Psicología de las situaciones vitales*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, 1941. Segunda edición corregida, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

es irreductible y tiene una "autonomía" tan indiscutible como "relativa".

Asimismo, cabe decir que la conciencia de la implicación recíproca de libertad y determinación genera una especie de conciencia "circular" que obliga a la libertad a una lucha franca con las determinaciones, para que éstas, a su vez, hagan cada vez más posible (posible para todos) el ejercicio efectivo de la libertad. La libertad es *condicionada*, pero ella, a su vez, ha de *actuar sobre sus propias condiciones*. Y hay sin duda una relación intrínseca (de "ida" y de "vuelta") entre lo ético y lo social: éste posibilita lo ético y la vida ética exige la conciencia y la responsabilidad social.

Y también la vida moral tiene que dar razón de otro orden del "destino" y de la "fatalidad" que se halla ahora en el propio interior del alma o del psiquismo. Se trata de uno de los determinismos que más parecen poner, en tela de juicio el libre arbitrio y el poder humano de realizar verdaderamente "el bien" y "la virtud": el determinismo del *inconsciente*, y, con él, el carácter de efectivo "destino" que parece tener "la infancia" para cada individuo. Crece el reconocimiento de este determinismo interior y decrece, correlativamente, el "supuesto" de la libertad moral.

Pero lo cierto es que aquí tampoco se trata de un determinismo absoluto que cancele la posibilidad de la libertad. También aquí la conciencia moral (y con ella la libertad moral) *es irreductible*. Está condicionada pero conserva su autonomía, por sutil que ésta sea, desplegando su vida propia, de cara a la realidad, en una búsqueda incansable de racionalidad, de fines y de valores para la vida.

Además, no sólo las fuerzas inconscientes determinan la conciencia. También cabe invertir el proceso, de modo que la conciencia puede conocer ese destino e intervenir, en cierta medida, en él. Significativamente, las posibilidades de la conciencia pueden enriquecerse por la no represión, ni evasión, ni desconocimiento de los factores irracionales; por la posibilidad de dar la cara a éstos y adueñarse, hasta donde sea posible, de su poder.

Pues también parece un hecho que ese mundo inconsciente, "arcaico" y "arqueológico" no constituye tampoco una pura

determinación unívoca, estática y cerrada, sino que conlleva su propia movilidad y multivocidad, siendo susceptible de tomar diferentes rumbos. Los instintos mismos del hombre, o mejor dicho, sus "pulsiones", llevan en su seno la contradicción, la alternativa y el conflicto, dejando atrás todo carácter unívocamente predeterminado, propio de lo instintivo y natural.

Concretamente en Freud, es cierto que existen múltiples declaraciones que abonan un inequívoco determinismo psicológico (y en esta medida, el psicoanálisis cuestiona de raíz la posibilidad efectiva de la moralidad). Pero hay a la vez en el propio Freud (aunque de esta contradicción haya que dar razón) varias confirmaciones de la libertad y de la moralidad.¹⁶

Es evidente, en efecto, que en cuanto *praxis* y *terapia*, el psicoanálisis implica la posibilidad de intervenir en la propia historia y en el destino de las pulsiones, ya para "curar", o "liberar", o simplemente para "reconciliar" al hombre consigo mismo. Pero no sólo esto, sino que el psicoanálisis, por un lado, abre caminos también para una refundamentación del poder *moral* (no sólo terapéutico) de la conciencia y de virtudes tales como la veracidad, la prudencia, la tolerancia, la valentía, etc. Y por el otro, permite encontrar en las llamadas pulsiones de *eros* la genuina *fuerza pulsional* (natural e irracional) *de la vida moral*, precisamente cuando *eros* es concebido en esencia como el principio vital destinado a la *creación* de "unidades de vida cada vez más amplias" y de *nuevos estados* "nunca antes alcanzados"; o sea, como principio de unión, de crecimiento, de movimiento ascensional, y de trascendencia de "lo dado": como principio de libertad. Lo cual permite, justamente, encontrar la unidad originaria entre *naturaleza* y *moralidad* (y de ahí, entre determinismo y libertad), superando así el dualismo y el antagonismo que han sido particularmente funestos para la comprensión de ambas: tanto de la moralidad (que se ha visto desprendida de sus raíces vitales e irracionales), como de la naturaleza del hombre (su cuerpo, su vida, su mundo del "deseo",

16 Cf. nuestra obra *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, ed. cit. Asimismo, nuestro artículo "Freud: determinismo psicológico y autodeterminación moral", *Teoría*, No. 2, p. 493-505, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.

secularmente satanizados y desprendidos, precisamente, de su fuerza de *eros*).

Ni el determinismo económico ni el psicológico, y ningún otro (ni todos conjugados), anulan la libertad, sino que definen los márgenes concretos de su posibilidad real, la cual sólo es tal porque, dialécticamente, se “hace posible” en contraste y en función de “lo imposible”. La libertad discurre entre límites (internos y externos): éstos son, justamente, sus obstáculos por franquear. Las determinaciones, en efecto, definen la posibilidad de la libertad. Pero sólo la *posibilidad* no la *realidad*.

Particularmente, en el orden de la moralidad, la libertad siempre es *posible*; posible, pero *no necesaria*. En el caso de la libertad moral, ciertamente, ésta sólo se encuentra donde se realiza. La libertad ética —como bien lo estableció Aristóteles— sólo nace desde su propio ejercicio, sólo se realiza, realizándose. Es como un “arte”: se alcanza y se mantiene viva por su propia actividad.

No adquirimos las virtudes si no ejercemos primero las actividades. Sucede como en las artes... es precisamente haciendo como se aprende. Construyendo casas se hace uno arquitecto. Tocando la cítara se hace citarista. Lo mismo para las virtudes... es realizando las cosas justas que se vuelve uno justo, practicando la templanza, se hace uno temperante y haciendo acciones de valentía se vuelve uno valiente.¹⁷

Ninguna condición, en efecto, basta por sí misma para producir el movimiento de la libertad. La “condición” no es “causa” —afirmaba por su parte Platón.¹⁸ Es en este sentido que se dice que la voluntad (y la acción) moral es “*causa sui*”. Y en este sentido, y sólo en éste (sin que se acepten los presupuestos ontológicos dualistas y absolutistas) es en el que cabe hablar paradójicamente del carácter *in-condicionado* de la libertad, de

17 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a 31 ss. Para Aristóteles, en efecto, “somos lo que hacemos”, como lo destaca E. Lledó, quien asimismo pone de relieve los antecedentes homéricos de esta liga entre el “ser” y el “hacer”. Cf. *Historia de la ética*, ed. cit. Cap. “Aristóteles y la ética de la polis”.

18 Cf. *Fedón*, 99a-b.

la radical in-determinación, angustia, soledad y “nada” que ella implica, como lo han descrito los análisis existencialistas.

La libertad moral es, en efecto, obra de su propia *praxis*, pero es indudable que implica, además, una modalidad específica de *theoría*, de conocimiento, de conciencia y de *logos*. Es en realidad un modo radical de fusión de *theoría* y *praxis*. El *saber* moral sólo cobra su propio significado *moral* si se traduce en obra, en acción, en vida; y es una *vida* que queda cualitativa e intrínsecamente mutada; en tanto que vida auto-consciente, se intensifica a sí misma, no porque se coarte, sino al contrario, porque se adueña de sí y realizando potencialidades de la vida misma.

La propia *conciencia moral* es, por sí, una *praxis*, una actividad que, socráticamente, implica un vivir permanentemente en estado de vigilia, un modo de ser: es ella misma *ethos*.¹⁹ El estado de conciencia se conquista a sí mismo una y otra vez (conquista su propio espacio —y su propio tiempo— de interioridad y re-flexión), venciendo la enajenación y la sumisión: es ya, él mismo, libertad. Y la conciencia moral (en la propia medida de su autenticidad) implica, no sólo una verdadera voluntad de “ver” y “escuchar” (tanto el ser propio como el ajeno), sino que es conciencia activa, creativa, que “da” sentido y valor y “pone” su propio designio. Es, en efecto, permanente estado de búsqueda, de duda, de crisis y *catharsis*: purificación de las falsas seguridades; es saber de la propia “ignorancia”. La libertad moral no capacita para otra cosa, en definitiva, que para la propia libertad; genera la *autarquía*, esa paradójica “seguridad” y “fortaleza” para poder vivir en la *inseguridad* y en el *riesgo* constante de la elección y la “conducción” del propio destino.

