



Ética

Un curso universitario

Paulina Rivero Weber



ÉTICA
UN CURSO UNIVERSITARIO

COLECCIÓN
HETERODOXOS

ÉTICA
UN CURSO UNIVERSITARIO

Paulina Rivero Weber



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 2015

BJ1143 R57

Rivero Weber, Paulina, autor.

Ética: un curso universitario / Paulina Rivero Weber. — Primera edición.

224 páginas. — (Colección heterodoxos).

ISBN 978-607-02-4943-3 (Colección).

ISBN

1. Ética — Libros de texto. I. Título. II. Serie.

Primera edición: 26 de junio de 2015

D. R. © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, 04510, México, D. F.

Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

ISBN: 978-607-02-4943-3 (colección)

ISBN: 978-607-

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin autorización escrita de su legítimo titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

A mi padre, Octavio Rivero Serrano, por sus enseñanzas y toda una vida compartida.

A mi hijo, Octavio Silva Rivero, por su inmensa alegría, por su sonrisa y su amor.

A los dos, ¡gracias por tanto!

Agradecimientos

Agradezco a Eduardo Nicol, Juliana González, Ramón Xirau y Graciela Hierro haber creído en mí; a ellos, mi respeto y afecto.

A Lilia Weber Domínguez y Octavio Rivero Serrano, mis padres, gracias por una infancia cultural y emocionalmente rica que me impulsó a pensar y vivir intensamente. Agradezco al compañero de mi vida, Leopoldo Silva, su apoyo en las buenas y en las malas, así como a mis hijos, Gabriela y Octavio, por hacerme poner en la práctica cotidiana toda la teoría aprendida.

Especialmente agradezco a mis alumnos, con quienes he creado por años cada página de este libro, así como a mis amigas Rebeca Maldonado, Greta Rivara, María Antonia González, Julieta Lizaola, Silvia Rafful y a mi Luis Enrique de Santiago. Por último agradezco la lectura que Tzitzí Janij Rojas llevó a cabo del manuscrito original, así como sus puntuales observaciones.

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias por conducirme a parir lo mejor de mí.

Introducción

Detente y mira. Detente y piensa. Pero ante todo, siente y obsérvate. Observa el mundo en que vives. Los seres humanos hemos sido capaces de crear el pensamiento y no contentos con ello, hemos logrado expresarlo cabalmente en palabras. Aun así, no satisfechos, lo hemos dejado por escrito. Y de todo lo pensado, escrito y comentado, ¿puede haber algo más fascinante que aquello que se encuentra al girar la vista hacia el interior de uno mismo? Eso, es la ética: el pensamiento que se encuentra en el giro al interior, en esa doble flexión, es la auténtica re-flexión del ser en aquel que se ha llamado a sí mismo “humano”. Los “grandes pensadores” de la ética son tales porque al mirar hacia sí mismos han logrado describir no solamente su propio ser, sino el ser humano en su conjunto, desde la perspectiva que les ha sido propia.

Éste es un curso universitario de ética: no es una historia de la ética, sino un curso para todos aquellos que pretendan contar con una preparación universitaria sobre esta disciplina. Porque la ética no incumbe únicamente a académicos o universitarios, ya lo decía Aristóteles en su *Ética nicomáquea* —que estudiaremos más adelante—: la finalidad de este estudio no es acumular conocimientos ni ser eruditos, sino ser mejores personas. Sin embargo, aunque la ética versa sobre cuestiones que nos conciernen a todos, con su lenguaje filosófico, abigarrado y barroco, se ha olvidado de escribir con sencillez y claridad para explicar lo que los grandes pensadores de la historia de la filosofía han dicho. A lo largo de veinte años que he impartido el curso de ética para el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, he mantenido la atención de cientos de jóvenes, y ahora quisiera extender esa experiencia más allá de las aulas. Me ha parecido necesario escribir este libro porque a todos nos corresponde la posibilidad de aprender a pensar con compromiso las cuestiones fundamentales de la vida, a las que se dedica la ética.

Siendo este texto producto de muchos años de docencia, he decidido conservar el lenguaje personal que uso en mis clases. Medité mucho sobre este tópico: ¿qué lenguaje emplear?, ¿debo hablarle al lector con un “usted”, un “tú”, o quizá ni siquiera deba hablarle al lector, sino usar un lenguaje impersonal y académico, como “todo individuo”, o “se considera que”...? Opté finalmente por la cercanía, por el “tú” o el “nosotros” que habitualmente uso en clase. La decisión no respondió al mero antojo, sino a una honda necesidad: hablar de ética es hablar de algo íntimo: no se trata del “afuera”, sino del “adentro”: de uno mismo. Siguiendo una conocida metáfora kantiana, no hablaremos de las maravillas del cielo estrellado, sino de lo que hay de maravilloso en la capacidad de crear una ley moral interior.

Son dos los objetivos de este libro: por un lado, poner al alcance del lector la *información* necesaria para comprender los problemas éticos. Por el otro, he querido incidir a la vez en su *formación* académica y personal. Porque la ética, insisto, no es sólo un saber más sobre un objeto cualquiera: su objeto de estudio es el mismo individuo que piensa, y resulta inevitable que, al hacerlo, éste se cuestione a sí mismo y cambie. Mi intención es quizá un tanto excedida, pues pretendo *informar, formar y cambiar* al lector. De lograr lo anterior, al concluir la lectura, éste deberá ser capaz de comprender los problemas éticos fundamentales, poseer conocimientos sólidos sobre la manera en que éstos han sido planteados a lo largo de la historia de la filosofía y ser capaz de aplicarlos a su vida. Sé que es una intención desbordada, pero es la que me matuvo firme por muchos años en la convicción de llevar a cabo este trabajo.

Para mayor claridad expondré brevemente las partes en que se divide este libro. Comienza con un apartado introductorio en el cual se exponen algunas cuestiones previas que conviene conocer para comprender a fondo la ética. Al ser ésta parte de la filosofía, resulta necesaria una muy breve introducción general a la disciplina, que sirve de guía hacia la ética y sus conceptos fundamentales. Examinaremos qué es la ética y por qué es vital diferenciarla de la moral, entre algunas otras cuestiones. A continuación, expondremos los problemas principales de la ética y cómo éstos afectan nuestra vida cotidiana, para que el lector comience a pensarlos como algo cercano a su realidad y pueda

reconocerlos en sus próximas lecturas. Esto último es muy importante, porque una cosa es hablar de los problemas éticos fundamentales y otra cosa es vivirlos y reconocerlos en la vida cotidiana al darnos cuenta de cómo afectan nuestros días. No podemos comprender a Platón ni a Nietzsche, por mencionar dos filósofos muy diferentes, si no captamos la actualidad de sus planteamientos. Todos vivimos constantemente imbuidos en un mundo de cuestiones éticas, nos damos cuenta de ello o no. Y lo que han dicho los grandes pensadores sobre la vida, sobre el bien o el mal, sobre el deber o el placer, sólo podemos comprenderlo si lo escuchamos hablándonos a cada uno de nosotros. Podremos leer y comprender muy bien las cuestiones teóricas, recrear una estructura filosófica y hasta coleccionar citas y notas de un sinnúmero de pensadores, pero si no vivimos la ética en carne propia, esos conocimientos no pasarán de ser meras palabras muertas: conceptos vacíos elaborados de manera inteligente. Sólo cuando captamos la manera en que esas ideas inciden en la propia vida comienza el lenguaje vivo del diálogo filosófico. Entonces es cuando en verdad debatimos con Platón o con Nietzsche, con Kant o Aristóteles; porque nos damos cuenta que tenemos algo que decir y que lo dicho por ellos afecta directamente nuestras vidas.

Todo lo anterior responde a un imperativo que he tenido presente a lo largo de la escritura de este texto: he incluido las menos citas y notas que me ha sido posible. Con ello pretendo alejarme del actual *modus vivendi* de la academia, para el cual llega a importar más el sinfín de citas y notas ordenadas en un “aparato teórico”, que lo que realmente se está pensando. Ése es desde mi punto de vista el camino inmediato a la muerte de la filosofía. Filosofar no es coleccionar conocimientos sino aprender a pensar. Y si bien es indispensable cierta erudición para hablar de ética, al exhibirla de manera obsesiva se asesina el pensamiento. Hubiera querido hacer un libro sin citas ni notas y casi lo logro. Pero me di cuenta de que en ciertos momentos apegarme a ese nuevo *dictum* (“sin citas ni notas”) me ataba de manos para explicar algo más a fondo, por lo cual aparecerán en el texto una que otra cita aclaratoria y nada más.

La segunda parte del texto conforma propiamente el cuerpo del curso: de Heráclito hasta la bioética contemporánea, haremos una presentación de los

temas éticos más relevantes desde la perspectiva de Sócrates, Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger y finalmente apunto una posible apertura filosófica de este último hacia la bioética. Esto último es fundamental, pues la bioética, como en su momento lo veremos, únicamente puede comprenderse cuando se toma conciencia de la manera en que ésta, lo sepa o no, retoma problemas éticos clásicos para enfrentar el mundo contemporáneo. Poco importa si un científico —como lo fue Potter— creó el concepto “bioética”: la realidad es que sus temas son aquellos que la ética siempre ha pensado y éstos han de saber aplicarse a un nuevo mundo tecnificado.

Me parece necesario advertir algo evidente: los filósofos mencionados forman una lista incompleta y aparentemente arbitraria. Pero el balance de los autores expuestos es primordial para mi propósito: formar al lector en los temas y problemas básicos de la ética. Quien ha leído a Platón, Aristóteles, Kant o Nietzsche, por mencionar a algunos de ellos, queda capacitado para leer a muchos más y emprender todo tipo de lecturas sobre ética, pues ya ha adquirido la base que le permitirá comprenderlas.

Una última palabra respecto al modo de leer la segunda sección de este libro. El material aquí expuesto puede leerse como cualquier otro libro, pero se obtendrá un máximo beneficio si se lee siguiendo de manera paralela las lecturas propuestas. Para ello, al inicio de cada capítulo de esta segunda sección, indicaré qué texto debe leerse, de manera que el libro sea en verdad un curso universitario de ética. Al final, el lector interesado encontrará una bibliografía mucho más amplia para complementar sus conocimientos.

Dejo al lector con la esperanza de que esta lectura le dé lo que mis clases de ética me han dado a mí: la fascinación por el espacio interior inherente a todo ser humano. Insisto en la metáfora kantiana que ya estudiaremos en su momento: de la misma manera en que nos sorprende el orden cósmico que esconde su razón de ser, podemos sorprendernos ante la interioridad humana y su capacidad para cuestionar las leyes morales y crear nuevos paradigmas éticos. Sólo ante ese sentimiento de pavor, respeto y admiración por lo humano, podemos comprender la finalidad última de la ética: hacer salir del fondo de nuestro ser todas las potencialidades que nos honran como seres humanos. Porque no

nacemos así; nos humanizamos —o nos deshumanizamos— a lo largo de nuestra existencia. La ética puede llevar a una humanización que incluso —como veremos al final del libro— sea capaz de cuestionar el núcleo mismo del humanismo actual para proponer uno no antropocéntrico o un no-humanismo.

Bien y mal, justicia e injusticia, nobleza y vileza, lealtad y deslealtad, son conceptos humanos que marcan nuestras vidas, independientemente de que nos demos cuenta de ello o no. Como seres humanos que somos, lo menos que podemos hacer es detenernos a pensar en aquellas ideas y conceptos que definen nuestro propio ser. Mi esperanza es que este libro motive a ello al lector.

PRIMERA PARTE

La filosofía, la ética y sus problemas fundamentales

La filosofía: unidad en la pluralidad de la filosofía: el árbol de todas las ciencias. Siendo la ética una de las áreas más importantes de la filosofía, primeramente trataremos de adentrarnos en una breve explicación de lo que la filosofía es para, en ese marco, circunscribir a la ética. Mil veces se ha formulado la pregunta: ¿qué es la filosofía? Pero esa es la pregunta más antifilosófica que puede existir. La filosofía no “es” algo: no existe “la” filosofía. Existen múltiples formas de concebir la labor filosófica, algunas, por cierto, completamente opuestas entre sí, como lo es la concepción de la filosofía marxista frente a la platónica, o la concepción nietzscheana de la filosofía frente a la de Frege, por ejemplo. Más que definir qué es la filosofía, a continuación expondremos algunas notas que deben tomarse en cuenta si se quiere comprender un poco más en qué consiste la labor filosófica. Porque ésta es un camino del saber, pero no es cualquier camino, conlleva ciertas cuestiones a considerar. Una vez que tengamos ese panorama un poco más claro, podremos hablar de lo que estudian las diversas áreas de la filosofía: esa doble labor resultará sin duda mucho más enriquecedora que una mera definición de lo que es la filosofía.

Doxa y episteme. Conviene recordar que los antiguos griegos, quienes tanto para bien como para mal son los que originaron esta forma de pensar, consideraban que la filosofía se caracteriza por una cierta forma de saber que no era propia de “la mayoría”, a quienes ellos llamaban *oi polloi*, literalmente, “la multitud”. Retomando el ejemplo que le gustaba a Sócrates: si queremos saber cómo se educan los caballos, no salimos a la calle y le preguntamos a la multitud: ¿qué opinan?, ¿cómo debo educar a mi caballo?, ¿he de pegarle o le hablo al oído? Lo que hacemos es ir con el que tiene algo más que una mera opinión, vamos con el que tiene cierto saber acerca de los caballos y su educación. De la misma

manera para asuntos humanos, desde Sócrates, el filósofo es aquel que se dedica a la sabiduría de lo humano, que en griego se decía *anthropine sophía*. Por eso, en lugar de considerarla una mera *doxa* u opinión, se le tenía por una *episteme*, esto es: un conocimiento bien fundamentado, un cierto tipo de saber comprometido con investigar el objeto que pretende conocer y que para ello se ha propuesto un cierto método.

El método. Pero ¿qué quiere decir eso de “un cierto método”? Algo sumamente simple: un cierto camino. “Método” es una palabra que se ha malinterpretado mucho. Viene del griego *meta*: “más allá de” o “fin”, y la palabra *odós*: “camino”. Los *mét-odos*¹ son caminos hacia alguna meta y, por lo mismo, pensar con método no implica necesariamente pensar de acuerdo a un método *establecido*. A veces los filósofos (sobre todo en el ámbito académico) se sienten contentos con sólo bautizar el método que emplean en su camino del pensar. Dicen, por ejemplo, “me basaré para esta investigación en el método hermenéutico” o “me guiará el método dialéctico”. La mayor parte de las veces, esas son meras formas de hablar y hasta de llamar la atención. El método filosófico puede tener o no un nombre: de hecho éste no implica garantía alguna. Los métodos con nombre son aquellos que por su grandeza o lucidez se han hecho famosos, como sucede con el método hermenéutico, el genealógico o el dialéctico. Pero los meros nombres no dicen mayor cosa y, en cambio, pueden oscurecer mucho el discurso. A lo que en realidad debe aludir el hecho de pensar con un cierto método es a pensar con un camino claro: saber de dónde se parte, hacia dónde se quiere llegar, cuál va a ser el camino y cuál la manera en que se va a transitar para ello. Eso es pensar con método.

¹ A lo largo del libro ocasionalmente aparecerán algunas palabras con un guión, como aquí *met-odo*. Ésta es una manera de ayudar al lector a comprender el significado real del concepto. “*Mét*” se refiere a *meta*, que como se dijo significa “más allá de”, mientras que “*odo*” hace referencia a *odós*, camino. Así, puede verse qué es un “método” si se piensa como “*mét-odo*”: el camino hacia una meta.

La docta ignorancia. En ese método o camino de una investigación, partimos de un cierto conocimiento de las cosas, buscando a la vez un conocimiento más profundo. Por ello partimos de la aceptación de que aquello que conocemos no es necesariamente verdadero o al menos no refleja un conocimiento completo, cabal, de aquello que queremos conocer. Comenzamos el camino partiendo de la aceptación de nuestra ignorancia sobre aquello que deseamos aprender: hay algo que nos falta conocer y deseamos conocerlo. En filosofía esa postura se designa como una “docta ignorancia”, y envuelve la idea de que sólo se puede aprender algo si se parte de la aceptación de la propia ignorancia. Esto es sumamente importante, porque en el fondo lo que implica es que quien cree saberlo todo, no puede aprender nada: su postura le hace un inválido para el conocimiento, pues el que cree saberlo todo, nada tiene que aprender.

Es por eso que, comenzar por aceptar la propia ignorancia, conlleva ya una cierta sabiduría: no cualquiera lo acepta. Por eso se trata de una ignorancia sabia, docta o doctoral: pues el individuo la sabe, la conoce y reconoce por lo mismo que hay asuntos o temas en los que es un ignorante. Esa docta actitud es la que se requiere paso a paso en filosofía. Había dicho que “es necesario partir de la docta ignorancia”, pero no exclusivamente partir de ella: quien quiere filosofar debe aprender a *vivir en ella*. No importa qué tanto se sepa de la materia: sólo cuando se parte de la docta ignorancia se puede aprender algo más. Y es que, en filosofía, finalmente todos somos ignorantes: no existe una respuesta única a la cual podamos recurrir en cada caso. Sólo el que acepta con humildad que su visión es tan limitada como la de casi cualquier ser humano, y por lo mismo acepta las limitaciones de su forma de conocer, puede aprender algo más en todo momento.

Thauma: la apertura al asombro. Vivir en la aceptación de la propia ignorancia impulsa a abrirse a las cosas desde una perspectiva diferente. Como lo hemos dicho, si yo creo que lo sé todo y que ya no me queda nada nuevo por aprender, le estoy cerrando la puerta a las novedades con las que seguramente me toparé. Con ello, la vida deja de sorprenderme: todo lo que en realidad es una maravilla, es visto como algo ordinario, común y corriente. La actitud

filosófica requiere la apertura ante aquello que los griegos llamaron *thauma*: el asombro. Para comprender en qué consiste el *thauma* ningún ejemplo es mejor que un niño de uno o dos años. Para él todo es nuevo, lo sorprende por igual el agua que brota en una fuente que la cara de un perro lanudo. Lo que sucede a los pequeños es que no están habituados a nada; para ellos todo es nuevo. Sin esa mirada, no hay filosofía. Porque para formular una pregunta filosófica hace falta que en verdad no comprendamos algo, que en verdad nos sintamos asombrados ante algo que no entendemos.

En ese sentido, para hacer filosofía es necesario salir de la mirada cotidiana, para ver las cosas con una mirada propia. Y cuando esto se logra, se ven las cosas como se haría por vez primera, porque esa “mirada propia” es la de un ser en devenir, en permanente cambio. Para una mirada propia las cosas nunca son iguales, aunque aparentemente lo sean. No lo son porque quien ve, ya ha cambiado y puede conocer nuevos aspectos que le asombren del mundo que conoce. Por eso nunca será igual una lectura del Quijote o del Zaratustra nietzscheano: siempre podremos sorprendernos si conservamos la posibilidad de estar abiertos al *thauma*.

La formulación de la pregunta. Pero si bien el asombro o *thauma* puede llevarnos a la pregunta, no todo asombro conduce a ella. Ante él podemos simplemente quedar sorprendidos y no dar un paso más: quedarnos boquiabiertos, hacer un poema o no hacer nada. Podemos asombrarnos y reír ante algo que percibimos como absurdo. La risa, la poesía, o la permanencia de la mera sorpresa son de hecho respuestas diferentes a la respuesta filosófica. Pero cuando ese asombro “se toma en serio” y cobra la forma de una pregunta filosófica, entonces surge algo inquietante. Un ser humano que se formula a sí mismo una pregunta abre un mundo nuevo o, mejor dicho, se abre a sí mismo, a un mundo nuevo por explorar.

En filosofía existen más respuestas que preguntas. Estas últimas por lo general son las mismas, pero los filósofos responden una y otra vez de diferentes maneras. Platón y Nietzsche, por ejemplo, respondieron de manera muy diferente a la pregunta por la razón de la existencia humana, o a la pregunta por el

bien y el mal. Pero, lo común a ambos, que es común a todo gran filósofo, es el planteamiento de ciertas interrogantes filosóficas. Y esto no porque todos los filósofos las planteen igual, sino porque todos lo hacen de manera fundamentada y con un cierto método.

Paradójicamente, lo más importante en filosofía no es dar una respuesta, sino poder establecer una pregunta con toda claridad. Si se logra eso, la respuesta comienza a surgir por sí misma. En ese sentido, aprender a filosofar es aprender a preguntar correctamente.

Razones y causas. Pero este tipo de preguntas, cuando se refieren al ámbito de la ética, inquietan más que el conocimiento de las causas, el de las razones humanas. En general, podemos decir junto con Sócrates que la filosofía indaga acerca de razones humanas y no de meras causas. De esto, como veremos más adelante, nos habla Platón en uno de sus más bellos e importantes diálogos: *Fedón*. Aquí Platón pinta a Sócrates justo antes de beber la cicuta, expresando más o menos esta idea: “Si me preguntaran por qué estoy sentado aquí, alguien podría decir que se debe a que tengo músculos y huesos, y eso sostiene mi cuerpo en posición de sentado. Y eso es verdad. Sin embargo, se estaría refiriendo con ello a las causas, no las razones humanas que tengo para estar aquí sentado”. Sócrates, como veremos más adelante, tenía razones humanas para estar ahí, en la cárcel, y beber la cicuta. La filosofía —y sobre todo la ética— se dedica a eso: a indagar las razones humanas —y no las causas— de las cosas que el ser humano vive. Filosofar es dar razón de algo, dar cuentas de algo. Y aquí es evidente que el que pide cuentas y el que las hace, es uno y el mismo: el mismo que formula la pregunta es el que pretende responderla. Porque filosofar es algo humano, es la tarea más propiamente humana. Filósofo no es el que cautiva a las multitudes con su pensamiento, ni el que se hace famoso con él, ni el que escribe libros sobre filosofía, ni el que se gana la vida enseñándola. Filósofo es quien —independientemente de todo lo anterior, que puede o no hacerlo— se dedica con entrega a la labor de formular preguntas e intentar responderlas.

¿Verdad o perspectiva? Si la filosofía hubiera logrado *una* respuesta absoluta sobre algo, esa sería ya “la” verdad y eso sería ya sumamente sospechoso. Las religiones son las que suelen poseer una única respuesta. La filosofía es un poco más humilde: sabe que su conocimiento conlleva una perspectiva humana y, por lo mismo, no es perfecto ni absoluto. Con ello llegamos a un punto esencial: la perspectiva filosófica es proteica. No existe de hecho “la” perspectiva filosófica, sino perspectivas filosóficas que cambian. Aristóteles, como veremos, defiende esta idea de la perspectiva movible y variable para la ética, al definir la virtud como un término medio móvil.

Una filosofía que no se asume como perspectiva, sino como saber absoluto, está ya en los linderos del fanatismo o de la religión. Pero proponer que la filosofía es siempre perspectivística implica decir que ella se asume incapaz de encontrar verdades absolutas. Todo cuanto pensamos, creemos, deseamos o consideramos bueno, sano o noble, es pensado, creído, deseado o considerado desde un cierto espacio y desde un cierto tiempo y, por lo mismo, no puede ser válido para cualquier tiempo y espacio posible.

Explicar las implicaciones de la filosofía como una labor perspectivística, implica definir la hermenéutica. Sin embargo, detengámonos un momento: estamos a punto de zarpar lejos del lenguaje comprensible para cualquier interesado y esa era una promesa que recién habíamos hecho hace apenas unos pocos párrafos... ¿Qué es la hermenéutica? Para algunos, ésta es un método, mientras que para otros es una propuesta filosófica. La realidad es que es ambas cosas y se sustenta básicamente en la idea de que toda verdad conlleva una cierta perspectiva. Pero para comprender qué implica esto, nada mejor que un ejemplo de la vida diaria. A veces es necesario ser un poco coloquial en beneficio de la comprensión de una idea y vamos a serlo sin reparo alguno.

Imagínense que platicaba yo con un amigo frente a frente; yo había quedado un peldaño debajo de él, de manera que al verlo tenía que elevar la vista y veía también un bellissimo cielo azul, completamente despejado y comenté: “¡Qué cielo!” Su respuesta fue: “¡Sí: qué horror!” Extrañada inquirí: “¿Por qué lo dices, no te gusta?”, y su respuesta me sorprendió: “A mí me chocan estos días ¡a ti no?” Le dije que no, que me parecían bellísimos, lo cual le sorprendió mucho

y me dijo: “¿En verdad? Qué cosa más rara”. Continuamos ambos hablando en torno al clima, corroborando lo diferente que lo apreciábamos, hasta que al ver la mirada casi repulsiva de mi amigo depositada en el cielo atrás de mí, se me ocurrió voltear a ver qué era lo que él veía. Ahí está la clave y permítaseme repetirlo: volteé a ver qué era lo que él veía. Para mi asombro, su panorama era completamente diferente al mío: el cielo frente a él no era el mismo que el cielo a sus espaldas, que era el que yo veía. En el cielo que él veía, una enorme nube negra avanzaba y amenazaba con una lluvia inminente. Solté la carcajada, tomé a mi amigo de los hombros y lo hice girar sobre sí: cuando vio el cielo a sus espaldas, que era el que yo había estado bendiciendo, simplemente me dijo: “¡Es que esto no puede ser!” Ambos reíamos mucho y comenté: es un ejemplo para un texto sobre lo que es la hermenéutica: si no tomamos en serio la perspectiva del otro, caemos en un diálogo de sordos.

Siempre es así: cada quien ve las cosas desde una cierta perspectiva y la perspectiva puede diferir en mucho o en poco, pero difiere siempre. El ejemplo anterior está arraigado en el mundo material, pero en el mundo de las ideas sucede exactamente lo mismo. La perspectiva intelectual de un ser humano está conformada por aquellos aspectos de su ser que son parte de lo que es: desde ser hombre o mujer, tener 20 o 50 años, vivir en pareja o en soledad, ser griega o mexicana, del siglo XXI o del IV a. C., haber tenido una infancia, una historia pública y privada, una posición política, económica y por supuesto, tener una genética: todo ello conforma un conjunto de aspectos que inciden en la perspectiva que tenemos del mundo, de las ideas y los valores. Por eso es tan difícil que varias personas estén de acuerdo en torno a qué es lo mejor y qué lo peor para el ser humano. La hermenéutica parte de la aceptación de ese dato: no lucha contra él. Para ella, mi mirada podría ver exactamente lo mismo que la tuya, pero lo vería completamente diferente. Por eso es que existe el diálogo, esto es: el *logos*, la palabra, que va de mí hacia ti y de ti hacia mí (diá): eso es el diálogo. La filosofía no es otra cosa que ese diálogo en el cual una persona dice: desde donde yo estoy parada, las cosas se ven así. Y luego escucha al otro decir cómo se ven las cosas desde su perspectiva y así aprende más: la filosofía es dialógica, diría Platón, y multiplicar los muelles, diría la poeta Emily Dickinson,

no disminuye el mar. Multiplicar los muelles, podríamos decir nosotros, enriquece nuestra perspectiva del mar.

¿Filósofos o sofistas? Al saber que no hay verdad sino perspectivas la filosofía se torna humilde y, sobre todo, se aboca a escuchar al otro con plena atención. Así, el saber guardar silencio toma una importancia fundamental en la escucha activa: sólo el que escucha poniendo todo en ello puede dialogar. Porque aquel que sabe que nunca podrá tener la verdad absoluta, que solamente puede aspirar a tener una perspectiva, luchará porque su perspectiva sea más completa. Y sabe que para ello necesita escuchar con atención precisamente a aquellos que tengan una perspectiva diferente. Son aquellos que están viendo algo que uno mismo no puede ver quienes enriquecen nuestra perspectiva si les escuchamos con atención. Sin embargo, en la antigua Grecia, los filósofos se diferenciaban de los sofistas por su postura respecto a este tema y conviene hacer un par de aclaraciones. Primero, hemos de recordar que la palabra “sofista” se refería al *sophós*, al sabio, mientras que la palabra “filósofo” designaba al que sentía una cierta afinidad, una *filía* por la sabiduría.

Es imposible hablar de los sofistas de manera general, ya que entre ellos existieron grandes filósofos, como lo fueron Protágoras y Gorgias, pero también existieron charlatanes oportunistas. En general, los sofistas no creían que existiera la verdad sobre algo, pensaban que la verdad era algo relativo a cada individuo. Pero ¿no es esto algo similar a lo que hemos afirmado sobre la hermenéutica? Sí que lo es, porque detrás de ella, al igual que detrás de los sofistas, habita el fantasma del relativismo moral. ¿En qué consiste exactamente el relativismo moral? No es lo mismo que la verdad sea relativa, al relativismo moral: aunque las expresiones son muy semejantes, han designado diferentes aspectos de la filosofía. Para comprender esto conviene comparar lo que era un filósofo y lo que era un sofista en aquella época, para luego analizar qué notas de ambos tendría el filósofo y la filosofía tal y como los conocemos hoy en día.

La sofística griega consideraba que las verdades no son absolutas, sino relativas a cada individuo, esto es, consideraba que cada uno crea realidades por medio de las interpretaciones que hace de un acontecimiento. Hasta acá no

parece haber mucha diferencia con respecto a la hermenéutica. Sin embargo, los sofistas valoraban considerablemente la belleza del lenguaje y le daban, por lo mismo, mucha importancia a la retórica. Porque ya que “la” verdad como tal no existía, consideraban factible convencer, mediante discursos bellos, al otro de que esa verdad creada por uno mismo era “la” verdad. A diferencia de ellos, el filósofo creía que en su labor buscaba la verdad, no que la creaba. En la actualidad esta actitud sería completamente ingenua: filósofos tan diferentes como Kant o Nietzsche, o corrientes filosóficas como la hermenéutica o el constructivismo entre muchas otras, nos han enseñado que lo que conocemos no es la realidad “tal cual”, pues una gran parte de ese conocimiento conlleva nuestra propia historia, nuestra propia forma de interpretar un dato y hasta nuestra propia forma de conocer el mundo, esto es, nuestra estructura cerebral. Los filósofos hoy en día, compartimos con los sofistas de antaño el hecho de que en efecto ya no buscamos “la verdad”, o más bien: al buscarla, sabemos que la co-creamos: la conocemos inevitablemente por medio de nuestras propias estructuras ontológicas, tanto como de nuestros prejuicios históricos, genéricos y sociales en general. No hay para nosotros una verdad ahí, esperando a ser descubierta: las verdades las vamos creando a través de la historia. Pero el filósofo actual, a diferencia del prototipo clásico del sofista griego, no busca la retórica para convencer al otro: busca exponer lo pensado para compartirlo y transformarlo. No busca convencer al otro gracias a la retórica, sino ser escuchado y escuchar: dialogar, para llegar a un punto común. Hoy en día existe una fuerte conciencia de que, como lo decía Aristóteles, no podemos apresar la verdad como tal, más bien podemos acercarnos un poco más a ella.