La metáfora paradigmática de la unidad psíquica de la vida moral sigue siendo, así, la del “mito” platónico del “carruaje alado”, unidad indisoluble de la conciencia con las fuerzas primigenias de la vida; unidad siempre en movimiento, siempre *tensa*, siempre en la alternativa de “ascenso” o de “caída”. Pues en el orden ético, ciertamente, “no hay nada que sea rigurosa-

19 *Vid supra*, cap. II: Sócrates.

mente fijo y estable".²⁰ Por eso es *libre* y por eso es propiamente *moral*.

§ 7. CRITERIOS (ONTOLÓGICOS E HISTÓRICOS) DE VALOR

Luego, *sí hay criterios de valoración*. No todo es igual, ni tampoco toda preferencia es arbitraria, externa o convencional. *El criterio fundamental es la libertad misma*. El ser (libre) del hombre sienta las bases del "bien" y del "mal"; lo cual no significa que se puedan ofrecer tablas de valor ahistóricas y uniformes, o sistemas normativos perfectamente determinados, de validez universal y necesaria; ni siquiera indica que se pueda encontrar una clave o regla de oro, rectora universal de todas las acciones concretas ("justo medio", "imperativo categórico", etc.). Si los criterios se fundan precisamente en la *libertad* y han de contener, por tanto, la determinación y la *indeterminación*, la unidad y la *pluralidad e historicidad*. No pueden ser sino grandes *cauces*, o bien, especie de "puntos cardinales" que "ubican", por así decirlo, las posibilidades de la libre acción; que orientan y distinguen cualitativamente sus "rumbos". No son sino pautas generales basadas, por una parte, en la constitución originaria del *ser-hombre* (en la propia *libertad* y en la estructura dialéctica de la *eticidad*), y por la otra, en los contenidos concretos del *devenir* de este "ser libre" y "ser ético" que posibilitan cauces concretos (determinaciones libres) para la opción y la valoración morales; éstas no se hallan huérfanas de criterios. (Existe en este sentido un cierto "destino" moral plasmado concretamente como "consenso" y "tradición", ambos "abiertos" y no cerrados). La realidad ontológico-histórica del hombre es legítima *base del valor*.

²⁰ Aristóteles, *op. cit.*, 1104a 3. Recuérdese, asimismo, que para el propio Aristóteles las virtudes éticas se fundan en las llamadas "potencias racionales", las cuales, significativamente, son justo aquellas que contienen en sí *los contrarios* ("lo racional", en este contexto, consiste en la contradicción). Son aquellas potencias que pueden actualizarse en un sentido o en otro; eso depende de la actividad misma o del hábito (de la *energeia*, del *ethos*, de la *exis*). La ética, en este sentido, se funda precisamente en la condición ontológica de la ambigüedad, de la posibilidad (y "contrariedad"). Cf. *Metafísica*, 1046a 36 y 1046b.

Hoy, ciertamente, no se pueden proponer, como antaño, criterios y valores simples, puros, absolutos, los cuales responden más bien a las concepciones *dualistas* (metafísicas o no metafísicas) del pasado. *Una nueva ontología condiciona necesariamente otras orientaciones axiológicas.* Desde una conciencia *dialéctica* de la libertad —insistimos—, no pueden pensarse valores que que supongan “anti-fisis”, excluyentes de la naturaleza, o que persigan la autonomía absoluta del espíritu, la razón o la voluntad. El ascenso o elevación de la libertad no puede darse como ruptura, o sea, sin raíces que penetren en la vida y en la realidad. (Lo que no existe ni puede existir es ese “reino de la libertad” como una liberación absoluta de la necesidad.)

Una ontología dialéctica que reconoce el *conflicto* y la *armonía*, a la vez que su carácter relativo, desautoriza ideales extremos y dualistas alcanzados en la represión, la escisión y el dominio. Funda, por el contrario, *metas y valores de integración y equilibrio dialéctico.* Funda una axiología y una ética *dialécticas.*

La *areté* del ser libre, su bien e incluso su felicidad, están ciertamente en la *afirmación cabal de la libertad.* Y esto no es posible si no se asume la mencionada condición dialéctica y relativa de ésta. Desde luego, siempre hay oposiciones y conflictos —internos y externos— entre la conciencia y la ley, entre el peso de lo dado y la necesidad de renovación, etc. Hay renunciaciones, destrucción, dolor y quiebras. En el caso de la libertad moral hay sin duda combate interior —la lucha entre el “deseo” y el “alma” de la que habla Heráclito. El *ethos* implica esfuerzo, *praxis* intensa que afirma y niega, elige y desecha; el trabajo moral es una *techné*, que como todo arte conlleva una *áskesis* que impone sacrificios y renunciaciones. Se trata, en efecto, de sobrepasar la mera naturaleza (y de sobrepasar “lo dado”, incluso como cultura), de crear el “carácter”: de *hacer-se libres.*

Pero no se puede pensar ya en victorias definitivas. La virtud es acción permanente que sólo se sostiene por sí misma, y en la medida en que se realiza. El bien es, por supuesto, relativo, nunca puro, nunca acabado; coexiste, aunque en distintos grados y modos, con lo negativo; conlleva las diversas formas de no-ser: la renuncia, la vida no vivida, los huecos, las vanidades,

la *Anánke* misma. Siempre están presentes, en efecto, el deseo y las “tentaciones”; también las fuerzas regresivas de la inercia, del poder de la destrucción y la muerte; nunca se elimina del todo la sumisión a lo dado, las dependencias a los otros, el miedo, las escisiones, los peligros del mal —de dentro y de fuera. De ahí el estado *permanente* de esfuerzo y tensión, de “empeño” inherente a la vida ética.

La lucha moral tiene que concebirse, ciertamente, de otro modo; no con propósitos de “vencer” y “derrotar”; no con metas de “pureza” y exclusiones absolutas. Por el contrario, han de encontrarse nuevas vías que respondan dialécticamente a la unidad e integridad reales. El ascenso moral ha de ser desde las bases y orígenes vitales. Es otra trascendencia que sobrepasa y a la vez penetra en la naturaleza: la altera y la recibe; no contra la vida ni contra la tierra. O más bien, *afirmando* unas fuerzas de la vida, *negando* otras. Trascendencia dentro de la inmanencia. Se hace necesario, incluso, incorporar —o al menos “escuchar”— “lo bajo”; dar cauces a la oscuridad y a lo irracional (adueñarse de algún modo de ello); encontrar otra manera de enfrentar el mal. Unidad de contrarios, en efecto, cercana a la *ética “trágica”*: apolíneo-dionisiaca, a la manera de Nietzsche.²¹ El *ethos* es adquirido también por la reconciliación interna, por la aceptación y la pacificación. Lucha y armonía, lucha y paz.²²

Pues “habitar la tierra”, “decir sí a la vida”, es tan definitorio de la *esencia* del hombre como lo es aquel deseo de inmortalidad y de absoluto, de vuelo y ascenso, que Platón adjudicaba al *eros* y a la *psyché*. Generalmente se ha perseguido la eternidad renegando de la vida terrena, o al contrario, la permanencia en ésta se pretende lograr como un simple e inmediato desplazarse sobre ella. Como si las dos “dimensiones” fuesen necesariamente excluyentes. Pero también cabe la no exclusión. Y de hecho, no se “habita” verdaderamente este mundo si no es como “humanización”, “espiritualización” y “trascendencia”.

21 *Vid supra*, cap. VII: Nietzsche.

22 *Cf.* Juliana González, *El malestar en la moral...*, ed. cit., Cap. VI, § 4, p. 246 ss., donde se habla del poder “interno” —intrapésquico— de la pulsión del *eros*.