La vocación filosófica. De modo que, en nuestros días, la filosofía no puede pensarse como la “búsqueda” de la verdad. En dado caso puede pensarse como la búsqueda de puntos comunes o quizá como el enriquecimiento de una perspectiva por medio del diálogo. No hemos definido con toda exactitud qué es la filosofía, pero sí hemos expuesto una cierta visión de la misma. Al leer este libro y otros más, al pensar sobre estos temas, el lector se irá formando su propio juicio sobre lo que es la filosofía. Y quizá termine siendo un filósofo ¿por qué no? Filósofo no

es ni el profesor de filosofía ni el alumno, ni el escritor o el intelectual, filósofo es el que se dedica a pensar con honestidad y con cierto método. En este texto pretendo introducir al lector en esa labor, empujarle para hacerle pasar por la puerta, pero el esfuerzo y la dedicación tienen que partir del interior de cada uno.

Por todo lo que hemos visto, resulta fácil comprender que aquello que la filosofía es para uno, siempre está en constante cambio. La filosofía nunca “es” algo delimitado y definido: es algo que se va formando día a día, porque siempre nuevas experiencias y perspectivas llegan a enriquecer la mirada que tenemos de ella. Hasta ahora, para ti, lector, la filosofía quizá sea algo tan simple como una vocación, un llamado. La vocación es en ese sentido el llamado en el cual el que voca o invoca, es el mismo que el llamado o invocado; porque el llamado, cuando es auténtico, surge siempre del interior del individuo mismo. El llamado interior no nos habla con palabras, sino que simplemente nos lleva hacia aquello que queremos llegar a ser, como algo que casi no se puede evitar.

Ese llamado es similar al llamado poético al que Rilke se refería en una de sus *Cartas a un joven poeta*. Rilke escribe esas cartas para responder a un joven poeta que quería saber si en verdad era o no un poeta. Para saberlo, le mandó a Rilke sus poemas pidiéndole su opinión. Después de leerlos, Rilke le respondió más o menos esto: si sólo puedes vivir haciendo poesía, eres poeta; realiza en tu vida aquello sin lo cual tu vida no tiene sentido, aquello sin lo cual mueres, sin lo cual no puedes o no quieres vivir: ese es el llamado, esa es la vocación. De alguna manera Rilke decía: sigue tu vocación, sigue la voz que te llama, sólo tú sabes si eres o no un poeta, si eres o no filósofo. Sólo tú puedes saber lo que eres. Y para ello es preciso escucharse a sí, saber de sí.

Y claro, aquí viene un problema, vivimos en un mundo tan ruidoso como veloz: el ruido y la prisa apenas nos permite escucharnos unos a otros y muy rara vez nos escuchamos a nosotros mismos. “El mundo es ruidoso y mudo” decía Antonio Machado. Y así es, cuando el ruido lo abarca todo, no hay espacio para pensar, para estar verdaderamente a solas y en silencio con uno mismo y disfrutarlo. El silencio y la soledad son bienes necesarios para saber de uno mismo. Para saber lo que se quiere ser en la vida y para llegar a serlo, es necesario detenerse, contemplar y pensar. Pero también es necesario actuar y probarse en

la actividad: sólo así sabremos si queremos ser o no filósofos o lo que sea el caso. En ese sentido, la ética y su estudio es un magnífico camino para averiguar quiénes somos y qué queremos. La ética es el descubrimiento y, a la vez, la creación del camino que solamente cada uno de nosotros puede recorrer.

La filosofía y algunas de sus áreas fundamentales. Hemos dicho que la ética es parte de la filosofía y de ahí que hayamos intentado explicar algo muy general acerca de lo que es la filosofía. Para evitar una definición simple, más bien hemos explicitado una serie de notas de lo que todo saber que se considere filosófico debe poseer. Pero hay otro camino que nos habla de lo que la filosofía es: hablar de lo que la filosofía hace, de aquello de lo que se ocupa cada una de sus áreas. Intentaremos mostrar muy brevemente algunas áreas importantes de la filosofía sin ahondar en ninguna de ellas, tan sólo mencionaremos su objeto de estudio, para que se comprenda el lugar de los estudios sobre ética al interior de ese conjunto.

Conviene recordar que antiguamente el saber no poseía áreas, no estaba dividido, todo saber era filosofía. La física, la biología, la metafísica, la ética, todo era filosofía, pues ésta era el nombre que se daba a cierta *filía* (de donde viene nuestra palabra “afiliación”), esto es, a un cierto afecto: la *filía* por la sabiduría, por la *sophía*: todo saber llegó así a formar parte de la filosofía, que no era otra cosa que el gusto, amor o la afiliación por la sabiduría (*sophía*). En la actualidad, gran parte de las ciencias que antaño conformaban la filosofía se han emancipado de ella, han emigrado. Esto ha sucedido cada vez que una disciplina cualquiera deja de ver su objeto de estudio desde un punto de vista general, universal, que es el punto de vista filosófico, para verlo desde un punto de vista fragmentado, con miras hacia la especialización.

¿Qué implica que ciertas áreas del conocimiento se emancipen de la filosofía? Como lo señaló Heidegger, ahora los dominios de las ciencias se encuentran muy distantes unos de otros porque el modo en que ellas tratan a sus objetos es radicalmente distinto al que originalmente los griegos poseían. Y cada vez es mayor esa dispersa multiplicidad de saberes que conforman disciplinas y especialidades. La psicología, para tomar un ejemplo cercano, ve al ser humano

desde el punto de vista de su psique, no se pregunta por el ser del ser humano en general, sino por la influencia de ciertos eventos en su psique. Por ello, la psicología ha dejado de ser parte de la filosofía. Vale la pena señalar que lo anterior no quiere decir que no podamos hacer psicología al interior de la filosofía, como se ha venido haciendo desde Platón, o más bien desde Heráclito. Lo que sí quiere decir es que hoy en día la psicología como ciencia se encuentra al margen de la filosofía, no sigue el mismo método que el de la psicología filosófica.

Hay algo que se ha perdido en la dispersión de las ciencias hacia su propia emancipación: el enraizamiento de todas ellas en un fundamento esencial y, con ello, lo que los griegos llamaron la *theorein*: la mirada general y completa de todo. *Theorein* era el tipo de visión que podría tenerse desde las gradas superiores de un teatro griego, en el cual los espectadores podían contemplar la escena con una visión global del conjunto. Esa es la visión filosófica; no en vano del griego *theorein* viene nuestra palabra “teoría”. Las ciencias particulares han perdido esa visión teórica, esto es, general, como diría Hegel: conocen muy bien el árbol o la rama del árbol, pero no tienen la visión del bosque en su conjunto. Y lo anterior es sumamente grave, pues implica que a mayor especialidad, mayor es el riesgo de perder la visión del conjunto. ¿Cómo transitar por un bosque cuando sólo se conoce un árbol? La filosofía es el saber que puede brindar esa visión de conjunto a todo especialista, por lo cual sería al menos deseable que nuestros científicos, políticos y tecnólogos, fueran capaces de filosofar.

Pero lo que nos interesa señalar es que existen cierta clase de “saberes” que no se han desgajado de la filosofía, que siguen siendo parte del tronco fundamental de la misma. La ética es una de ellos, pero para poder hablar de ética, insisto, tenemos que tener en claro su relación con otras áreas de la filosofía. Por ello, antes de entrar en materia, veremos al menos algunas cuestiones muy generales sobre estas áreas.

La metafísica. Podríamos comenzar por lo que se ha denominado “metafísica” o “ciencia primera”. Quizá la palabra “metafísica” sea la más mal entendida de toda la filosofía. Se cuenta una historia que, aunque ha sido cuestionada por Kant, resulta útil para comenzar a hablar sobre la metafísica. Se dice que Aristóteles

tenía una serie de escritos sobre una cierta sabiduría que él llamaba “filosofía primera”, los cuales colocó en un estante. Esto implica que había otras formas de ser amigo de la sabiduría, pero ésta era la primera, la fundamental: era la “filosofía primera”. En el orden de ese estante, estos escritos se encontraban después de los escritos titulados “física”. Para ubicarlos en el estante, en griego se tenía que decir que estaban *meta* (después de, más allá de) *física*: después de los escritos sobre física. De ser así, el nombre “metafísica” no tendría nada que ver con el estudio de lo que está más allá de este mundo o más allá de lo físico, provendría de una palabra acuñada para designar su lugar en la estantería de la biblioteca de Aristóteles. Kant llegó a considerar dudosa esta historia, pues le parecía que era un nombre demasiado apropiado como para atribuirlo al azar.

Esa apreciación kantiana es completamente válida para ciertas formas de hacer metafísica, pero no para todas. Para entender esto será necesario concentrarnos en el problema central de la metafísica: el problema del ser. La filosofía primera o metafísica nace con la pregunta por el origen y el fundamento de todo cuanto existe. Por eso a los primeros filósofos se les llamó “físicos”; porque su pregunta era sobre la *physis* o el ser en su totalidad. Tales de Mileto inauguró, de acuerdo a una muy acartonada tradición, este modo de filosofar al considerar que el elemento que origina todo es el agua.

Al formular esa pregunta, los griegos se cuestionaron por el *arché* de todo, que nosotros traducimos por “principio”, siempre y cuando se piense en el doble sentido de la expresión: como aquello que se encuentra al principio de algo, en el origen de algo y también como lo que fundamenta ese algo. Al nacer, la filosofía primera o metafísica se preguntó concretamente por aquello que es el origen de todas las cosas y que, a la vez, hace que las cosas sean lo que son. En ese sentido, *arché* es el principio temporal, en tanto que es el origen, y principio como fondo permanente de la existencia, en tanto que es el fundamento que hace que las cosas sean lo que son. La pregunta por el ser del todo, propia de los filósofos físicos, está emparentada con otra que tomará las riendas de esta ciencia primera y la acercará a la ética: la pregunta por el sentido de la vida, o más bien, la pregunta por el sentido de todo cuanto existe, que no es lo mismo. Esta última se conoce como “la pregunta por el ser”. ¿Tiene la totalidad de lo existente

algún sentido?, ¿qué implica que exista algo y no simplemente nada? Esa es la pregunta por el ser y es la pregunta metafísica por excelencia.

¿Cómo surgió la pregunta metafísica por el principio de todo? Ante la mirada del griego Tales, al igual que ante la nuestra, el mundo se presentaba como una multiplicidad de entes, porque la pluralidad es el dato más evidente, que salta a la vista en la vida diaria. A diario encontramos pluralidad de colores, de rostros, de figuras, de momentos: pluralidad de formas; no vemos el ser en su unidad, vemos muchos entes. Pero todos esos entes “son”: ¿qué quiere decir eso? ¿qué quiere decir “ente”? y ¿qué quiere decir “ser”? Nos encontramos ya ante el problema básico de la metafísica: la distinción (y la confusión) entre “ser” y “ente”. ¿Qué diferencia hay entre el ente y el ser? El ente nos sale al encuentro, nos rodea. Un ente es una montaña o una partitura de Bach, un ente es un calcetín o una operación matemática. La expresión “ente” nos remite de hecho a un verbo en participio activo sustantivado y no a un “mero” sustantivo: un ente es aquello que es.

Un buen ejemplo para comprender lo anterior lo tenemos si en lugar de pensar el verbo “ser” y su participio activo, “ente”, pensamos en otro verbo. Por ejemplo, el verbo “asistir”. Veamos; al decir “el asistir a clase es conveniente para comprender el tema expuesto”, no nos imaginamos que exista un ente que se llame “el asistir”. Sabemos que se trata de un verbo y, por lo mismo, de una acción: la acción de asistir. En cambio cuando decimos “el asistente tendrá la oportunidad de hacer preguntas” por la expresión “el asistente” nos referimos a una persona específica, a aquel que asiste, a todo aquel que asista en general.

Esto que es tan evidente, responde al mismo esquema que ha confundido por siglos el pensamiento en torno al verbo “ser”. La expresión “ser” (como “asistir”) es un verbo en infinitivo que al agregarle un artículo (el) se presenta como sustantivo verbal: “el ser” (al igual que “el asistir”), pero nunca debe comprenderse como un sustantivo: “el ser” no es una cosa, sino una acción. No es un sustantivo, sino un verbo. Lo que nos hace ver a este verbo como un sustantivo es el artículo que colocamos antes de él. El verbo en infinitivo y el sustantivo son las formas gramaticales que determinan nuestra expresión “el ser”. El infinitivo es la forma gramatical que brinda la acción sin particularizarla ni

adjudicarla a nadie: ser, asistir. Pero veamos la transición hacia el sustantivo verbal: de los infinitivos “andar”, “caer”, “asistir” o “ser”, pasamos a hablar de “el andar”, “el caer”, “el asistir” o “el ser”. Decimos por ejemplo: “el andar de puntitas puede hacerte perder el equilibrio”, o “el caer con fuerza te puede lastimar”. Pero a nadie se le ocurre que “el andar” o “el caer” existan como un ente: sabemos que hablamos de la acción de andar o caer. Exactamente lo mismo aplica al objeto de estudio de la metafísica, a saber, el ser. No hablamos aquí de un ente especial ni de un ente fundamental o supremo. Tampoco nos referimos a la totalidad de los entes que forman un “gran ente”, sino a lo que se designa con el verbo “ser”, esto es, a la acción de ser.

Sin embargo, lo anterior no ha sido del todo claro a lo largo de la historia de la filosofía, de hecho, todo lo recientemente expuesto no se encuentra de manera clara sino hasta la *Introducción a la metafísica* de Martin Heidegger, que es una obra de 1947. Heidegger denuncia que ha existido una confusión entre ser y ente, y una vaguedad radical acerca del significado del concepto “ser”. Y ¿qué sucede con el ser y nuestra comprensión del ser? Sucede que no podemos captar de manera inmediata la totalidad del ser de un ente, ni a partir del ente ni fuera de él. ¿Cuál es el ser de una universidad?, ¿su estructura material?, ¿sus maestros?, ¿sus alumnos?, ¿sus aulas? Para el jardinero la universidad es una diferente de lo que es para el maestro, para el alumno es otra, para ti como lector, seguramente otra, pero... ¿que “es” la universidad?, o dicho filosóficamente: ¿en qué consiste su ser?, ¿podemos ver, tocar, sentir, oler el ser de algo? Esto es: ¿podemos captarlo por medio de los sentidos?, ¿o hemos más bien de suprimir los sentidos y tratar de conocer el ser de las cosas por medio del intelecto? Podemos hablar de entes reales, como la universidad o las montañas, o de entes ideales, esto es, de ideas, como el bien o el mal, pero ¿a quién se le manifiesta el ser de las montañas: al campesino que las trabaja, al niño que juega en ellas o al viajero que se detiene a contemplarlas?, ¿no será acaso que todos conocemos solamente ciertos aspectos del ser y no el ser del ente como tal?