Quizás ahora, como pocas veces, estamos realmente en condiciones de comprender y *asumir* nuestra condición *dual*, nuestra doble pertenencia a lo visible e invisible, así como de encontrar una manera más genuina de acoplar e integrar ambos horizontes, sin anular las distancias y la “polaridad” misma. Ésta no es, por lo demás, una alternativa desconocida en la historia. De distintos modos y en distintos grados, la han recorrido, cuando menos, los griegos, los renacentistas, los sabios de Oriente y de Occidente.²³

El ideal de síntesis de contrarios (aquel que Marx define en términos de “el acabado naturalismo del hombre” y “el acabado humanismo de la naturaleza”; o como “la solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género”), no es propiamente el *telos* último de la historia, sea éste su culminación “necesaria”, sea la gran utopía (posible o imposible); la “síntesis dialéctica” es, a la vez que *telos*, *arché*: principio o fundamento. La integración dialéctica necesidad-libertad es nuestro “ser” y al mismo tiempo nuestro “poder ser”, “llegar a ser”, “deber ser”.

No es, desde luego, el *telos absoluto y definitivo* que habrá de advenir como el paso (absoluto y definitivo también) “de la prehistoria a la historia”, según lo imaginó en algún momento también Marx. Reiteremos que no se trata de nada propiamente “acabado” ni, menos aún, de “la solución de la pugna”. Ésta es la verdadera cuestión. La “síntesis” es —insistimos una vez más— un estado *relativo*, siempre dinámico, que conlleva por necesidad su propio contrario; la “pugna” no se elimina o “soluciona”. La “síntesis” incorpora la “antítesis”, y ésta a su vez la síntesis. Las variantes existenciales y morales están puestas en que a veces los contrarios se “acoplan” y “armonizan” —dando lugar a la integración y a la vida misma del movimiento— y otras, predomina un mero antagonismo que redundo en escisiones, rompimientos, victorias y derrotas, o bien, en la neutralización y la parálisis. O sea, es diferencia entre modalidades

23 Ha sido, en especial, meta y valor supremo precisamente del “humanismo”.

antagónicas (en las que, no obstante, hay unidad y relación) y modalidades *armónicas*, propiamente dialécticas (“trágicas”), en las que se logra mantener sin ruptura la tensión de los contrarios e integrar dinámica y fecundamente las oposiciones.

La “armonía de contrarios” de que aquí se trata, en fin, no es tampoco la misteriosa y “alquímica” “coincidencia de los opuestos” propia de una revelación mística, o de una conversión radical y definitiva de carácter excepcional.

Lo notable —e inaceptable— es que la visión sintética se conciba únicamente en términos puros y absolutos, y que sea, por tanto, sólo objeto de experiencias extraordinarias, o bien quede reservada, si acaso, al mito y a la poesía.

Pues es precisamente en el campo de *la ética* donde los ideales de síntesis (armonía-lucha) de contrarios reclaman más intensamente, y por derecho propio, ser defendidos. La “eticidad” es ella misma —como vio Hegel— “unidad de los opuestos”.²⁴ Pero si ésta es nota de la vida ética, entonces no puede ser absoluta ni darse como algo “terminal”; es necesariamente, y por definición, un fenómeno, además de originario, siempre inestable, nunca consumado, siempre abierto, inacabable y contingente; no “necesario”, sino “libre”. Por eso también es meta permanente y es *ideal*; por eso precisamente, por ser libre, está en el orden del valor y el “deber ser”. La “armonía” es valor ético supremo.

En nada tanto como en lo ético se hace, en efecto, tan patente la integración dialéctica de los opuestos. En nada tanto como en el campo de la moralidad, resulta tan necesario comenzar a pensar sus problemas en términos, sí de lucha, conflictos y tensiones, pero no de dualismos y rupturas totales; sí de armonía y profundas conciliaciones, pero no de uniformidad e inmovilidad, ni de perfeccionismos estáticos que invalidan, por fuerza, la ética misma. Pero si esto es así, entonces ha de concluirse que *ni los caminos de la ontología ni los de la dialéctica son caminos cerrados para el presente y el futuro de la filosofía moral*. Y no se halla, en realidad, tan distante el clásico modelo de *la ética ontológica*. Sólo que ésta, ciertamente, no se puede cons-

24 *Vid supra*, cap. V.

tituir ya de manera absolutista y abstracta, sino que necesita transformar de raíz su concepción de la naturaleza humana y de los valores, orientándose precisamente hacia una integración efectiva de las fuerzas *contrarias*, y a la vez *complementarias*, de la existencia: hacia una *ética dialéctica*.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Abgrund* 171
- abismos 237, 238, 277, 281
- absoluto 20, 48, 80, 81, 89, 94, 100, 121, 128, 170, 184, 206, 226, 284, 292, 298, 304, 320
- absurdo 99, 171, 198, 199, 203, 209, 210, 214, 239, 246, 255, 265, 271, 292, 303
- acción 97-101, 105, 106, 108, 113, 115-117, 119, 122, 133, 136, 137, 139, 140, 297, 298, 300, 305, 312, 316-319
- acople de tensiones 127
- acto gratuito 106, 213
- Adán 196, 197
- adikéia* 310, 46
- Afrodita 77, 78
- aísthesis* 52, 53
- alétheia* 52, 58
- alegría 93, 103-105, 108, 109, 170, 172, 182, 183, 203, 277
- alma 14, 16, 18, 43-48, 56, 63, 64, 78, 79, 85-93, 101, 117, 118, 141, 185, 230, 233, 236-238, 240, 251, 253, 258, 266, 268-270, 277-279, 310, 319
- alteración 125-127, 130, 303
- alteridad 25, 92, 123, 125-127, 195, 223, 224, 233, 276, 303
- alternativa 9, 47, 61, 87, 88, 93, 103, 105, 108, 129, 193, 202, 221, 234, 261, 315, 317
- Althusser, Louis 146, 147
- ambigüedad 27, 31, 195, 225, 301, 306, 317
- amo y esclavo 118, 310
- amor 22, 71-74, 77, 78, 81-83, 85, 89, 90, 92, 93, 103, 114, 123, 158, 172, 216, 221, 222, 229, 239, 241, 245, 248, 250, 251, 253, 255-258, 263, 264, 267, 269, 270, 272-278, 280, 294, 298, 306
- amoralidad 183
- amor fati* 182, 306
- Anánke* 18, 308, 320
- Anaximandro 44, 126
- andreia* 60, 63
- angustia 13, 21, 23, 190-193, 196-198, 200-204, 206, 209, 214, 239, 253, 266, 268, 284, 285, 287, 305, 317
- aniquilación 209, 211, 223
- ánthropos* 71, 77
- anti-fisis 211 319
- antihumanismo 144, 146, 147, 149, 160
- aparición 53, 60, 150, 168-170, 172, 174, 175, 200

- ápeiron* 44
 Apolo 167-170, 173-175, 179, 181
aporía 12, 21, 121, 154, 223-225, 247, 298
arché 16, 22, 28, 39, 44, 45, 53, 62, 78, 84, 85, 87, 88, 297, 298, 319, 321
 Aristófanes 73, 80
 Aristóteles 7-9, 32, 40, 45, 49, 59, 178, 298, 302, 303, 310, 316, 317
 armonía 10, 48-50, 72, 79, 82, 87, 93, 120, 121, 124, 126-132, 143, 144, 154, 157, 175, 223, 248, 249, 302, 304, 311, 319, 320, 322
 arte 36, 46, 61, 66, 68, 72, 79, 83, 107, 165, 167, 170, 173-175, 178, 179, 181, 184, 230, 231, 284, 288, 316, 319
áskesis 68, 319
Aufheben 124, 154
 auriga 87, 92
autárkeia 67, 68, 84
 autarquía 23, 65, 67, 85
 autenticidad 13, 17, 22, 23, 62, 64, 65, 67, 139, 156, 190, 192-196, 202, 209, 226, 230, 242, 252, 255, 264, 284, 305, 309, 317
 autoconciencia 31, 33, 41-43, 56, 59, 60, 62, 67, 112, 119, 120, 133, 137, 182, 306
 autodominio 64, 65, 67, 85
autokíneton 89
 auto-movimiento 60, 85, 88
 autonomía 7, 11, 13, 23, 112, 132, 157, 158, 199, 261, 306, 309, 314, 319
autós 53, 195, 196
áuzesis 44, 45
 banalidad 189, 190, 193-196, 201, 202, 266
 Beauvoir, Simone de 217
 Belleza 81, 82, 89, 90, 114, 168, 169, 175, 179, 211, 238, 276
 Berdiaeff, Nikolai 237, 238
 Bien 47-49, 50, 56, 63, 66-70, 93, 104, 109, 115, 118, 153, 166, 167, 172, 176, 183, 193, 203, 215, 216, 237, 238, 245, 246, 251, 252, 259, 261-263, 265-267, 268, 270, 275-278, 297, 291, 299, 307, 310, 311, 314, 318, 319
 biológico 14
 Brod, Max 284, 291, 294
 Brun, Jean 41, 44, 45
 Buda 240
 búsqueda 42-44, 58, 59, 63, 76, 94, 317
 Bywater, Ingram 41, 42
 caída 87, 88, 130, 190, 194, 197, 219
 "caída" 317
 Camps, Victoria 12, 35, 39
 Camus, Albert 16, 252, 257, 269, 270, 283
 capitalismo 149, 151, 152
 castigo 268, 270

- categorías de valor 32
causa sui 101, 212, 316
 causalidad 10, 11, 19, 101, 102, 109, 131, 209, 223
 cientificismo 258
 círculo 221-223, 260, 271, 272
cogito 217, 218, 224
 Cohan, Oscar 99
 comunicación 14, 22, 30, 52, 65, 75, 148, 189, 193, 194, 196, 204, 224, 227, 253, 305
 comunidad 14, 22, 52, 53, 56, 72, 74, 119, 123, 125, 138, 139, 143, 155, 187-189, 191-195, 199, 206, 223, 253, 258, 287, 304, 305
 comunismo 143, 144, 152, 155, 162
conatus 103, 104, 105-107, 109, 311
 conciencia 67, 111-113, 116-119, 136, 140, 141, 143, 147, 148, 176, 178, 182, 214, 216, 217, 223, 231, 232, 236, 242, 246, 251, 257, 261, 263, 265-268, 280, 305, 306, 314, 315, 317, 319; c. moral 92, 192, 193, 268, 289, 314, 317; c. social 22, 154
 concreción 198, 199, 206, 207, 230, 313
 condición ética 13, 16, 17, 22, 27, 29, 30, 34, 45, 47, 50, 70, 77, 93, 105, 132,
 condición fáustica 49
 conflicto 223, 227, 301, 302, 304, 307, 309, 315, 319, 322
 contingencia 21, 105, 129, 162, 209, 212, 226, 299, 301
 contradicción 53, 73, 76, 120, 125, 127, 129, 132, 232, 262, 269, 271, 280, 303, 304, 315, 317
 contradicciones 20, 30, 78, 94, 103, 129, 131, 150, 168, 230, 232, 233, 237, 239, 281, 300, 301
 contrapartida 101
 contrarios 19, 48, 71, 86, 87, 93, 120, 121, 124, 126, 127, 129, 131, 132, 141, 158, 171, 183, 206, 210, 223, 239, 302, 304, 309, 317, 320-322
 corporeidad 79, 82, 88, 100, 143, 299
 cosificación 137, 218, 220-222, 284
 crimen 234, 245, 251, 254, 257, 261, 268, 272, 273
 crisis 34, 176, 230, 254, 289, 294, 298, 317
 cristianismo 111, 114, 264, 278
 criterio 16, 32, 154, 252, 297, 307, 318, 319
 crítica 256
 crueldad 173, 242, 244, 246, 248, 259, 262, 267, 269, 273
 cualificable 262
 cualitativo 231
 cuerpo 18, 23, 72, 78, 79, 81, 87, 88, 90, 92, 109, 115, 142, 148, 210, 212, 224, 287, 288, 290, 304, 315
 culpa 246, 247, 249, 268, 271

- culpabilidad 236, 247, 270, 272, 273, 286, 294
- cura 193, 194, 200
- daímon* 51, 66, 67, 77, 176, 178, 184
- Dante 237
- decisión 61, 163, 205, 214, 215, 222, 305
- Delfos 58, 179
- demiurgo 81
- demoníaco 223, 237, 240, 255 310
- Descartes, Renato 97, 100
- desenmascaramiento 17, 117
- deseo 47, 48, 49, 73, 74, 75, 87, 88, 89, 91-93, 104-107, 178, 216, 234-236, 240, 243, 244, 268, 270, 277, 287, 307, 316, 319, 320
- desgarramiento 120, 124, 125, 131, 156, 206, 233, 239, 301
- desmistificación 17, 34
- destino 15, 28, 51, 56, 65, 66, 89, 184, 191, 202, 215, 242, 249, 304, 306, 312, 314, 317, 318
- determinación 197, 204, 205
- determinismo 9, 15, 19, 20, 102, 103, 106, 108, 157, 261, 285, 305, 309, 314, 315; d. económico 148, 313, 316; d. psicológico 315
- deuda 193
- devenir 49, 61, 75, 94, 95, 115, 121, 123-128, 130, 154, 161, 206, 232, 233, 301, 302, 311, 318
- dialéctica 8, 21, 25, 26, 47, 48, 53, 74, 76, 80, 81, 83, 84, 86, 93, 114, 116, 118, 120, 121, 123-127, 129-131, 133, 137, 140, 144, 146, 154-157, 165, 172, 174, 175, 183, 185, 206, 207, 223, 226, 234, 235, 271, 302-305, 308, 309, 318, 319, 321, 322
- dicotomía 113, 210, 220
- Diels-Kranz 42
- dignidad humana 15, 19, 20, 22, 35, 199, 267, 275, 308, 309
- dikéia* 46
- Dionisos 165, 167-171, 173-176, 178
- Dios 15, 16, 100, 113, 210, 217, 229, 236, 237, 239, 241, 246-248, 250-254, 256, 258, 259, 262, 263, 268, 275-278, 283, 292, 293
- dios 48, 58, 67, 77, 90, 92, 93, 168, 174, 176, 178, 179
- dios-artista 167
- Diótima 73, 81
- discontinuidad 94, 147, 152, 155, 159, 198, 305
- divino 51
- docta ignorantia* 62, 63, 69, 70, 76, 178, 280
- Dostoyevski, Fedor 8, 16, 229-281, 283, 285
- dora* 59, 60
- dualidad 20, 87, 89, 92, 118, 232, 233, 235, 237, 245, 304

- dualismo 12-14, 20, 23, 25, 78, 100, 113-115, 120, 154, 166, 206, 223, 225, 304, 315, 322
- duda 34, 83, 154, 203, 234, 239, 261, 280, 317
- Eckhart, Meister 34
- económico 135, 145, 262; e-social 14
- economicismo 144, 146, 149
- Eggers Lan, Conrado 82
- egoísmo 139, 144, 150, 199
- el otro 194
- “ello” 235
- enajenación 46, 64, 117, 135-137, 139, 146, 149, 150-152, 154, 156-160, 162, 187, 223, 256, 290, 317
- enemigo 219, 222-224
- en-sí 209-212, 217, 219, 220
- entusiasmo* 83, 85, 178
- Epimeteo 46
- episteme* 40, 59, 60
- epithymía* 87
- érgon* 297
- eros* 62, 302, 303, 315, 316, 320
- escisión 114, 154, 178, 187, 233, 305, 309, 319, 320
- esclavo 215, 218
- esencia 25, 71, 73, 75, 80, 85, 88-90, 104, 107, 116, 119, 128, 135, 137, 140-146, 148-154, 156-162, 298, 300, 303, 308-310, 320, 321
- especulación 161, 206, 207
- esperanza 16, 22, 33, 34, 70, 103, 108, 109, 130, 294, 294
- Estado 119, 120, 123, 132
- estructura 127, 131, 148, 157, 287, 300, 310, 312, 318; e. dialéctica 7, 143
- eternidad 200, 201
- ethos* 22, 45, 51, 52, 56, 58, 59, 65-67, 71, 77, 78, 82-85, 133, 178, 184, 305, 312, 317, 319, 320
- ética trágica 165, 177, 181-184, 320
- eticidad 22, 24-27, 29, 30, 31, 44, 45, 56, 70, 79, 87, 88 111, 116, 118-120, 125, 129, 131-133, 143, 162, 183, 206, 207, 299, 302, 306, 318, 322
- eudaimonía* 23, 172, 297
- Eurípides 177
- exclusión 10, 49, 140, 167, 302, 309, 320
- existencialismo 12, 14, 21, 101, 199, 206
- Fausto 204, 205
- fe 35, 204, 205, 229, 239, 253, 256, 263-265, 274, 277-281, 305; f. existencial 204, 206
- felicidad 12, 23, 66, 67, 118, 133, 170, 172, 184, 297, 311, 319
- fenómeno 120, 126, 137, 149, 168, 169, 181
- fenomenología 21, 54, 206
- Feuerbach, Ludwig 137, 161
- Fichte, Johann G. 111, 161