Lo anterior nos recuerda algo dicho con anterioridad: conocemos perspectivas diferentes y mientras más perspectivas tengamos de un ente, más le conoceremos. Pero “el ser” de algo como tal es irreal, como lo dijo un filósofo

que más adelante estudiaremos, Friedrich Nietzsche. Martin Heidegger creyó que el concepto “ser” es imposible de definir pues nuestro lenguaje y su estructura no nos permite hablar de él. Si quisiéramos hablar de él tendríamos que decir “El ser *es...* x” o “El ser no *es...* x”, lo cual sería un error. ¿Por qué? Porque no debemos incluir en la definición, lo definido. Al decir “El ser *es* x”, la partícula “es”, presenta el verbo “ser”, conjugado en tercera persona del singular. Por lo mismo, estaríamos definiendo el verbo ser incluyendo en la definición al mismo verbo definido: es una trampa. Heidegger consideró que lo anterior no nos exime de preguntarnos por el ser. Al contrario, precisamente porque no podemos hablar de él como de cualquier otro verbo, justo por ello, es necesario replantear la pregunta.

Para ese pensador alemán, en la pregunta por “el ser” se juega ni más ni menos que el destino de Occidente. Porque en nuestra concepción de lo que implica “ser” se juega nuestra concepción de todo lo que “es”, de todo lo que nos rodea y hasta de nosotros mismos. Por ello, lo que se juega es nuestra actitud ante la totalidad. Hoy por hoy, la humanidad ha dejado de lado la pregunta por el ser: en la prisa cotidiana y su funcionalidad pareciera no tener sentido hacerla. Hemos optado por creer que es simplemente una palabra sin mayor significado o, a lo sumo, una palabra extraña. Eso también ha tenido consecuencias. Al no detenernos a meditar sobre el ser, hemos olvidado las cuestiones verdaderamente importantes de nuestra existencia. A cambio de lo importante, hemos cobijado lo “urgente”, con la ayuda del desarrollo científico y su aplicación tecnológica inmediata. Ese no ocuparse de la pregunta por el ser ha sido bautizado por Heidegger como el “olvido del ser”, mismo que nos ha conducido a ver nuestro entorno como algo que está ahí para ser explotado por medio de la aplicación de nuestros conocimientos. Por ello, hemos explotado el planeta hasta los extremos más grotescos, hemos eliminado las distancias al grado de poder conocer en tiempo real un partido de fútbol en Las Vegas y las catástrofes del Japón o Sudamérica. Hemos homogeneizado, aplanado, emparejado todo hasta el grado de preocuparnos por igual acerca de las hambrunas en Etiopía o un partido deportivo: nos hemos confundido al grado de que nuestros grandes hombres son futbolistas, boxeadores, políticos o artistas que sólo brindan

una cierta imagen... ¿no es acaso hora de preguntarnos —pregunta Heidegger en su *Introducción a la metafísica*— “y todo esto ¿para qué?, ¿hacia dónde vamos, hacia dónde queremos ir?”

Son esas las cuestiones que podemos intentar responder cuando nos preguntamos por el ser. Pues al hacerlo repetimos y retomamos el comienzo de nuestra existencia espiritual a lo largo de la historia para convertirlo en un nuevo comienzo. Pero no se trata de repetir un comienzo con una vuelta atrás, sino de re-comenzar de la manera más propia, con todo lo que de extraño, oscuro e inseguro tiene un comienzo verdadero y, por lo mismo, con posibilidades de lograr algo diferente.

Ya que hemos hablado brevemente de algunas de las cuestiones que incumben a la metafísica, volvamos a la observación hecha por Kant. Él nos había dicho que el nombre “metafísica” resultaba demasiado apropiado como para poder creer que hubiera surgido por una mera casualidad, refiriéndose a la anécdota del estante en la biblioteca de Aristóteles. Kant decía eso porque consideraba que, de hecho, la metafísica anterior a él se dedicó al estudio de algo que está más allá del mundo físico que nos rodea. Y creía esto porque muchos filósofos, en efecto, han postulado que el origen y fundamento de todo se encuentra “más allá” de este mundo sensible, un fundamento que lo trasciende o lo sobrepasa. En ese sentido “el ser” de las cosas es desde esas perspectivas algo trascendente. A ese tipo de metafísicas que se refería Kant, las podemos llamar metafísicas trascendentalistas, porque pretenden encontrar ese fundamento en un más allá diferente del mundo físico que nos rodea. Pero hay otro tipo de metafísicas que no remiten a otra realidad, que en la búsqueda del significado y sentido de “ser”, no se fundamentan en otro mundo, no lo trascienden. Decimos que se quedan en la inmanencia, que son metafísicas inmanentistas. Un buen ejemplo de una metafísica inmanentista lo encontraremos al estudiar el pensamiento del filósofo Friedrich Nietzsche. A ese tipo de metafísicas no se les puede aplicar ese reclamo kantiano.

Por todo lo dicho, podemos concluir que la metafísica no nos remite necesariamente a una meta más allá de la física o del mundo nuestro. La metafísica es la filosofía primera, que se dedica al estudio del ser y del ente. Los entes, como

hemos visto, son parte de una unidad que comparte una nota característica: el ser. ¿Cuál es esa nota característica, que es origen del ser y forma al ser mismo como fundamento? Tales respondió que el agua. No encontró el origen y fundamento del ser en algo “más allá” de la física. No pretendió que ese “principio” del ser, que los griegos llamaron *arché*, se encontrara en ningún otro mundo o lugar que en éste. De ahí que digamos que si hubiera podido acuñar metódicamente su idea de la metafísica, cosa que no hizo, nos hubiera conducido a una metafísica de la inmanencia. Por lo anterior, podemos ver que cuando decimos que una actividad cualquiera es inmanente a su agente, queremos decir que esa actividad “permanece” dentro del agente, pues tiene en él su propio fin.

De todo lo dicho podemos acordar que la metafísica es el núcleo central de la filosofía y estudia al ser en general, no se limita al estudio de ciertas zonas particulares de él. Y la respuesta a esa pregunta por “el ser” varía a lo largo de la historia de la filosofía. La respuesta de Spinoza, por ejemplo, sería muy diferente a la de Platón, o a la de Aristóteles, Nietzsche o Heidegger. Pero podemos decir, eso sí, que toda ciencia o conocimiento versa sobre partes o fragmentos del ser. Sólo que lo hacen de maneras muy diferentes y presuponen una serie de conceptos acerca del ser que nunca se cuestionan. La metafísica, en cambio, va a partir de lo más general, va a buscar los principios más generales para hablar del ser. Por diferentes que sean las respuestas acerca del ser, inevitablemente hablar de él implica tomar una posición frente al problema del ser y el devenir, de la permanencia en el cambio, y del ser y la apariencia.

Por todo lo dicho, es claro que toda filosofía bien hecha es en el fondo metafísica. Cuando nos preguntamos qué es una revolución, por ejemplo, aparentemente estamos haciendo filosofía política; cuando nos preguntamos qué es el conocimiento, aparentemente estamos haciendo filosofía del conocimiento, pero en el fondo preguntamos por el ser de algo, y eso es metafísica. Por eso, Aristóteles le llamó “filosofía primera”, y por eso a Eduardo Nicol le gustaba decir que todos hablamos sobre metafísica nos demos cuenta de ello o no. Cuando decimos “El ser humano es complejo” o “Esa es una buena idea”, estamos usando el verbo ser: lo hacemos todo el tiempo. Eso implica una cierta concepción de todo lo que es, aunque seamos absolutamente ignorantes de ella. A

Nicol le gustaba comparar ese efecto con el de *El burgués gentil hombre* de Moliere, quien no sabe que habla en prosa, ni siquiera sabe lo que es hablar en prosa, pero a pesar de ello, habla en prosa. Así nosotros no sabemos que hablamos “en metafísica” pero, a pesar de ello, lo hacemos.

Si toda filosofía es en el fondo metafísica, el resto de las áreas deben distinguirse por algo especial, de otra manera no existirían como tales. Y en efecto, el resto de las áreas se distinguen por su objeto de estudio. No nos detendremos mucho en cada una de ellas, no al menos como lo hemos hecho respecto a la metafísica. Tan sólo explicaremos algunas cuestiones convenientes para acercarnos al área que nos es propia.

La ontología. Muchas veces se confunde y se mezcla la metafísica con la ontología y puede resultar útil una aclaración. Así como la metafísica es el estudio del ser en general, la ontología es el camino al estudio del ser a través de un ente. En ese sentido, es la misma filosofía primera de Aristóteles, la cual nace con Tales de Mileto y más tarde se llamará “metafísica”. El griego *ontos*, de donde viene “ontología”, se traduce al español como “ente”. De ahí que la ontología sea una “entología”. La primera vez que se usó el término “ontología” después de su acuñación griega, parece haber sido alrededor de 1600, y se usó para designar la “ciencia del ente”; pretendía estudiar aquel ente principal del cual dependen o al cual están subordinados los demás entes. El ente del cual habla la ontología es en ese sentido menos general, pero pretende ser más básico. Es por ello que suelen confundirse la metafísica con la ontología, porque ambas son un estudio del ser: la metafísica se preocupa por el estudio del ser en general, mientras que la ontología, para el estudio del ser, parte del ente que considera fundamental.

¿Cuál es el ente que puede considerarse como fundamental? A lo largo de la historia de la filosofía solamente dos entes se han propuesto como tales: el ser humano y Dios. Las ontologías fundamentadas en este último son, como bien lo indicó Heidegger, ontoteologías, esto es, fundamentan el estudio del ser partiendo de la consideración de un Dios que fundamenta todo el saber.

Por lo anterior, en sentido estricto, la ontología debe fundamentarse más bien en el ser humano. Éste es el que formula la pregunta y el que la responde y

sólo partiendo de su estudio es posible proponer cualquier concepción del ser en general. Ahora bien: un estudio ontológico implica un estudio sobre el ser de algo. Así, hay ontologías particulares, por ejemplo: una “ontología del lenguaje” estudia el ser del lenguaje, a saber, lo que el lenguaje es. Una ontología del arte, no estudia el arte en sus diversas expresiones, sino lo que el arte es; respondería a la pregunta sobre qué requiere un ente para ser una obra de arte. Pero una ontología general o fundamental, como la llamó Martin Heidegger, estudia el ser del ser humano. Por lo mismo, la ontología no debe confundirse con filosofías de la existencia. Éstas se refieren a la forma en que determinadas sociedades existen en su devenir. A diferencia de ellas, la ontología estudia lo que un ser humano es en cualquier tipo de sociedad, las notas que le distinguen en cualquier tiempo y en cualquier espacio posibles.

Con base en lo anterior, la ontología parte del reconocimiento de que para preguntar sobre el ser en general, es necesario partir de un análisis del mismo ente que formula la pregunta, el cual, como dijimos, es también el que la responde. Porque ¿cómo formularse una pregunta y responderla si no se tiene claro, de manera previa, quién es y qué es el ente que formula ambas? Existen aspectos que en efecto son comunes a todo ser humano: el lenguaje, por ejemplo, es uno de ellos, pero no el único. Los diferentes filósofos acentuarán unas facetas más que otras, pero mientras se refieran a aquello que el ser humano es, estarán haciendo una ontología en el más estricto sentido del vocablo.

La epistemología. Habíamos hablado con anterioridad de la diferencia entre *doxa* y *episteme*: opinión y conocimiento bien fundamentado. Pero ¿qué es realmente la *episteme*? Para los antiguos griegos *episteme* era el saber, ese tipo de saber para el cual se requería inteligencia y pericia, se requería destreza y conocimientos fundados; algo así como lo que hoy llamamos ciencia en el amplio sentido. Porque en un sentido restringido hoy en día “ciencias” parecieran referirse sólo a las ciencias exactas, pero en un sentido amplio, ciencia o *episteme* puede ser todo estudio bien fundamentado. En las ciencias humanas, la exactitud matemática es dejada de lado por el rigor científico. Porque no es lo mismo exactitud y rigor: estos términos sólo pueden confundirse en una sociedad

donde las ciencias exactas son las únicas que se consideran rigurosas. Éste es un error. No se requiere de las matemáticas para determinar que cierta escultura sea de Fidias o de Miguel Ángel, para ello se requiere de otro tipo de rigor, que es científico en el mismo sentido que lo es el de cualquier otra ciencia. Un poeta requiere sin lugar a dudas de mucho rigor y, sin embargo, bien puede desconocer por completo las matemáticas. Éstos son algunos de los temas que estudia la epistemología, de manera que podríamos decir que ésta es una ontología del conocimiento: es una teoría del conocimiento, a la que también se ha llamado “gnoseología”.

Este último término tiene consonancias medievales, ya que era empleado a menudo por filosofías de orientación escolástica. Sin embargo, crecientemente, un poco bajo la influencia anglosajona, hoy en día se usa el término “epistemología” con más frecuencia. “Epistemología”, “gnoseología”, “teoría del conocimiento” o “crítica del conocimiento”, son términos que se refieren al estudio del conocimiento y llegan a usarse como sinónimos (aunque hay serias disputas en torno a la especificidad de cada término, sobre todo al interior de la así llamada “filosofía analítica”). ¿Qué asuntos son de la incumbencia de la teoría del conocimiento? Primero la epistemología va a preguntarse qué es el conocimiento, esto es: qué queremos decir cuando decimos que conocemos algo. Por lo mismo, se va a cuestionar sobre qué es en lo que se funda el conocimiento, qué es aquello que podemos conocer y qué queda fuera de los márgenes de nuestro conocimiento. Los problemas de la epistemología, como la mayoría de los problemas filosóficos, fueron abordados desde la época de la filosofía griega. Los griegos se preocupaban por la *gnosis*, como llamaban al conocimiento, y por la *episteme*, que era el saber o ciencia. Pero fue hasta la época moderna, con autores como Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley o Hume, que el problema del conocimiento se convierte en el problema central del pensamiento filosófico. Y, como heredero de esas tradiciones, para Kant el problema central de la filosofía es la teoría del conocimiento o la crítica del conocimiento.

Muchos autores consideran que los problemas de la teoría del conocimiento dependen o deben plantearse en torno a los problemas metafísicos u ontológicos. Otros insisten en lo contrario: en que es necesario, antes que nada, abordar la

epistemología, pues es la base de todo conocimiento posterior. Otros insisten en la interdependencia mutua e inevitable de ambas áreas. Evidentemente no hay un acuerdo en torno a la primacía o de la preponderancia de la metafísica y de la teoría del conocimiento, pero la realidad es que la filosofía como tal es un todo, es una unidad y resulta imposible plantear un problema metafísico al margen de la epistemología, tanto como plantear un problema epistemológico al margen de la metafísica.