- filosofía moral 7, 10, 21, 30, 31, 33, 35, 40, 230, 305, 322
 formalismo 11, 12, 14, 113, 178
 Fraenkel, Herman 46
 Freeman, Kathleen 44
 Freud, Sigmund 15, 45, 104, 117, 235, 245, 270, 285, 288, 289, 315
 futuro 30, 79, 122, 124, 129, 156, 157, 198, 205, 210, 304

 Gaos, José 39, 41, 42, 99, 188
 Gentile, Giovanni 99
 Gide, André 205, 213
 Gómez Robledo, Antonio 58
 González, Juliana 15, 29, 45, 104, 135, 144, 161, 182, 206, 233, 245, 253, 320
 gratuidad 209, 227
Grund 171
 Guerra, Ricardo 111

Harmonía 47, 48, 127, 302, 309
 Hartmann, Nicolai 8, 14
 Hegel, G. W. Friedrich 5, 111-133, 136, 137, 143, 154, 157, 206, 223, 233, 299, 301, 302, 308, 322
 Heidegger, Martin 13, 51, 52, 167, 171, 187-207, 209, 239, 265, 266, 299
 Heráclito 7, 25, 39-56, 58, 60, 67, 68, 85, 126, 127, 176, 177, 184, 302, 303, 319
 hermenéutica 25, 57, 213
 héroe trágico 175, 184
 historia 29-31, 44, 108, 120, 121, 123, 130, 135, 136, 141-143, 146, 148, 151-159, 162, 163, 176, 304, 305, 309, 312, 315, 321; h. de la ética 8, 30
 historicidad 298, 305, 318
homo hominis homo 110
homo hominis lupus 109
 Hülsz, Enrique 42, 83
 humanismo 37, 45, 142-144, 146, 147, 149, 151, 152, 154, 156, 158-163, 308, 321
 humanización 135, 154, 158, 298, 308, 320
 Husserl, Edmund 299
hybris 28, 46, 47, 91, 92, 179, 310
 Hyppolite, Jean 112, 117

 Idea 76, 81, 86-89, 125, 177, 291, 303
 ideología 33, 139, 160-163
 ignorancia 15, 59, 60, 62-64, 66, 68, 76, 95, 178, 283, 317
 igualdad 74, 118
 imaginación 12, 35, 305
 incomunicación 74, 291, 309
 inconsciente 14, 15, 66, 182
 indeterminación 9, 10, 12, 56, 101, 109, 129, 197, 198, 200-202
 indiferencia 254, 268, 272
 individuación 187-189, 192, 228
 individualidad 17, 61, 189-195, 199, 206, 293, 304, 309
 infraestructural 145

- inhumanidad 283, 292, 293, 308
 injusticia 292
 inmanencia 7, 19, 70, 23, 128, 320
 inmortalidad 44, 80, 85, 229, 239, 251-253, 256, 278, 320
 inocencia 183, 196
 Inquisidor 259, 260, 262-264, 266-269, 272
 instinto 107, 168, 176, 182, 315
 integración 21, 138, 182, 319, 321-323
 integridad 78, 142, 320
 interioridad 13, 43, 56, 59-61, 79, 85, 111, 113, 114, 117-119, 129, 268, 307, 312, 317
 interpretación 25, 57, 177, 183
 irracionalidad 34, 84, 85, 94, 98, 102, 109, 168, 170, 199, 246, 280, 287, 300
- Jaeger, Werner 39, 41, 42, 44
 Jenofonte 58, 62, 64
 Justicia 28, 46, 65, 67, 127, 248, 256-258, 262, 269, 271, 275, 289, 290, 292, 293, 310
- Kafka, Franz 8, 269, 283-295
 kaskiano 284, 287-290, 292-294
 Kant, Emmanuel 7, 8, 11-13, 35, 101, 102, 111, 113-115, 161
kátharsis 62
 Kierkegaard, Sören 13, 21, 47, 193, 196, 197, 199-201, 204, 206, 265, 301
- Kirk-Raven 48
 Kosík, Karel 125, 206
- ley 55, 115, 119, 199, 214, 215, 289, 290, 292-294, 307, 319
 literatura 8, 36, 230, 231, 233, 252, 259, 283, 291
 locura 117, 273, 276, 277, 287, 313, 84, 90, 93, 93, 93, 83
logos 109, 126, 225, 305, 317, 36, 41, 43, 44, 46, 48, 52, 53, 55, 60, 64, 71, 73, 82, 83, 84, 85, 86
 lucha 107, 124, 126, 127, 128, 130, 133, 157, 302, 304, 309, 314, 319, 320, 322, 47, 48, 56, 69, 87, 91
- Lledó, Emilio 37
- Magalhães-Vilhena, V. de 58
maiéutica 178, 62
- mal 29, 47, 48, 63, 64, 66, 67, 87, 104, 109, 117, 153, 166, 167, 172, 176, 183, 193, 203, 215, 237, 238, 240-242, 244-249, 251, 252, 254, 256, 257, 259, 261, 262, 265, 267, 269, 270, 272, 273, 275-279, 307, 310, 318, 320
- mala fe 215, 216, 219, 225, 310
 manía 84, 85, 93
 maniqueísmo 154, 184
 Marcuse, Herbert 289
 Martínez Contreras, Jorge 226
 Marx, Karl 135-163, 321
 masoquismo 222
 memoria 24, 79, 88, 305

- metafísica 12, 53, 70, 76, 80, 94, 97, 98, 141, 161, 166-168, 177, 182, 183, 298, 312
- metáfora 225, 287, 317
- metretiké téchne* 61
- mirada 218, 219, 221
- mito 36, 46, 49, 73, 80, 83, 86, 89, 91, 175, 287, 288, 317, 322
- Mitsein* 223
- Mondolfo, Rodolfo 46, 48
- monismo 100, 109, 142
- monismos 20
- moral 166, 167, 176, 180
- morales 25-27, 29, 30, 77, 180, 187, 306
- moralidad 25, 26, 31, 35, 40, 89, 111-113, 115, 116, 119, 176, 177, 183, 184, 306, 315, 316, 322
- moralismo 17, 117
- Moralität* 111, 119
- movimiento 33, 44, 63, 75, 105, 116, 125, 128, 303, 316, 317, 321 76, 82, 86, 87, 89, 93
- muerte 16, 63, 68, 69, 75, 78, 104-106, 172, 190-193, 195, 200-203, 206, 240, 242, 253, 255, 257, 264, 265, 271, 275, 287, 288, 290, 292, 307, 320
- Muguerza, Javier 34
- música 127, 170, 177, 181
- Nada 13, 14, 115, 121, 206, 209-212, 215, 216, 227, 253, 301-303
- Naturaleza 10-12, 99, 101, 105, 166, 209, 223, 226, 310
- naturaleza humana 250, 253
- necesidad 10, 11, 19, -51, 66, 105, 107, 121, 122, 128, 129, 138, 140, 143, 145, 148, 150-152, 162, 173, 198, 206, 209, 220, 226, 227, 251, 260, 261, 264, 272, 304, 309, 311, 319, 321; n. histórica 15, 122, 146, 150, 152
- necesidades 139, 148
- negatividades 225, 227, 228
- negativo 308
- Nicol, Eduardo 19, 27, 29, 49, 54, 57, 72, 74, 82, 125, 127, 161, 203, 204, 302, 312
- Nietzsche, Friedrich 16, 22, 23, 50, 117, 165-185, 229, 250, 299, 320
- nihilidad 109, 304
- nihilismo 16, 168, 171
- “no” 183, 184, 307
- no-indiferencia 27
- nomos* 56
- normas 26, 119
- no-ser 13, 49, 50, 74, 75, 77, 94, 125, 126, 130, 162, 197, 198, 200, 203, 210, 213, 301-304, 307, 310, 311, 319
- nous* 53, 60, 87
- objeto 216-221
- oi polloi* 52, 53
- ontología 8, 12, 13, 21, 22, 51, 55, 56, 76, 94, 98, 120, 151,

- 160-162, 299, 300-303, 307, 311, 319, 322
- opción 89, 122, 183, 301, 305, 306, 318
- oposición 49, 86, 113, 114, 118, 121, 224, 225, 232, 238, 260, 264, 267, 269, 302, 304, 319, 322
- Orden 290, 293
- ordine geometrico* 100, 102
- Orestes 211, 215
- Otro (el) 113, 117, 193, 195, 196, 216, 223, 283, 284, 288
- Ovidio 60
- paideia* 78, 84
- Pan 93
- panteísmo 100
- para-otro 283
- para-sí 210-214, 216, 220, 224
- Parménides 53, 85, 301, 302
- parricidio 85, 125, 126, 234, 242, 270, 271, 277, 279
- pasado 24, 25, 30, 79, 122, 124, 129, 130, 156, 157, 159, 210, 212, 213, 224, 279, 299, 304, 305, 319
- pasión 35, 66, 85, 87-93, 97, 98, 100, 103-106, 108, 115, 148, 185, 209, 222, 310
- pathos* 60, 85, 178, 225, 231
- paz 124, 133, 302, 304, 309, 320, 49, 69
- pecado 196, 199, 200
- perdón 118, 123, 241, 244, 247, 248, 267, 269, 272, 275, 278-280
- Pereda, Carlos 49
- Pereyra, Carlos 135, 312
- Pérez Ransanz, Ana Rosa 269
- perfección 101, 103-105, 108, 112, 123, 152, 168, 248, 277, 278, 294, 297, 298
- perfeccionismos 322
- persona 17, 61, 78, 79, 147
- pesimismo 109, 168, 171, 172
- philía* 65, 72, 76, 81, 83, 94, 178, 306
- phrónesis* 52, 60, 63, 178
- physis* 42, 44, 53, 56, 59, 73, 76
- Píndaro 298
- placer 23, 79, 103, 169, 172, 175; p.-displacer 27
- Platón 22, 32, 40, 44, 46, 57, 59-61, 63, 64, 67, 69-71, 71-95, 125, 177, 229, 274, 293, 298, 302, 303, 316, 320
- pluralidad 25, 26, 126, 170, 180, 318
- poder 58, 64, 73, 287, 310; p.-ser 307
- poíesis* 68
- polémica 223
- Pólemos* 47, 49, 127, 302, 309
- polis* 53, 71, 82
- política 300, 311, 32, 72, 94
- porvenir 213
- posibilidad 9, 21, 61, 107, 109, 129, 131, 139, 158, 162, 190-192, 194, 197, 198, 200-206,

- 212, 301, 304, 306, 313, 316, 317
- posmodernidad 169
- potencia 86, 107, 140, 162, 181, 303, 317
- praxis* 31, 33, 60, 145, 160, 162, 163
- principio 32, 39, 55, 67, 76, 86, 121, 123, 125, 168, 169, 176, 284, 321
- principium individuationis* 170
- producción económica 137, 145, 146
- progreso 29, 121, 122, 128, 130, 152
- prohibición 197
- Prometeo 46
- Protágoras 46
- proteico 37
- Proteo 204
- proyecto 61, 79, 156, 213, 214, 216, 222, 224, 226, 304, 305
- prudentia* 61
- psicoanálisis 213, 235, 270, 315
- psicología 197
- psyché* 43, 47, 76, 85, 89, 320
- pulsión 320, 315
- racionalidad 12, 30, 35, 43, 54, 83, 97, 100, 102, 104, 106, 109, 120, 121, 126, 130, 154, 163, 168, 293, 314
- racionalismo 99, 100, 102, 109, 130, 178
- Rafael 174
- razón 11, 12, 33, 34, 35, 43, 52, 57, 87, 92, 98, 99, 102, 105, 106, 108, 115, 141, 168, 176, 286, 292, 294, 319
- reciprocidad 91, 92
- relatividad 7, 48-50, 53, 55, 56, 77, 94, 157, 176, 180, 299, 302, 303, 305
- religiosidad 70
- renuncia 47, 49, 305, 319
- representación 168, 169, 175, 291
- represión 310, 314, 319
- respeto 92
- Ricoeur, Paul 295
- Ripalda, José María 111
- Robin, Leon 72, 94
- Roces, Wenceslao 111, 135, 140
- Rodríguez Bachiller Ángel, 99
- sabiduría 24, 29, 35, 37, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 84, 93, 95, 98, 106, 171, 182, 230, 280
- sadismo 222
- Sagols, Lizbeth 172
- Salmerón, Fernando 115
- San Agustín 66
- Sánchez Vázquez, Adolfo 135-137, 139, 141, 143, 147-151, 153, 155, 159, 160, 162
- santidad 13, 182, 291
- sapiencia 58
- Sartre, Jean Paul 8, 11-13, 101, 132, 187, 209-228, 229, 252, 257, 265, 283, 284, 287, 299-301, 304, 308

- Savater, Fernando 109, 184
 Schaff, Adam 144
 Scheler, Max 8, 14
 Schelling, Friedrich W. J. 161
 Schopenhauer, Arthur 8, 168, 170, 171
 segunda naturaleza 22, 27, 45, 66, 178, 305
 sentido 239, 244, 250, 251, 252, 254, 255, 265, 269, 275, 278, 279
 ser ahí 188-192, 194, 201, 202
 ser-con 187, 192, 193, 195, 196, 201, 223
 ser del trabajo 136
 ser deudor 193, 194
 ser en el mundo 188, 191
 ser-en-sí 13, 76, 209-211, 215, 216, 219, 220, 226, 304
 ser en-sí-para-sí 216
 ser erótico 74, 303, 303
 ser genérico 138, 139, 142, 148, 155, 161
 ser-hombre 44, 299, 307
 ser-libre 206, 300, 308
 ser lo que es 116, 132, 156, 298, 301
 ser-para-otro 219, 220
 ser-para-sí 13, 209, 210, 211, 220, 304
 ser social 74, 141
 sexualidad 79, 80, 82, 93
 "sí" 118, 168, 183, 184, 307, 311
 Sileno 171, 174
 símbolo 74, 287, 293, 295
 sí mismo 189, 190, 196
 sinsentido 109, 168, 253, 284, 292, 293
 situación 211, 212, 224, 228, 312, 313
Sittlichkeit 119
 Sócrates 28, 36, 40, 45, 49, 57-70, 72, 73, 76, 79, 84, 165, 167, 176-181, 184
 sofistas 58
 soledad 209, 211, 215, 223-225, 227, 228, 253, 257, 258, 264-266, 280, 284, 287, 288, 290, 293, 304, 305, 309, 317
 solidaridad 222, 224, 294
 solipsismo 224
sophía 76, 83, 94, 178
sophrosyne 64, 84, 85, 91, 93, 178
Sorge 193
 Spinoza, Baruj 9, 11, 23, 97-110, 132, 198, 199, 311
 subjetividad 111-113, 116, 139, 182, 187, 193, 217, 221, 222
 subjetivismo 52
 sueño 168, 169, 180, 287
 sujeto 49, 115, 210, 212, 213, 217, 218, 220, 221, 224
 superación 116, 121, 130, 155, 250, 271, 279
 super-yó 288
 supraestructura 157
symbolon 303
 Szankay, Z. 111
téchne 68