Cabe señalar que para captar los problemas fundamentales de la epistemología resulta necesario hacer un esfuerzo que nos saque de la mirada cotidiana que todo lo toma por garantizado. Desde la cotidianidad, la respuesta para los problemas epistemológicos sería la sorpresa ante lo “absurdo” de sus preguntas. Desde la cotidianidad cualquiera podría decirnos: ¿Cómo es que ustedes, filósofos, se preguntan si es posible el conocimiento, si lo viven a diario?, ¿cómo se les ocurre preguntar por algo tan evidente? Sin embargo, a esta misma pregunta en filosofía se han dado respuestas muy diferentes. El escepticismo, por ejemplo, considera que no es posible conocer nada con certeza alguna. Y en la respuesta que cada filosofía ha dado a la pregunta por el conocimiento se han gestado las más variadas corrientes y tendencias filosóficas. El empirismo y el racionalismo son términos que indican diferentes formas de responder a este problema, aunque son términos tan generales que difícilmente nos dicen algo con claridad y, por ello, al usarlos, hemos de ser cuidadosos y aclarar a qué nos referimos con esos términos. *Grosso modo* podemos decir que para el empirismo, el conocimiento se funda en las impresiones sensibles que adquirimos en la experiencia, mientras que para el racionalismo, el conocimiento se funda en diferentes aspectos de la razón. Sin embargo, el mismo racionalismo, al igual que el empirismo, ha adoptado muy diversas formas de acuerdo al significado que da a los términos que emplea. No es lo mismo el racionalismo que parte del mundo inteligible para considerar el mundo sensible como un mero reflejo de éste, que el racionalismo para el cual el conocimiento se funda en la razón sin que esa razón sea una realidad inteligible, sino un conjunto de verdades o de evidencias.

Lo mismo sucede con el realismo y el idealismo: existen muchos tipos de realismos o idealismos. Podríamos tal vez decir que lo característico de cada

una de estas posiciones es tomar como punto de partida del conocimiento al objeto o al sujeto. El realismo acentúa la preponderancia del objeto “real” sobre el sujeto que conoce, mientras que para el idealismo es preponderante el sujeto sobre el objeto. Es importante recordar que las posiciones epistemológicas inevitablemente tendrán consecuencias metafísicas, así como las posiciones metafísicas inevitablemente tendrán consecuencias epistemológicas. Insisto, la filosofía es un todo coherente y no podemos sostener una postura epistemológica sin tomar en cuenta la visión “panorámica” del mundo que ésta nos da, ni podemos asumir posturas metafísicas ignorando las implicaciones que ellas conllevan en el campo de la epistemología o en otros campos.

La estética. El griego *áisthesis* fue el término que la filosofía empleó para designar la sensación. Lo anterior resulta importante porque la estética generalmente se toma como sinónimo de teoría del arte, sin notar que no se trata de eso. En el origen de esta palabra existe una clave que nos acerca al verdadero sentido del término. Por medio de la sensación llega a nosotros la obra de arte y es por eso que, por lo general, la estética va a abarcar el estudio de la filosofía del arte. Pero la estética no se limita al estudio del arte, como veremos enseguida. Antes, consideremos que la pregunta esencial de la estética es acerca de qué cosa es un fenómeno estético y para esa pregunta han existido las más variadas respuestas. Un fenómeno estético es aquel que conocemos a través de las sensaciones; entre los más sobresalientes está lo que hemos llamado “arte”. Han existido filósofos que consideraron el arte como un mero adorno de la humanidad, como un lujo de la cultura, mientras que hay filósofos que encuentran en el arte la posibilidad de acercarse a la verdad, llevando con ello la estética a ser el núcleo mismo de la metafísica y de la filosofía en general.

Es en ese último sentido que la estética puede ser mucho más que el estudio del arte. Para Nietzsche, y después de él para muchos pensadores, la estética estudia los fenómenos que tienen que ver con la verdad. Estética y metafísica se integran en esos pensadores, como veremos en su momento, al grado en que Nietzsche consideró desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, que la obra de arte es un fenómeno metafísico. Pero claro, todas estas cuestiones en

la filosofía varían considerablemente de un filósofo a otro. No es lo mismo hablar de estética en Nietzsche que en Platón. Hay pensadores cuya filosofía no puede entenderse sin comprender el lugar que otorgan a la obra de arte, mientras que otros a duras penas nos llegan a hablar de ello.

La lógica. Una de las asignaturas más odiadas por los jóvenes de la Universidad Nacional es Lógica, al grado que se han tenido que abrir cursos especiales para los alumnos que, de manera reiterada, no han acreditado esta asignatura. Sin embargo, ejercer la labor de la lógica es comparable al juego del pensamiento: es como dejar suelto a un experto bailarín, claro, cuando se es un experto bailarín. La lógica en sí misma no es nada, pero sin ella, no hay nada. Equivale al *Hannon* del pianista o a los interminables ejercicios de una bailarina. ¿Qué es la lógica?

Para empezar, hay diferentes tipos de lógica, pero de manera muy general podemos decir que es el estudio de las diferentes formas válidas para llevar a cabo una deducción o la labor de pensar. *Logiké*, como la llamaban los griegos, es una palabra emparentada con *lógos*: pensamiento o razón. La lógica es el estudio de las reglas que dominan el pensamiento, se ocupa de esclarecer cuáles son los caminos correctos para llevar a cabo “la labor de pensar” y, en ese sentido, es un área formal: se ocupa de las formas del pensamiento, de su estructura. No en vano, desde principios del siglo xx, la lógica se ha relacionado con las matemáticas, dando lugar a la lógica matemática y a la lógica simbólica, en las cuales el contenido es nulo y se analiza únicamente la forma del pensamiento. En ese sentido, podemos decir que quizá la historia de la lógica podría dividirse en dos grandes bloques: el primero abarcaría toda su historia a partir de su fundador, Aristóteles, y el segundo comenzaría, como dijimos, a principios del siglo xx, cuando alcanzó casi una nueva forma de ser.

Existen muchas otras áreas de la filosofía de las cuales no hablaremos, pues la idea es mencionar sólo algunas de las áreas fundamentales. Ahora pasaremos de lleno al área que ocupa a este libro: la ética.

La ética.² En la vida cotidiana estamos acostumbrados a hablar indistintamente de ética o moral. Pero al emprender el estudio de un tema no podemos usar tan a la ligera las palabras. En esta vocación la palabra es nuestro hábitat; el filósofo vive de las palabras: las leemos, las pensamos, las escribimos y hasta las invocamos... Por ello, cada palabra habrá de ser definida con claridad, tendrá un peso específico y no otro. En el lenguaje cotidiano, solemos decir, por ejemplo, que “ciertos políticos no tienen ética” o que alguien “es una persona muy moral”. Decimos también que ciertos actos “no son éticos” o son “inmorales”. Calificamos un acto o a una persona indistintamente como “ético” o como “moral”, o bien como “no ético” o “inmoral”. Existe también la expresión “a-moral”, que suele emplearse cotidianamente —de manera errónea— como sinónimo de “inmoral”. Y acostumbramos también decir que nos sentimos “con la moral alta” o “con la moral baja”, o que un grupo de individuos se encuentra desmoralizado, etc. “Ética”, “moral”, “a-moral”, “inmoral”, son conceptos que aunque se tocan —y precisamente porque se tocan— es necesario diferenciarlos.

Cabe aclarar que muchos filósofos —de hecho la mayoría— usan de maneras diferentes estos mismos términos. Para dar un par de ejemplos, en algunos momentos Nietzsche llega a hablar de moral cuando realmente se refiere a ética, y para hablar de moral usa expresiones despectivas, como moralina o moral de las costumbres. Kant, por su parte, habla de moral autónoma o moral heterónoma para designar algo muy similar a lo que nosotros entenderemos por ética y moral. Y si a esta múltiple terminología agregamos el hecho de que conocemos a estos pensadores por traducciones hechas del griego, latín, francés, alemán o cualquier otro idioma, pues las cosas se complican. El hilo guía es fácil de encontrar si tomamos en cuenta que todo filósofo habla de lo que

² Una versión anterior de este breve apartado sobre la ética fue publicada bajo el nombre de “Apología de la inmoralidad”. Existen diferentes versiones de ese escrito: la primera fue presentada en el Seminario de Ética y Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM. Por un acuerdo, entonces vigente, entre ese seminario y la revista *Este País*, el escrito fue publicado en dicha revista. Posteriormente apareció una nueva versión en el libro *Ética en el ejercicio de la medicina*, de la misma Facultad de Medicina. Finalmente, esta versión incluye algunos aspectos que antes no había pensado ni considerado, concretamente en torno a temas que bordan al límite de la ética y la bioética.

aquí llamaremos “ética” y “moral”; tan sólo hay que identificar los términos que emplea para ello. La realidad es que toda definición es acordada; es un acto humano. Pero lo que importa es señalar dos ámbitos diferentes, llámeselos como se elija, que designan dos modos de ser distintos el uno del otro.

Hace algunos años, un poco bajo la influencia del marxismo, era común entender por ética a la teoría ética, o la filosofía moral. De esta manera, se distinguía entre teoría y *praxis*: lo teórico sería la ética y lo práctico sería el ámbito de la moral. Como veremos, esta división no es del todo sostenible. Tanto en la ética como en la moral se puede hablar de teoría y *praxis*: en ambas se puede encontrar por un lado “lo escrito y lo pensado”, ya sean normas, leyes, costumbres o pensamientos; y por otro lado, las acciones. La diferencia entre ética y moral debe radicar en otra parte y aunque no vamos a dar aquí la última palabra al respecto, para ayudarnos en nuestra búsqueda podemos acudir a la etimología de las palabras. La idea de buscar o guiarnos por medio de las etimologías de una lengua “muerta”, consiste en buscar lo “vivo” de la palabra en sus orígenes, lo que aún perdura en nuestro lenguaje, y por lo mismo en nosotros, de las palabras desde su surgimiento. Las etimologías, como lo entendieron pensadores como Nietzsche o Heidegger, nos ayudan a sondear el significado de las palabras a través de su historia. Porque la historia de las palabras es la de la humanidad: es nuestra historia. Partir de un sentido arcaico no tiene la finalidad de quedarnos con el mero dato erudito, sino de avanzar a partir de ahí y ver cómo ese sentido se ha transformado y a qué obedece esa transformación. De esta manera, la filología queda al servicio de la filosofía y no lo contrario. Esa fue una de las intenciones y lemas de Nietzsche, quien fue un gran filólogo que terminó por ser uno de los más grandes filósofos y cuyo pensamiento ético examinaremos más adelante.

Nuestras palabras clave son pues, “ética” y “moral”, procedentes del griego la primera y del latín la segunda. En latín las palabras *mos* o *mores* hacen alusión a las costumbres sociales o individuales. De ahí se deriva nuestra actual expresión “moral”. En ese sentido, la moral podría ser definida como el conjunto de costumbres que rigen a un individuo o sociedad, pero de hecho se trata de algo más que meras costumbres. En realidad, la moral se compone de costumbres

que por alguna razón fueron elevadas a nivel de normas. Toda costumbre, en el momento de su surgimiento, tiene una razón de ser concreta, responde a las necesidades o los deseos reales del individuo o sociedad en cuestión. Sin embargo, con el tiempo, cuando adquieren la apariencia de “eternas” y “absolutas”, dejan de ser meras costumbres y pasan a ser las tablas de valores por medio de las que se califica el comportamiento humano. Así, por mencionar un ejemplo, no comer carne de cerdo puede ser una muy buena norma higiénica para un pueblo errante, como el caso del pueblo judío. Pero cuando la medida higiénica se eleva a nivel de norma moral, se busca su origen en algo inamovible, en algo que no pueda cuestionarse. Por lo general ese “algo” es Dios, o bien la “Naturaleza”. De esa manera, las leyes creadas por el ser humano dejan de verse como normas humanas y comienzan a verse como normas absolutas e inmutables: el ser humano es aquel que ha creado leyes para luego percibir las como algo ajeno a sí mismo —se ha enajenado— y atribuir las a fuerzas exteriores. Así nace la moral. El problema es que al percibir su propia creación como algo creado por alguien más, el ser humano deja de sentirse capaz de cambiar esas normas e incluso prohíbe cambiarlas, con lo cual petrifica sus valores y los de su sociedad, condenándose a sí mismo a no poder cambiar y, por lo mismo, a no poder crecer.

Inevitablemente seguiremos hablando de lo anterior, pero conviene ahora señalar el origen de la palabra “ética”. Ésta, procede del griego *ethos*, mas es necesario el estudio detallado de este vocablo, pues ya para los tiempos de Aristóteles tenía su historia. La palabra *eethos* aparece por vez primera en los textos homéricos. Su primer sentido fue el de “morada” o “residencia”, *eethos* es el lugar donde se habita. Detengámonos un momento en este primer significado del *eethos*. ¿Qué es la guarida o la morada, sino el “hábitat” de un animal? La guarida es un refugio, es el lugar donde el animal se salva de la depredación de sus enemigos, de las inclemencias del tiempo: el lugar en donde está seguro.

Nótese que hemos escrito la palabra *eethos* con una doble vocal al principio. Esto es importante, porque con el transcurso del tiempo, el sentido de la palabra *eethos* cambió y comenzó a usarse la palabra *ethos* con una sola vocal. Esto sucedió después de que se escribieron los textos homéricos, un momento en que varió su significado, pues ya no tuvo el sentido de “guarida o hábitat”, sino de

“costumbre o hábito”. Notemos que la familia de palabras griega *eethos-ethos*, se conserva en nuestra lengua mediante los conceptos “hábitat-hábito”. La insistencia en introducir una familia de palabras no es cuestión baladí: hábitat y hábito (al igual que sus predecesoras *eethos* y *ethos*) son términos que pertenecen a una familia de significados y cuando nos enfrentamos a casos semejantes tenemos que estar atentos, pues las relaciones entre las palabras aluden a relaciones entre los hechos.

Aristóteles nos cuenta cómo con el paso del tiempo, la palabra *ethos*, que quería decir costumbre o hábito, volvió a cambiar. La vocal se flexionó y nuevamente la palabra se escribió con doble vocal, pero no volvió a su significado original de “guarda”, sino que comenzó a denotar “carácter” de una persona. Este cambio nos indica, según Aristóteles, que el carácter moral tiene algo que ver con el hábito o la costumbre; es decir, que se adquiere o se conquista por medio del hábito o, para decirlo con palabras actuales, mediante la disciplina. De hecho, podríamos decir que el carácter moral *se adquiere* por costumbre, muchas veces sin que el individuo se dé cuenta; en contraste, el carácter ético *se conquista*, con muchos esfuerzos, y con base en él se establecen otros tipos de *costumbres*: las buenas costumbres.

Recapitulando, el primer significado de *eethos* (homérico) es *guarda o hábitat*. El segundo significado de *ethos* (posthomérico) es *costumbre o hábito*. El tercer significado de *eethos* (aristotélico) es carácter ético o moral. Resulta pertinente preguntar ahora ¿qué nos dice esta familia de significados?, ¿qué sentido puede tener la ética para los hombres y mujeres del siglo XXI: una guarda, una costumbre o un carácter ético o moral?

El significado de *eethos-guarda* tiene resonancia en la ética de hoy, ya que la ética puede ser, en efecto, nuestra guarda, nuestra salvación. ¿De quién o de qué nos salva? De muchos peligros; ante todo de la corrupción del alma. Sócrates, el padre de la ética, enseñó con su muerte que es peor cometer el mal que recibirlo; el verdadero mal es aquel que nosotros hacemos, no el que se hace en contra nuestra. Porque el que infligimos también daña nuestra psique, que para él es la verdadera identidad del ser humano: *lo que somos*. Por eso, es peor dañar que ser dañado y la ética nos salva de dañar, de cometer el mal. Nos salva

de nosotros mismos, de nuestra propia ambición o mezquindad, de nuestras propias debilidades humanas: nos salva de caer, porque es menos malo —dice Sócrates en su apología— ser alcanzados por la muerte que ser alcanzados por el mal. Hay algo más valioso que la vida: la vida digna, la vida buena.

Pero la ética también es la guarida que nos salva de las inclemencias de la moral. Porque todos nacemos en una sociedad con una moral que no hemos elegido, sino que otros escogieron. De entrada vivimos, por lo mismo, con una mirada prestada, de otros; valoramos como “se debe” valorar, pensamos como “se debe” pensar, y vivimos como “se tiene que vivir”. Pronto aprendemos que “esas cosas” no se dicen en público, no se hace tal o cual cosa, que se debe obedecer. La ética puede salvarnos de ser “uno más” del montón, uno más de esos dóciles seguidores y nos hace pensar por cuenta propia y seguir las propias normas. La ética nos salva de la moral. Por ello, decimos que debemos estar dispuestos a ser *inmorales*, si aspiramos a ser éticos. Sócrates fue un inmoral y por eso lo condenaron a muerte. Por fortuna, siempre hay algunos individuos éticamente superiores que son considerados inmorales por la sociedad. No obstante, lo más usual es encontrar a personas que siendo moralmente “buenas”, carecen de ética personal, pues se limitan a seguir ciertas normas “por encima”, es decir, sólo para cubrir las apariencias.

El compromiso que adquiere el individuo ético supera por mucho al que asume un sujeto moral. Cuando éste comete una falta dice: “yo no inventé esa norma, y me resulta muy difícil cumplirla”. Pero el individuo que comete un yerro ético, no encuentra justificación alguna: “yo me comprometí a esto y me he fallado a mí mismo”. El compromiso ético es más fuerte, más demandante y más doloroso cuando se incurre en una falta. ¿Por qué y para qué buscarlo entonces?, ¿para qué lanzarse a las inclemencias de la ética si se puede estar tan a gusto en la moral? La moral nos hace sentir en casa y nos brinda el calor humano. La ética nos lanza a la soledad y hace más difícil encontrar comprensión. Pero quizá lo que nos mueve hacia ella es lo mismo que nos lleva al resto de la filosofía: el amor por el pensamiento libre y la libertad de acción, que es lo que nos hace ser propiamente humanos. Ésta es la gran pérdida de quienes se limitan a ser morales y siguen normas ajenas, creadas por otros, por no tener el

valor de cuestionarlas ni de pensar por cuenta propia. Lo anterior es peligroso; un ejemplo del riesgo inherente a la moral lo encontramos en la aplicación del siguiente precepto moral, comúnmente aceptado: “Debes cumplir tus promesas”. Pero qué sucede si el individuo se da cuenta de que arruinará su vida y la de otros por cumplir una promesa, ¿ha de cumplirla? Otro ejemplo: “No mentirás”, pero si mentir hace sufrir menos a alguien y no daña a nadie, ¿no debiéramos mentir? Romper con una norma moral implica ser inmoral; quien miente o no cumple una promesa es inmoral. Sin embargo, hay ocasiones en que uno debe romper con la moral en aras de un principio superior: un principio ético. Hegel solía poner como ejemplo de esto a Antígona, la mujer que transgredió las leyes de su ciudad por seguir una ley superior: la ley del amor. Si lo pensamos, encontraremos miles de ejemplos del peligro inherente a la moral. Nietzsche hablaba de la necesidad de una ética prometeica, sacrílega, capaz de quebrantar las normas impuestas por los mismos dioses, por amor al crecimiento de la vida.

Estas reflexiones en torno de la ética, en su sentido de guarida, contestan parcialmente al “para qué” de la ética, esto es: ¿para qué ser éticos y no morales? La respuesta es simple pero a la vez profunda: para vivir en la propia casa; para vivir la vida de manera más propia, auténtica, más comprometida y sobre todo más vital. Pero, ¿cómo hacerlo? La respuesta se encuentra en el paso que da Aristóteles al hablar del *ethos*-costumbre y su transformación al *eethos*-carácter. Las costumbres o hábitos, nos dice este pensador, se van incorporando a nuestro propio ser. En ese sentido, el ser humano está en constante cambio y su destino se teje con base en las costumbres que elige, nuestro carácter traza nuestro destino. Si adoptamos costumbres injustas, actuaremos de manera injusta, y nuestras acciones no serán aisladas ni circunscritas, sino que las incorporaremos a nuestro ser. Dicho en otras palabras, un acto contrario a la justicia pasa a ser parte de quien lo realiza y si a este acto se suma otro y otro más, entonces sucede lo que planteó Aristóteles: “acciones semejantes llaman a hábitos semejantes”, así el individuo adquirirá el hábito de la injusticia. Y una vez que esto ocurre, cuando se cobija en el propio ser, pronto deviene en rasgo de carácter, en este caso un carácter injusto. Por eso es importante elegir correctamente los hábitos, ya que en ellos radica esa forma de ser adquirida, esa segunda naturaleza que Aristóteles llama carácter.

Conforme a lo antes expuesto, toda persona tiene un *ethos*-carácter, pero sólo puede tener el calificativo de ético cuando se ha conformado de manera activa, deliberativa y libre; cuando el individuo ha elegido conscientemente su propio ser, de otra manera queda limitado a carácter moral. Entre el individuo moral y su acto, hay obediencia. Entre el individuo ético y su acto, hay deliberación crítica y elección: es el ámbito de la libertad. Y aquí viene al caso aquella bella metáfora del pensador renacentista Pico della Mirandola, quien en su *Discurso sobre la dignidad humana* relata la creación del mundo. Narra cómo cada ser creado acudía a Dios para que le concediera una cierta forma de ser: el Ser Supremo le daba su ser a cada ente. Al ave le decía: tú volarás, y harás tal y cual cosa. Al pez, tú nadarás, y vivirás de tal forma. Así, cuando tocó el turno al ser humano, Dios le otorgó el más bello regalo: no le dio nada, no le dio ser, sino que lo dejó en libertad de adquirirlo y le dijo algo como esto:

No te daré una forma, ni una función específica. Por tal motivo, tú tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas, la he dado constreñida a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitantes, de acuerdo con tu libre albedrío [...]. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera que tú podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia, como si fueras una bestia. O podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, y serás como los Dioses.

Esta metáfora resulta iluminadora. Sin embargo hay quienes la consideran un tanto simplista hoy en día, al menos por dos razones: primero, la posibilidad o imposibilidad de la libertad es un problema filosófico imposible de resolver de manera lógica, como veremos más adelante. En segundo lugar, la metáfora propone al ser humano como el único ser capaz de elegir, mientras que hoy en día son cada vez más los filósofos y los etólogos que insisten en que la moralidad y la capacidad de elegir se encuentra también en los animales. De Charles Darwin a Franz de Waal, pasando por decenas de pensadores como Hans Johan, Peter Singer, Tom Regan, Nigel Franks, Jane Goodall, Jorge Riechmann y muchos

más, crece el grupo de aquellos que se han convencido de que entre el ser humano y el resto de los animales no humanos no existe la brecha que antes creíamos. Pero si bien todo parece indicar que en efecto la capacidad de elegir ha de extenderse al resto de los animales, la metáfora anterior no deja de ser expresiva en cuanto a la potencialidad para elegir propia del ser humano. Finalmente, él es el único animal que en el desenvolvimiento de sus opciones ha extinguido la vida de decenas de especies, ningún otro animal lo ha hecho. Sólo el animal humano ha llegado a convertirse en Gandhi o Hitler, en Beethoven o un asesino serial, en un amante de la vida o un suicida. El pensamiento ético, en ese sentido, es una invitación a elegir nuestro ser, a dejar de obedecer o funcionar como autómatas; a comenzar a pensar y elegir. Por eso la libertad, y con ella la responsabilidad, son la esencia de la ética.

La moral no se ve cumplida en los individuos libres, ya que sólo requiere de simples partidarios. La ética no puede realizarse sólo con fieles incondicionales: precisa de seres libres. La moral entrega “a las puertas de su casa” un lindo paquete con diez mandamientos y una nota que dice: “La cosa es sencilla; sígalos y nunca los cuestione”. La ética, en cambio, resulta más complicada; no entrega nada, nos deja inmersos en un mar de dudas que demandan cuestionamiento y honestidad; además requiere de mucho valor para enfrentarse con lo establecido, lo que puede llegar a costar muy caro, como le ha pasado a todos “los Sócrates” que al retar la moral de su época encontraron la muerte. La ética es el único ámbito en que ejercemos la auténtica libertad, por ello vale la pena ser inmoral, si a cambio se logra ser ético. En ese sentido, la inmoralidad puede ser una gran virtud cuando es “para” algo superior a la moral de la que se es libre. De este modo, con ayuda de la ética podemos decir que la mirada con que vemos al mundo puede ser propia y no prestada, así como la manera en que lo valoramos y la manera en que vivimos y convivimos; éstos son los objetivos fundamentales de toda ética.

Cuando digo que se puede ser un sujeto ético y al mismo tiempo ser inmoral para la sociedad, la pregunta que surge es casi siempre la misma: ¿no podemos ser éticos y morales a la vez?, ¿no puede mi ética “coincidir” con mi moral? Me llama la atención que ésta sea una pregunta recurrente en mis alumnos.

Pensémosla, ¿en verdad no es algo extraño que un individuo se cuestione las normas morales vigentes, que decida crear sus propias normas, y al final de todo coincida exactamente con cada una de las normas morales vigentes? Creo que no tenemos el derecho de decir que eso es imposible, pero al menos podemos decir que resulta sospechosa tanta coincidencia y que ella nos hace sospechar si no podría tratarse de una cierta resistencia al cambio, de un cierto miedo a separarse de lo establecido.

Y aquí una aclaración que debería estar de más, pero la experiencia me indica que es prudente hacerla. Vale la pena ser inmorales cuando los valores que se defienden son superiores a los de la moral vigente: no se trata de ser inmorales por el simple hecho de romper normas. Y ¿qué los hace superiores? Cada pensador dará una respuesta diferente. En lo personal me llama la respuesta nietzscheana: los hace superiores su capacidad para engrandecer la vida. Pero ya analizaremos diferentes respuestas a esta pregunta a lo largo del libro.

Otra pregunta usual versa en torno a los actos a-morales. Parece evidente que existen ciertos actos que son amorales, como comer una manzana, por ejemplo. A no ser que se lleve a cabo dicho acto frente a un grupo de personas hambrientas, porque ¿en qué consistiría el ser a-moral? En la indiferencia. El núcleo tanto de la ética como de la moral, aquello sin lo cual no hay ética ni moral posibles, es la no-indiferencia: la posibilidad de valorar y, por lo mismo, de preferir algo frente a otra cosa. Lo a-moral, sería, en todo caso, lo que queda fuera del marco de la moral. En ese sentido, el mundo entero es a-moral: el árbol, el cosmos, el orden universal es a-moral; lo que no parece poder ser a-moral es el ser humano. Éste, dice Sartre, está condenado a la libertad y, en ese sentido, está condenado a elegir, a optar, a ser un sujeto ético, lo cual implica la imposibilidad de ser indiferente a las cosas. Aun comer una manzana, como decía, en un mundo donde existen el hambre y la guerra, es inevitablemente un acto con una carga moral.

Los problemas fundamentales de la ética

Hemos visto que cualquier situación humana, como puede ser el mero acto de comer, puede convertirse en un dilema ético bajo ciertas circunstancias. Para que el dilema sea ético y no moral, hemos visto también que es necesario detenerse a reflexionar, a deliberar y elegir. En una sociedad moralizada, como es toda sociedad humana, cualquier acto puede contravenir las normas establecidas y, por lo mismo, cualquier acto puede requerir de la previa deliberación y libre elección por parte del individuo.

Por lo anterior, no existe algo así como “los” problemas éticos, cualquier problema puede serlo. Sin embargo, cuando nos detenemos a profundizar en ellos, caemos en cuenta de que siempre nos remiten a ciertas cuestiones básicas, esto es, existen ciertos temas o problemas fundamentales que encontramos cada vez que profundizamos en los dilemas éticos cotidianos. Estos problemas fundamentales se encuentran también en la base de los grandes sistemas éticos, pero antes de encontrarlos en los grandes pensadores de la ética, hemos de ubicarlos en la vida cotidiana, vivirlos en nuestras muy particulares circunstancias, sólo así lograremos que Platón, Nietzsche o Kant nos digan algo al respecto. Porque de la misma manera en que un caballo no bebe si no tiene sed, así ustedes no lograrán interesarse a fondo en los grandes filósofos si no comprenden antes que les hablan de ustedes mismos, de cada uno de ustedes. Pretendemos pues *comprender los dilemas*, no *resolverlos*; pretendemos comprender en qué consiste el problema, para querer saber cómo lo tratan de resolver cada uno de los grandes de la ética. Considero que son cuatro los problemas fundamentales que conviene presentar muy brevemente aquí antes de comenzar a leer nuestros autores: el problema de la libertad, el de la relación individuo-sociedad, el de la relación mente-cuerpo y el del fundamento.

El problema de la libertad. Éste nos pide primero que nada preguntarnos qué entendemos por “libertad”. ¿Por qué el dar una respuesta a esta pregunta representa un problema para nosotros y en qué consiste ese problema? Aparentemente todos sabemos qué es ser libres. Al nivel más elemental, ser libre es no tener ataduras que nos priven del movimiento. Ser libre también puede ser el poder elegir una opción entre varias. En ese sentido, ser libre es poder decidir sin que nadie ni nada nos obligue a ello, aparentemente libertad se opone a constricción. Sabemos también que podemos ser libres *de* algo y que podemos ser libres *para* hacer algo. Esto es, que no basta con ser libres de las constrictiones, sino que se es libre cuando aparte de no tener constrictiones se puede usar esa libertad, se tiene la posibilidad de crear algo con esa libertad. En resumen, aparentemente somos libres cuando actuamos por cuenta propia y tomamos una decisión sin constrictiones. Si alguien o algo me obliga a elegir o me obliga a actuar, entonces no puedo decir que soy libre.

Precisamente con ello estamos en el centro del problema. Digamos que aquello que me obliga a actuar o que me condiciona a actuar, es lo que se opone a mi libertad. Pero no sólo me obliga a actuar aquello que de manera clara y distinta aparece como algo que me constriñe o me coacciona; desde diferentes ámbitos del saber humano, hoy sabemos que existen factores que de alguna manera nos conducen a actuar de una cierta manera y no de otra. No están igualmente capacitados para actuar aquel que ha gozado de una adecuada y enriquecedora formación y aquel que no ha tenido acceso a la más elemental educación. Hay pues, factores determinantes que provienen de la educación. Tampoco se encuentran igualmente condicionados para actuar aquel que cuenta con salud y con un cuerpo entero y aquel que se encuentra enfermo o desvalido, hay pues determinaciones físicas. No se encuentran igualmente determinados quien nace con una enorme inteligencia y quien de nacimiento es un tanto retardado, hay determinaciones genéticas. Y así podemos seguir, no son iguales las determinaciones psicológicas de un niño maltratado que las de uno criado con afecto.

Todos estamos aparentemente determinados por la genética, la cultura, la economía, la educación, en fin, por todas nuestras circunstancias. La infancia vivida ha formado nuestra personalidad y muchas veces cuando creemos ser

libres, en el fondo lo que sucede es que no conocemos lo que nos está obligando a actuar de cierta manera. Al estar determinados por nuestro pasado, nuestra genética, nuestro historial personal, no podemos negar la existencia de factores que constriñen al ser humano. Pero si esas “*determinaciones*” fueran tales, en realidad no existiría la libertad ni la ética. Lo que tenemos que cuestionarnos, más bien, es la existencia de cierto tipo de libertad: la libertad entendida como pura gratuidad. Libertad no es pura gratuidad, no es actuar sin condicionantes. Quien es libre no lo es porque no tenga determinación alguna, sino en todo caso porque ha logrado conocer factores que podrían ser *determinantes* y transformarlos en factores que sólo son *condicionantes*, y ello le ha dado acceso a un margen mayor de libertad.