- teleología 128
telos 33, 121, 132, 157, 297, 321
 temporalidad 21, 31, 100, 129, 130, 188, 198, 200, 201, 203, 206, 207, 301, 305
 tensión 27, 47, 93, 127, 131, 132, 184, 246, 320, 322
 “tentaciones” 259, 320
 Teoría 31
 Terror 211
theoría 54, 56, 60, 317
thymós 47, 87
 Tierra 88, 94, 128, 211, 241, 242, 244, 245-247, 250, 255, 259, 260, 262, 266, 269, 272, 276, 277, 279, 320
 tolerancia 49, 180, 315
 totalitarismos 131
 trabajo 107, 116, 132, 136-140, 145, 148, 151, 154, 158, 159, 162, 163, 274, 319
 tradición 24, 29, 30, 159, 161, 177, 305, 318
 tragedia 165-167, 170-172, 175, 177, 184
 trascendencia 18, 22, 70, 88, 283, 315, 320
 Trías, Eugenio 123
 tristeza 103, 104, 106, 108, 287
 Uno 171, 174, 175, 182, 189, 190, 194, 196, 266
 utopía 124, 130, 132, 321
 Vargas, Gabriel 135
 Vázquez, Eduardo 111
 veracidad 182, 315
 verdad 36, 52, 58, 60-62, 64, 103, 128, 150, 168, 169, 171, 172, 174, 178, 180, 182, 230, 240-242, 248, 250, 287
 vida 15, 22, 70, 88, 104-106, 165, 167, 172, 176, 179, 182, 190, 195, 196, 200, 203, 204, 206, 229-231, 238-242, 244, 246, 249-256, 261, 264, 267, 269, 272, 275-279, 281, 284, 287, 288, 290-292, 294, 307, 309, 310, 314, 315, 317, 319, 320
 Villoro, Luis 160
 violencia 91, 92, 123, 152, 242, 271, 310
 vivencia 21, 285
 vocación 190
 voluntad de bien 66
 voluntad de poder 167
 Xirau, Joaquín 39
 Xirau, Ramón 229
 yo 17, 119, 139, 187-189, 223, 233-236, 266, 273, 285, 289
 “yoidad” 182
zétesis 42, 58, 178
 Zeus 46, 80
 Ziri6n, Antonio 269
 Zubiri, Xavier 201

ÍNDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR	7
INTRODUCCIÓN	
I. Los problemas de la libertad	9
§ 1. Libertad e indeterminación	9
<i>Ética y libertad: problemas. La "pureza" de la libertad: Kant. La "nada" de la libertad: Sartre.</i>	
§ 2. Determinismo y libertad	14
<i>Crisis contemporánea de la libertad y de la condición ética del hombre.</i>	
II. Libertad dialéctica	19
§ 3. La inmanencia de la libertad y la dignidad	19
<i>Dialéctica necesidad-libertad. Ontología, existencialismo y dialéctica. Libertad y comunidad. Ethos y Eros. Ética inmanente.</i>	
§ 4. La presencia del pasado	24
<i>La interpretación histórica. Implicación recíproca del pasado y el presente.</i>	
§ 5. Las morales y la eticidad	25
<i>Historicidad y pluralidad inherente a las morales y unidad de la eticidad. La condición ética y la condición humana. Notas de la eticidad. Continuidad histórica de las morales y conciencia filosófica de la eticidad.</i>	
§ 6. Teoría y praxis éticas; razón y esperanza	31
<i>Ética teórica y moral filosófica. Crítica ética y ética crítica. Los límites de la razón ética. Ética y humanismo.</i>	

CAPÍTULO I

LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA: HERÁCLITO	39
§ 1. Orígenes y fundamentos	39
§ 2. La auto-conciencia y la búsqueda de sí	41
<i>Los "límites" del alma. La "profundidad" y el "auto-crecimiento" de su logos. El alma y "el deseo". Ética y dialéctica. Ethos y daímon.</i>	
§ 3. Ética y ontología	51
<i>Los "despiertos" y los "dormidos".</i>	

CAPÍTULO II

LA ÉTICA COMO FORMA DE VIDA: SÓCRATES	57
§ 1. El vivir filosofando	57
<i>La verdad del hombre y la phrónesis socrática: razón vital y vida racional. El "qué es" y el "para qué es". La docta ignorantia: búsqueda, kátharsis y maiéutica.</i>	
§ 2. La docta ignorantia y la muerte	63
<i>El saber ético de la vida. Libertad y comunidad. La vida dialógica. El daímon socrático. Destino y libertad. Autarquía y felicidad.</i>	
§ 3. La suficiencia de la vida ética	68

CAPÍTULO III

EROS Y ETHOS: PLATÓN	71
A: El Banquete	71
§ 1. Eros, fundamento de la polis, el logos y el ethos	71
§ 2. Eros ontológico	73
<i>Eros dialéctico ("Poros" y "Penia"). El ser "simbólico".</i>	
§ 3. Eros ético	77
<i>"Buen" y "mal" amor. El amor inter-personal. Amor e in-mortalidad.</i>	

§ 4. Eros y metafísica	80
<i>La Idea del Bien y de la Belleza. El ser relativo y el ser absoluto.</i>	
B: Fedro	82
§ 1. Unidad del pensamiento, la vida y el “estilo”	82
<i>El lugar “terrestre”.</i>	
§ 2. Eros y “locura”. El “en-thusiasmo” erótico	83
§ 3. Eros y psyché	85
<i>La in-mortalidad como auto-movimiento eterno del alma. El mito del “cochero”. Unidad dialéctica del psiquismo y de la condición ética. Automovimiento y libertad.</i>	
§ 4. El privilegio de la Belleza: su “visibilidad”	89
<i>Amor y belleza.</i>	
§ 5. La belleza encarnada y el conflicto erótico	91
<i>Eros como violencia o respeto. La reciprocidad del amor. El ethos del eros. Ethos y pathos.</i>	
§ 6. Eros como “síntesis de contrarios”	93
<i>Eros y el dios Pan.</i>	

CAPÍTULO IV

ÉTICA, NATURALEZA Y LIBERTAD: SPINOZA	97
§ 1. La racionalidad de la acción y de la pasión	97
<i>Ética y naturaleza. Ética y metafísica.</i>	
§ 2. La invalidación del “imperio” de la libertad	99
<i>Racionalidad y panteísmo. Racionalidad, causalidad y determinismo.</i>	
§ 3. Ética y libertad: la alternativa entre “buena” o “mala” pasión	103
<i>Imperfección, contingencia y libertad.</i>	
§ 4. Ética y libertad: la alternativa entre “acciones” o “pasiones”	109
<i>Acción y libertad. La libertad necesaria y la necesidad libre.</i>	

CAPÍTULO V

DIALÉCTICA Y ETICIDAD: HEGEL	111
§ 1. Moralidad e interioridad	111
<i>El desgarramiento de la subjetividad. Crítica hegeliana a las oposiciones kantianas.</i>	
§ 2. La síntesis de la eticidad	116
<i>La liga esencial entre ética y dialéctica.</i>	
§ 3. Dificultades de la dialéctica hegeliana	120
<i>Los principios especulativos del Devenir: el Ser puro y la Nada pura. La "necesidad histórica" y "el Estado absoluto": parálisis de la ética. El "historicismo" de la dialéctica hegeliana. La "sucesión": "conflicto" sin "armonía", "armonía" sin "conflicto".</i>	
§ 4. Hacia una dialéctica concreta	125
<i>La dialéctica platónica de El sofista. La dialéctica heracliteana. "Dialéctica de la dialéctica": armonía-lucha simultáneas. Diacronía y sincronía dialécticas. La armonía-lucha de contrarios, fundamento de la ética y a la vez meta (telos) moral. Pervivencia de Hegel. Esencia "sintética" de la eticidad.</i>	

CAPÍTULO VI

HUMANISMO, ONTOLOGÍA Y LIBERTAD: MARX	135
§ 1. La esencia humana y la enajenación de la esencia	135
<i>El ser del trabajo y el trabajo enajenado. El ser libre y la enajenación de la libertad. La esencia dialéctica en Marx. "Comunismo" y síntesis dialéctica. Comunismo y humanismo.</i>	
§ 2. "Humanismo" y "antihumanismo"	144
<i>El "hombre" en la economía. La economía sin "hombre". Diversos sentidos de la relación "hombre-economía". El "hombre abstracto": "hombre económico".</i>	