El problema de fondo, con respecto a la afirmación de la pura determinación, radica en la negación de la libertad y de la responsabilidad moral y con ello, por supuesto, la negación de la ética. ¿Por qué? Porque si todo acto humano encuentra su explicación en el hecho de que el individuo se encuentra determinado a actuar, entonces tan inocente y tan comprensible la obra de Hitler como la de Gandhi: ambos tan sólo llevaron a cabo las determinaciones que de modo necesario los hicieron actuar de una u otra manera. Aquí hemos topado con una palabra clave: necesidad. Al hablar de libertad y necesidad, estamos hablando de lo que se hace de manera gratuita y lo que se hace de manera necesaria, lo que no podía ser de otra manera. El determinismo absoluto niega la libertad y propone que todo actuar humano es necesario, no podía ser de otra manera porque el individuo se encuentra determinado a actuar de cierto modo de manera absoluta. Por su parte, afirmar la libertad como mera gratuidad, sin condicionante alguno, es una posición bastante ingenua.

Para evitar caer en esta paradoja entre la necesidad y la libertad hemos de afirmar ambos aspectos: somos en efecto seres determinados por múltiples aspectos, pero el conocer nuestras determinaciones nos abre un ámbito mayor de libertad al darnos la posibilidad de elegir “con conocimiento de causa”, como bien lo hubiera podido decir Spinoza. Con ello podemos transformar las *determinaciones*, suavizarlas hasta hacerlas meros *condicionamientos* que permiten una forma de actuar diferente. Aquel que teme al vacío, tal vez no pueda elegir

no temer, pero sí puede elegir cómo comportarse ante su miedo, cómo conocerlo y vivir mejor con él. Hemos pues de coincidir con Spinoza y afirmar que la libertad es mal entendida cuando la vemos como pura gratuidad. Para Spinoza esta libertad que se cree pura espontaneidad y gratuidad es la medida de nuestra ignorancia porque de hecho cuando la vemos así, se debe a que desconocemos lo que nos está determinando a actuar. Cuando desconocemos esas determinaciones, creemos que hemos actuado sin ellas y que somos libres. La verdadera libertad consiste en conocer aquello que nos determina a actuar y mientras más conocemos nuestras determinaciones, más crece nuestro posible ámbito para actuar frente a ellas; no podemos escapar a cientos de factores que inciden en nuestra conducta, pero si podemos conocer esos factores y manejarlos, transformándolos así en *condicionamientos* con menos fuerza: esa considero que es la clave de la libertad.

Es importante insistir en que el problema de la libertad y la necesidad remite al problema de la responsabilidad moral. Cualquier cosa que digamos sobre la libertad, nos sitúa frente a una cierta concepción de la responsabilidad moral. Si negamos la libertad y afirmamos la pura necesidad, negamos también la responsabilidad ética: no hay ética posible sin libertad. Porque, como bien lo dijo Aristóteles, un sujeto es responsable únicamente de aquellos actos que ha llevado a cabo de manera libre, los actos forzosos o forzados no son materia de un juicio ético, ya que en ellos el individuo fue obligado a hacer algo que no deseaba. Como veremos más adelante al estudiar a ese pensador griego, la mayoría de nuestros actos son un poco forzados y un poco libres, son actos mixtos y por ello resulta tan difícil en ciertas ocasiones determinar la responsabilidad ética de un individuo. Pero de esto hablaremos un poco más adelante.

La relación mente-cuerpo. La filosofía se ha debatido en torno a este problema desde todos los ámbitos; epistemología, metafísica o ética, por nombrar las áreas más importantes. La forma en que se concibe la relación mente-cuerpo implica problemas éticos fundamentales. Como herederos del orfismo, del platonismo y del cristianismo, nuestra idea acerca de lo que somos se encuentra permeada por un dualismo entre lo espiritual y lo material, que se antropomorfa en el problema

mente-cuerpo. En un intento por remitirnos a las fuentes más arcaicas, más adelante podremos hablar algo acerca del orfismo, pero la realidad es que poco sabe la humanidad sobre esta antigua tradición. Y con todo, de alguna manera sabemos lo fundamental: el orfismo consideró al ser humano como un ser aprisionado en un cuerpo. El cuerpo era una prisión en donde habitaba lo que propiamente era su ser, aquello que griegos posteriores denominaron *psiqué*, y que nosotros denominamos mente o alma y que nos remite a nuestro aspecto espiritual. Ese dato podemos tenerlo gracias a las inscripciones en algunas lápidas funerarias que se han conservado, pero en realidad, como dato certero, no contamos con mucho más.

Es interesante mencionar algo que veremos con detalle más adelante: la obra homérica nos permite ver que el antiguo griego no tenía una concepción clara de su cuerpo ni de su alma. El cuerpo, *soma*, denominaba al cadáver, mientras que la *psiqué*, mente o alma, denominaba la réplica del individuo en el momento de morir, misma que a partir de ese instante quedaba sin vida alguna. Los orígenes de estos conceptos pueden rastrearse hasta esas fuentes, pero nos interesa ahora concentrarnos en Platón, quien fue para Occidente una notable influencia en este tema. Él, como buen griego, fue heredero del orfismo y su reelaboración a la pregunta por el problema *psiqué-soma* será posteriormente una fuerte influencia para el cristianismo. Desde ciertas obras platónicas no ha sido difícil identificar la “parte” o el “aspecto” más noble y mejor del ser humano con lo espiritual, que resulta lejano e inalcanzable, para concluir que el cuerpo es algo “inferior” e inclusive que puede y debe tratar de ser lejano, ajeno a la psique, la cual es “superior” al cuerpo.

El problema radica en que en efecto somos un cuerpo pero al mismo tiempo somos algo más. Podemos establecer las causas que nos llevan a pensar, pero no podemos explicarnos lo que implica el pensamiento: el paso de la materia al *logos*, a la palabra. El paso de la materia al espíritu no lo agotan las explicaciones biológicas ni médicas. ¿Cómo es que en un ser humano la materia se transforma en pensamientos, en búsqueda de la verdad? La relación entre los aspectos puramente materiales y los espirituales del ser humano es compleja no sólo porque no podamos dar una razón cabal de ella, sino porque al creer que podemos hacerlo, hemos construido universos mentales muy complejos.

El mismo Platón, por seguir con nuestro ejemplo, llegó a considerar en algún momento de su filosofía que la psique es buena y divina mientras que el cuerpo es fuente del mal y, por lo mismo, que deberíamos practicar una ascética que separara nuestra psique de nuestro cuerpo. Como resulta evidente, es muy peligroso vivir con una concepción tan baja del propio cuerpo. ¿Cómo establecer una buena relación con uno mismo y con los demás si se parte del desprecio al cuerpo? Éste conlleva el desprecio a los instintos y a todo aquello que no brota de la supuesta divinidad de la psique. Y sin embargo, en mayor o menor medida, en la historia de Occidente ha privado ese desprecio del cuerpo y sus instintos, mismo que como es de esperarse lleva al ser humano a vivir la paradoja más radical: cuerpo somos y si despreciamos al cuerpo, nos despreciamos a nosotros mismos. A esto hemos de agregar que esa versión bastante simplificada del platonismo fedónico o dualista permeó al cristianismo, cuya ideología ha dominado Occidente por milenios. De ese modo, en Occidente es común pensar en la relación mente-cuerpo o alma-cuerpo como una relación dual, esto es: una relación entre dos “entidades”. ¿Cómo lograr unidad y armonía vital cuando el individuo se concibe como una lucha de opuestos? Las respuestas filosóficas a esta cuestión han sido muchas y muy diferentes, como veremos a lo largo del libro. Pero antes de examinar esas respuestas es importante que el lector logre ver en qué medida esta cuestión delimita y limita su propia vida. Conviene pues invitarle a hacer una reflexión al respecto antes de seguir con la lectura.

La relación individuo-sociedad. Quizá sea éste “el” problema que más laceraciones ha provocado a lo largo de la historia de la humanidad. Porque este problema envuelve aquel que resulta fundamental y que desgraciadamente nos ha conducido a más sufrimiento como especie: el hambre y la pobreza. A la fecha ningún sistema social ha logrado una verdadera justicia entre los individuos que la componen. Aristóteles decía que el ser humano es un *zoon polítikón*: un animal político. Con ello quería decir que es un animal gregario y social, es *politikón* en la medida en que vive en la *pólis*, en la ciudad. Pero ¿cuál debe ser la relación de un individuo con su comunidad?, ¿debe un individuo sacrificarse por su sociedad?, ¿en qué medida?, ¿hasta dónde?, ¿o debe el indi-

viduo entregarse a crecer y luchar por y para sí mismo? Y ¿existe alguna posibilidad de llegar a crecer de manera aislada, sin los otros? La respuesta radica sin lugar a dudas en el equilibrio y la armonía entre lo individual y lo social, pero ¿cómo lograrlos?

El individuo existe sólo en la medida en que vive en una sociedad, no hay individuo sin sociedad. Sin embargo, los problemas fundamentales de nuestra era se derivan precisamente de las relaciones entre individuos y sociedad, el mundo en que vivimos es una prueba fiel de que es posible olvidarse de los otros y crecer en un egoísmo enfermo que conduce a vivir como individuos aislados de nuestro entorno. Problemas como la pobreza, la desigualdad o la violencia, se encuentran al centro del problema individuo-sociedad. En más de un momento de su historia, el pensamiento ético se ha detenido a meditar sobre este problema. ¿Qué debe pesar más, el crecimiento individual, el engrandecimiento de ciertos individuos, o el equilibrio de toda la sociedad aun a costa de sacrificar el crecimiento de ciertos individuos que podrían llegar a más si se les diera la oportunidad?

De las diferentes respuestas han surgido éticas egoístas que responden a la necesidad de que el individuo se comprometa ante todo consigo mismo, con su crecimiento personal, y éticas socialistas que han considerado que sólo en el beneficio social igualitario puede darse el crecimiento individual. Veremos ejemplos de ambas posibilidades a lo largo de nuestros estudios, pero me parece necesario ubicar antes estas cuestiones y este problema en la vida personal de cada lector.

La fundamentación de la ética. El problema en torno al fundamento de la ética es quizá el más difícil de explicar y el que requiera más conocimientos para poder comprenderlo en su totalidad. Podríamos comenzar por decir que cuando actuamos con base en ciertas razones, muchas veces, de hecho la mayoría de las veces, no las tenemos claras. Si ahondamos en esas razones, llegamos a los últimos y fundamentales valores que sostienen nuestro actuar. Detrás de esos valores existe siempre una cierta concepción de algo con un valor radical, absoluto, que sostiene la vida de una persona como fundamento de todo el edificio ético: la felicidad, Dios, la razón o la naturaleza, para nombrar los ejemplos más clásicos.

Kant ha dicho que si no encontramos algo con un valor absoluto, incuestionable, es imposible dar a la ética fundamentación alguna. Es como cuando se quiere construir un edificio: si no hay una cimentación, no se puede construir, o bien se construye y antes de terminarlo, cae. De la misma manera, todo pensamiento ético tiene un valor que se encuentra en la base de sus propuestas, un fundamento último: ese valor es el que sirve de cimentación a la forma de pensar y actuar, ese valor es el que fundamenta la ética.

A pesar de lo anterior, hay pensadores que consideran que no hay fundamento posible para la ética. Y si en efecto se llegara a encontrar que no lo hay, si se llegara al punto en que se tuviera que aceptar que no es posible fundamentar la ética, ¿sería el fin de la ética?, ¿o más bien tendríamos que pensar en nuevos caminos, nuevas posibilidades más allá de una ética fundamentalista? Esto es de hecho uno de los problemas actuales de la ética y podremos comprenderlo mejor a lo largo del libro. Nietzsche y Heidegger son quizá los pensadores que centraron su propuesta sobre la imposibilidad del fundamento.

Si resultara imposible encontrar algo con un valor absoluto, podríamos en efecto hallar otras formas de fundamentar la ética. Podríamos decir que a pesar de que no existieran los valores absolutos, el ser humano es capaz de llegar a acuerdos relativos pero dignos de respetar. De ese modo aceptaríamos que, a pesar de la ausencia de valores absolutos, sí es posible hablar de ética con base en el diálogo respetuoso. A lo largo del libro veremos en acción este dilema y los anteriormente mencionados. Y veremos cómo no todos los pensadores coinciden en estos temas capitales, por llamarles de algún modo. De la misma manera, cada individuo puede crear su propia cosmovisión ética, la cual, como veremos, mientras conserve ciertas limitantes básicas para la acción, puede ser aceptable. Podríamos adelantar que existe una limitante básica: no dañar. Y aquí no digo más que eso: no dañar, esto es, ni a uno mismo, ni a otro ser humano, ni a otro ser en general. Claro, esto implica, como veremos, varios dilemas abiertos que la ética abordará desde diferentes perspectivas.

SEGUNDA PARTE

Los grandes pensadores de la ética en la Grecia clásica

Que la filosofía no nace como ética. En el siglo IV a. C. Aristóteles llevó a cabo el primer recuento de los filósofos anteriores a él. Esa podría considerarse como la primera historia de la filosofía y desde entonces suele ubicarse el nacimiento de ésta en Tales de Mileto. Éste es ya casi un “dogma filosófico”: la filosofía comienza con Tales. Gracias a Aristóteles sabemos que Tales consideraba que la naturaleza a partir de la cual se generan las cosas —conservándose ella— era el agua. Encontramos pues perfilado ya el problema de la permanencia en el cambio y la búsqueda por la unidad en la pluralidad y de ahí que Tales haya merecido ese sitio de honor. En efecto, ante un mundo de múltiples formas, Tales se pregunta por la unidad de esa multiplicidad. También, ante el constante cambio y devenir de ese mismo mundo, se preguntó si acaso existe algo que permanezca siempre. En ese sentido, a partir de los testimonios que tenemos de él, deducimos que se hizo una pregunta filosófica: la pregunta por el origen y fundamento de todas las cosas, que en griego era la pregunta por la *physis* de todas las cosas. Por eso, en Tales se ubica el principio de la filosofía en la doble significación de la palabra “principio”: como *arché*, esto es, como origen, inicio, comienzo cronológico y genético de algo y también como fundamento: como base desde la cual es posible construir algo, como cimentación o elemento radical de algo, en este caso, de la filosofía.

Esta misma pregunta se la hicieron Anaxímenes y Anaximandro, quienes junto con Tales son considerados los “filósofos físicos”, pues se preguntaron por la *physis*, por la naturaleza de todas las cosas. Cada uno dio diferentes respuestas a esta pregunta y de hecho la respuesta es lo que menos debe importarnos. Podrían haber contestado que el origen de todas las cosas era cualquier otra cosa y la importancia de la pregunta seguiría vigente: es por formular esa pregunta que desde Aristóteles se le considera no como sabios, sino como filósofos.