	341
§ 3. El problema ontológico e histórico de “la esencia enajenada”	150
<i>La “necesidad histórica”. Humanismo: implicación recíproca de necesidad y libertad.</i>	
§ 4. El problema de la “prehistoria” y la “historia” de la libertad	152
<i>Esencia enajenada y esencia recuperada. La continuidad dialéctica de la historia; ni brechas ni “salto” a la libertad. Relatividad del proceso.</i>	
§ 5. Relatividad de la libertad	157
<i>La libertad ontológica, fundamento de la libertad histórica. Formación de la esencia humana en la historia. Humanismo e ideología. Humanismo teórico y ontología del hombre.</i>	
 CAPÍTULO VII	
ÉTICA Y TRAGEDIA: NIETZSCHE	165
§ 1. Antítesis ética y tragedia	166
<i>Metafísica y estética. La categoría de “vida”. Apolo y Dioniso. La reivindicación de lo apolíneo. La reivindicación de lo dionisiaco. La síntesis trágica. La muerte de la tragedia y Sócrates.</i>	
§ 2. La posibilidad de una “ética trágica”	176
<i>La doble posibilidad para la ética. Ética apolínea. Sócrates y Apolo. Ética trágica. “Sócrates músico”.</i>	
 CAPÍTULO VIII	
LIBERTAD, ANGUSTIA Y SER-PARA-LA MUERTE: HEIDEGGER	187
§ 1. El problema ontológico y ético de la comunicación	187
<i>Insuficiencia de las categorías heideggerianas de “ser-en” (el mundo) y “ser-con” (los otros). Exclusión del “yo mismo” (autós) y el “ser-relativamente-a los otros”. Autenticidad; angustia ante la muerte; solipsismo. Comunidad y comunicación; banalidad e inautenticidad.</i>	

§ 2. Moralidad y muerte	193
<i>Moralidad, "cura" y "deuda". Aporías éticas de la concepción heideggeriana.</i>	
§ 3. Ética y comunicación	194
<i>Necesidad de recuperar la implicación dialéctica del "yo mismo" y "con los otros".</i>	
§ 4. Libertad, in-determinación y angustia	196
<i>Kierkegaard: libertad y angustia. Heidegger: libertad-para-la muerte. Indeterminación, muerte y nada.</i>	
§ 5. Implicación dialéctica de la muerte y la vida	202
<i>Angustia (indeterminación) y fe (determinación). Dialéctica de la libertad: apertura y cierre (elección) de posibles. La libertad dialéctica, fundamento de la eticidad.</i>	

CAPÍTULO IX

CAMINOS Y APORÍAS DE LA LIBERTAD: SARTRE	209
§ 1. Angustia y soledad de la libertad	209
<i>El dualismo ontológico del "ser y la "nada". Libertad in-causada y anti-physis. El ser del "proyecto". Absoluta soledad del acto libre. Mala fe, papel teatral y pasión inútil. Libertad por la libertad misma.</i>	
§ 2. Dualismo e in-comunicación interhumana: el círculo sujeto-objeto	217
<i>El otro, enemigo originario. La esencia en "el conflicto".</i>	
§ 3. Los caminos cerrados: aporías de la libertad	224
<i>El abandono sartreano de la ontología existencial.</i>	
§ 4. Crítica interna a los supuestos ontológicos y fenomenológicos del existencialismo	225
<i>Cuestionamiento del dualismo, del carácter absoluto de la libertad y del supuesto de la incomunicación ontológica. Validez e invalidez de los análisis sartreanos de la libertad y de las relaciones interhumanas.</i>	

CAPÍTULO X

EL DILEMA DEL MAL Y LA LIBERTAD:

DOSTOYEVSKI

229

LOS HERMANOS KARAMASOV

§ 1. Ética y literatura

229

El pathos moral de Dostoyevski: las ideas vivas; nostalgia y profecía.

§ 2. Lo "dostoyevskiano" y la contradicción

232

La dualidad del alma. Uniones y separaciones. Los dos abismos "karamasovescos". La belleza: "madona" y "Sodoma". El zarandeo entre la duda y la fe.

§ 3. El hombre y el mal

240

La bondad de la naturaleza. Descomposición moral y "parricidio". El sinsentido de la crueldad. Contra la "euclideana razón" del mal como "medio".

§ 4. El hombre sin Dios y la in-diferencia moral

250

Todo vale y nada vale. Lo "karamasovesco" como amor a la vida y a la inmanencia.

§ 5. La imposibilidad del hombre-dios

256

Contra las promesas del futuro, el imperativo moral del presente. Prioridad de lo ético sobre lo político, sobre lo científico y sobre lo religioso.

§ 6. La libertad y "El Inquisidor"

259

Las tentaciones de la no-libertad. La causa del mal en la libertad. El amor por el hombre y lo in-humano de la libertad. Ironía implícita en "la leyenda del Gran Inquisidor".

§ 7. El perdón, el amor y el "Paraíso" en la Tierra

269

"Los justos". El círculo:culpa-inocencia-culpa. El amor activo. Amor y libertad. Prioridad del amor y el humanismo.

§ 8. Entre la duda y la fe

280

La "docta ignorantia" dostoyevskiana.

CAPÍTULO XI

LA EXTRAÑEZA DEL OTRO: KAFKA	283
§ 1. Influencia de Kafka en el existencialismo	283
<i>Lo "kafkiano" y la opacidad. Fusión de lo biográfico, lo filosófico y lo artístico en la creación de Kafka. La experiencia de soledad como anulación. Diferencia e in-comunicación. La separación "ontológica". Libertad y "metamorfosis".</i>	
§ 2. La dimensión social de la otredad	289
<i>El proceso y los horrores del "orden" y "la justicia". El castillo y el mundo de la "representación".</i>	
§ 3. Significación psicológica, sociológica y ética de Kafka	291
<i>La ausencia no sólo de Dios sino del "hombre": inhumanidad del reino humano. El "realismo" del "surrealismo" kafkiano. El drama culpa-justicia como drama libertad-sociedad. La colectividad petrificada. Demanda y esperanza éticas subyacentes. Kafka y "lo negativo" de su tiempo.</i>	

CAPÍTULO XII

LIBERTAD ONTOLÓGICA Y LIBERTAD MORAL	297
§ 1. Ética y ontología	297
<i>La clásica fundamentación ontológica de la ética. Crisis y renovación de la metafísica. La libertad como categoría ontológica del "ser-hombre".</i>	
§ 2. Libertad ontológica	299
<i>El ser libre como indeterminación, posibilidad y contingencia.</i>	
§ 3. Libertad dialéctica	301
<i>El no-ser de la libertad. Dialéctica y relatividad. Libertad, Eros, y "ser en potencia". Dialéctica de la libertad.</i>	
§ 4. Libertad y eticidad	306
<i>Ética ontológica y ética inmanente (autonomía y ontología). "Ser" y "deber ser"; el ser libre y la valoración.</i>	

§ 5. Libertad ontológica y libertad existencial. Modalidades negativas de la libertad	308
<i>La libertad ontológica en la afirmación y en la negación fácticas de la libertad. "Humanización" y "deshumanización" privativas de "lo humano". Modalidades de esclavitud: ausencia de libertad y libertad negativa. Libertad y mal.</i>	
§ 6. Modalidades afirmativas de la libertad	310
<i>El primado del ser y del "sí". La "libertad" de la libertad. Libertad histórica. Sus problemas específicos. Interacción individuo-sociedad. El problema del "sujeto" de la historia. Libertad ética. El ámbito de la interioridad. Libertad en situación. No determinismos. Irreductibilidad y autonomía (relativa) de la conciencia moral. La "no necesidad" de la libertad moral. Su realidad en la praxis. Tensión constitutiva de la vida ética.</i>	
§ 7. Criterios (ontológicos e históricos) de valor	318
<i>Criterios relativos e históricos. Ontología dialéctica y axiología dialéctica. Ideales y valores de la libertad: ideales y valores de "síntesis" y "armonía". Hacia una ética ontológica y dialéctica.</i>	
ÍNDICE ANALÍTICO	325
ÍNDICE GENERAL	337

Ética y libertad, de Juliana González,
se terminó de imprimir y encuadernar en septiembre de 2007
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La composición fue elaborada por Antonio Zirión.
La edición, al cuidado de la Coordinación General de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, consta de 1 000 ejemplares.