La pregunta de estos filósofos marca el inicio de la filosofía como metafísica, tocando al mismo tiempo los linderos de la física. Pero lo que nos interesa señalar es que en esas filosofías no se encuentra alusión alguna a la ética, el cuestionamiento, el asombro, no va dirigido hacia el interior del ser humano, sino al exterior. La pregunta de los filósofos jonios no se refiere a la existencia individual, ni a la capacidad de autoconocimiento o autocuestionamiento del ser humano. Es una pregunta en cierto sentido “cosmológica” o “metafísica”.

La base del pensamiento de Heráclito. Es hasta Heráclito que encontramos una preocupación por la interioridad humana tratada de manera filosófica, esto es, con un fundamento metafísico. En ese sentido podemos decir que así como en Tales encontramos el inicio de la filosofía, en Heráclito encontramos el inicio de la ética. Vamos entonces a hablar y a leer a un filósofo de todos los tiempos: Heráclito de Éfeso.¹

¹ Aunque me propongo incluir en este libro el mínimo de notas posibles, algunas pocas resultan necesarias. La presente puede dejarse de lado si no se desea una formación estrictamente académica sobre el tema que se está tratando. Para quien desea una formación especializada, conviene saber lo siguiente: las dos ediciones pioneras de los fragmentos de Heráclito, fueron las de Schleiermacher que data de 1807 y la de Bewater de 1877. En 1879, Hermann Diels reeditó los fragmentos de los presocráticos, dándole un número a cada pensador. Los actuales fragmentos de Diels están corregidos por Walther Kranz: una de las correcciones más importantes, fue el cambio de numeración referente a los números de los pensadores. Hoy en día hay muchas ediciones que dan cada una su numeración a los fragmentos según los van presentando en diferentes grupos, pero se acostumbra siempre dar además la ordenación de Diels corregida por Kranz, para poder manejar una única numeración a nivel mundial. Es por eso que antes de cada fragmento aparecen las letras “DK”. Al interior de cada pensador se distinguen los textos “A” y “B”. Los textos “A” dan testimonios indirectos acerca de los autores y suelen ser ordenados en dos secciones: “vida” y “doctrina”. Son “dichos” sobre los autores, pero no representan de manera textual su pensamiento. Los textos “B” son pasajes considerados textuales por razones filosóficas, filológicas y estilísticas. Se considera que estos textos reproducen palabras textuales del autor. Estos textos “B” son propiamente lo que se considera como los famosos “fragmentos” de Heráclito.

La mayoría de las interpretaciones y los estudios sobre los presocráticos, se basan en la clasificación de Diels-Kranz. Por lo anterior, en caso de usar otra numeración, es necesario aclarar a qué traductor pertenece y luego entre paréntesis incluir la numeración de Diels-Kranz, que es la que se usa de manera universal. Con base en lo indicado, esto se hace escribiendo las siglas DK, el número del filósofo dado por ellos, la letra correspondiente al

Heráclito es un pensador que requiere de una lectura pausada, sin prisas. De hecho requiere de varias, de muchas, de constantes lecturas en serenidad. Su breve obra podría caber en un par de cuartillas, y sin embargo el mundo continúa hablando de Heráclito y pensando en el significado de sus fragmentos. Poco importa a estas alturas la discusión en torno a la razón fragmentaria de su obra. Quizá, en efecto, él haya elegido esa manera para expresar su pensamiento o quizá esos fragmentos sean parte de una obra mayor que no llegó a nuestras manos. En cualquier caso, son estos fragmentos los que han marcado a más de un pensador a lo largo de la historia de la filosofía y son ellos los que continúan despertando interés en nosotros.

En Heráclito encontramos el principio de la ética también en ese doble sentido de la palabra “principio” del cual ya hemos hablado. La ética comienza en Heráclito porque en él encontramos por vez primera sus bases teóricas: “principio” en cuanto al *origen* y “principio” en cuanto al *fundamento*. Notemos que entre los primeros filósofos físicos y Heráclito hay un cambio en el objeto de estudio; en Heráclito hay una continuidad entre la razón que estudia y su objeto de estudio; una continuidad entre el ser que es capaz de estudiar algo —el ser humano— y el objeto de su estudio, que es él mismo.

¿Cómo aproximarnos a Heráclito? Si poseemos sólo fragmentos ¿en qué orden hemos de abordarlos para hablar de ética? El problema que implica para nosotros es a la vez una agradable tarea, pues es una tarea creativa, si queremos reconstruir una ética en Heráclito, hemos de hacerlo por cuenta propia, pues no existe propiamente un fragmento por el que debamos comenzar. No hay un fragmento con el que propiamente se inicie su pensamiento, de modo que los diferentes intérpretes han ordenado y reordenado los fragmentos un sinnúmero de veces. Pero si queremos entrar a su filosofía con una mirada propia y no con una ajena, prestada, hemos de leerlo e intentar considerar sus fragmentos éticos de acuerdo con el propio orden.

fragmento y el número del fragmento, por supuesto, con base en Diels-Kranz. Antes del fragmento, se puede dar también la abreviatura del lugar de procedencia del mismo, por ejemplo, D.L., IX 1, o Arist., Fís. III 5, 204b-205a.

Para la lectura que aquí se lleva a cabo comenzaremos por lo más general, aquello que dice Heráclito acerca de la totalidad de lo existente, para desde ahí ubicar al ser humano y sus conflictos. Lo primero que tenemos que tener claro es que para este pensador “todo es uno” (B50), y esa totalidad no es caótica, sino racional. La totalidad se encuentra regulada por un *logos*, una razón universal (B1), aunque nosotros de manera inmediata no seamos capaces de captar ese orden universal. Al contemplar la naturaleza no captamos sus leyes y esto es así porque no se muestra en su totalidad, tan sólo “hace señas”, nos dice Heráclito (B123): ama el ocultarse, o literalmente: es críptica (*physis kripthesthai philei*, B123). Es por lo anterior que si queremos conocerla, hemos de esforzarnos y mucho habrá que trabajar, a pesar de ser muy poco lo que logremos conocer (B22).

Aquel que se esfuerza en conocer la naturaleza, comprende que este mundo es común a todos y es una totalidad con medidas, esto es; no hay desmesura en la naturaleza (B30). La totalidad “funciona” de acuerdo a estas medidas que son las medidas del *logos* universal (B94). Ahora bien, ese orden consiste en una dialéctica o juego entre contrarios: porque hay día hay noche, porque hay oscuridad hay luz, porque hay guerra hay paz (B67). Claro que hablamos de la guerra en el orden cósmico, en el cual todo se genera gracias a ese combate de opuestos (A22). Y sin embargo, dice Heráclito, el ser humano parece no comprender esa oposición como generadora, no comprendemos la totalidad que se encuentra en armonía gracias a la lucha de opuestos, como sucede con el arco y la lira (o el arco y el violín, para hablar de un instrumento más familiar entre nosotros). El arco y el instrumento en efecto están en tensión. Si la tensión es deficiente, no hay sonido armónico. Si la tensión es exagerada, la cuerda revienta. La tensión adecuada es aquella en la cual tanto el arco como la lira encuentran armonía en sus tensiones compartiéndolas: divergiendo coinciden consigo mismos (B51).

Por la interminable lucha de opuestos, el ser está en constante devenir; nada permanece estático. Los que quizá sean los más conocidos fragmentos de Heráclito simbolizan este devenir con la figura del río: cuando nos embarcamos por segunda vez en un río, las aguas que corren ya no son las mismas que

antes, son nuevas las aguas que corren tras las aguas (B91a y B12). Lo que permanece, sin embargo, es ese río en perpetuo cambio. En ese sentido, no hay contradicción alguna en este tópico del pensamiento heraclíteo: el cauce del río es el mismo y esa es la metáfora del *logos* universal. Pero las aguas siempre están en movimiento y cambio: esa es la metáfora de la lucha de opuestos y el constante devenir en que se encuentran tanto el mundo como el ser humano mismo.

El autoconocimiento y el estado de alerta. Ahora bien, en el ámbito humano, es preciso partir de esa comunidad de lo existente, esa realidad y su ley racional, su orden, pues éste es el mismo para todos (B2 y B30). Pero es preciso también saber que inmerso en ese orden universal, existe un ser que escapa a la medida: el ser humano. Éste escapa a la medida porque tiene un *logos* que se acrecienta a sí mismo (B115) y tiene una *psique* cuyos límites no se pueden encontrar, pues la *psique* humana es profunda (B45). Sin embargo, es factible adentrarse en la profundidad de la *psique* por medio de la búsqueda de sí mismo (B101). Y ésta es una posibilidad para todos los seres humanos, todos participamos de la posibilidad de conocernos a nosotros mismos (B116). Esta idea es sumamente importante: para Heráclito no existe diferencia alguna entre el siervo y el señor, entre el hombre y la mujer, entre el griego y el extranjero, todo ser humano tiene la posibilidad del autoconocimiento. En este tema, Heráclito rebasó las fronteras de su propio tiempo y, más allá de la esclavitud o de cualquier diferencia, concedió a todo ser humano la posibilidad de conocerse a sí mismo y pensar por sí mismo.

Para este pensador el conocimiento es necesario si se busca lograr armonía, pues aquellos que se conocen, no sólo conocen su propio ser, sino que en la aventura del conocimiento logran comprender que éste, su ser, es parte de una totalidad unitaria y ello los hace capaces de apegarse a las leyes de la naturaleza. A quienes logran esto, Heráclito lo considera seres en estado de alerta: seres despiertos. Sólo que, en griego, ese estado de alerta tiene que ver con la verdad. La palabra griega para “verdad” es *a-létheia*. Esta palabra quiere decir literalmente “los que no están en estado de letargo” o “los que están en estado de alerta (*a-létheia*)”: los no-dormidos, es decir, los despiertos. Los “despiertos”

de los cuales habla Heráclito son aquellos que piensan y tratan de comprender las cosas, por lo cual saben comprender lo común a todos: el *logos* universal. Los demás viven como dormidos, creyendo que como individuos tienen un pensamiento privado desde el cual pueden comprender todo, cuando en realidad el pensamiento es precisamente lo que nos hermana, lo que nos da la posibilidad de unidad como seres racionales (B2 y B73).

Es claro que en la ética heraclítica encontramos un acento en la búsqueda por el autoconocimiento, lo que implica una apertura. El fragmento B101, “me he buscado a mí mismo” nos remite a la esencia del filosofar colocada en la búsqueda y en ese sentido recuerda la tan citada idea de Lessing: si hubiera que escoger entre la verdad y su búsqueda, sería preferible esta última. De hecho, no podemos tener la verdad, pero tenemos su búsqueda, gracias a la cual la vida adquiere sentido al vivirla como un constante e interminable acercamiento a la verdad. En ese sentido, ser ético es una posibilidad latente para todos, está en nuestra condición humana como una posibilidad, es ontológica, a saber, es propia, como lo señalamos, para absolutamente todo ser humano, mientras que la opción de serlo es existencial: es para aquellos que deciden despertar.

Y ese despertar incluye una cierta sabiduría atea; Heráclito fue bastante temerario al exponer tan abiertamente su pensamiento respecto a los dioses. Le parecía sumamente ingenuo creer en dioses y abiertamente declaró que si cualquier animal pudiese crear un Dios, lo haría a su semejanza. El ser humano se ha “divinizado” a sí mismo al crear a sus dioses, para luego olvidarse de que son su propia creación y verlos como algo independiente de sí mismo.

Sobre el deseo. Un aspecto importante de la ética en Heráclito es la lucha entre el deseo y la psique, con el riesgo que implica esta lucha. Podríamos pensar que para Heráclito la psique sólo se conserva en su lucha contra el deseo, como lo deja ver el fragmento B 85: “Difícil luchar contra el deseo: lo que quiere, lo compra con la psique”. Esta lucha es interpretada por Juliana González como la posibilidad fáustica de “vender” el alma, haciendo de ella un medio para lograr algo, olvidando que es un fin en sí misma. Es factible, pues, vender el alma por

el deseo, lo cual nos habla de la lucha entre el alma y el deseo. Para esta pensadora se trata de la alternativa entre el alma y el deseo propio del conflicto ético.

Este fragmento también se puede interpretar en otro sentido: lo que el deseo quiera —sea lo que sea, bueno o malo, noble o vulgar— se paga con el alma. Esto es, cualquier cosa que se desee se paga con el alma de manera que más vale ser conscientes de aquello que deseamos, pues en ello se nos va la propia psique. Porque en efecto, para llevar a cabo cualquier deseo, hemos de dejar en ello el alma que para Heráclito es la vida. Por lo mismo, hemos de ser conscientes de que en eso que tanto deseamos va de por medio la vida entera; lo que deseamos nos lleva a dañar o a acrecentar esa psique, porque en ello la ponemos. En otras palabras, nada es gratis, realizar nuestros deseos nos cuesta la vida entera: nos vulgarizamos o ennoblecemos con base en aquello a lo cual nos acercamos, con base en aquello que deseamos, aquello por lo que pagamos con el alma, con la *psyché*.

Sobre el bien y el mal. “Bien y mal son una misma cosa”, dice el fragmento B58a; los opuestos, frío-calor, día-noche, cambio-reposo, vida-muerte, son parte de lo mismo y se dan al interior de la unidad del ser: la oposición no elimina la unidad, la paz y la armonía, y ésta a su vez no elimina la diferencia, la guerra.

Precisamente porque bien y mal coexisten, elegir el bien hoy no quita al individuo de la posibilidad de elegir mañana el mal. La opción ética es por ello diaria, no se queda “salvado” por elegirla una vez; diario se elige la vida que se lleva. Por lo mismo, el mal es siempre posible para el bueno y el bien es siempre posible para el malo: crecer o decrecer, envilecerse o ennoblecerse es siempre una posibilidad abierta. Y en ese diario elegir, en el optar diario por una cosa y no por otra, el ser humano forma su *ethos*, su carácter, con lo cual decide su propio destino, como lo dice el que quizá sea el fragmento nuclear de la ética heraclítica, el B19: “El *ethos* es para el hombre su destino”. Este fragmento de tres palabras —*Ethos antrópon daimon*— es emblemático de toda ética posible. Es el ser humano mismo el que crea su destino al crear su *ethos* o en palabras más claras: al crear nuestras propias costumbres, elegimos lo que deseamos para el resto de la vida. Porque —como lo veremos con más amplitud al estudiar a Aristóteles— de nuestras costumbres somos dueños en un inicio, luego ellas se adueñan de nosotros.

Hemos ahora de preguntarnos qué dice Heráclito al hombre de hoy. La actualidad del pensamiento de Heráclito puede verse en muchas interpretaciones. Podemos pensar a partir de él en nuestra sociedad masiva. El hombre-masa no está en realidad comunicado sino que está encerrado en su mundo propio (B2) sin relación con los demás. Él cree que su realidad es “la” realidad, que su verdad es “la” verdad, se encuentra encerrado en su idiotez —*hos polloí hos adían hontes phrónesis*— la masa vive como si tuviera un pensamiento particular. Con ello pierde el sentido de la totalidad y sus medidas. Equivoca la medida el ser humano cuando se toma a sí mismo como *la* medida absoluta, pues siempre será inevitablemente una medida relativa. La medida universal es la del *logos* universal, no la del *logos* humano. El mundo real, que es común a todos, es comprensible para los que están despiertos, saben que el mundo es uno y es común a todos, que es el mundo objetivo y, paradójicamente, son los despiertos los que no tienen un pensamiento subjetivo, propio y, a pesar de ello, ejercen su *logos* de manera activa y autónoma, teniendo como base a la realidad misma, común a todos.

Es importante hacer notar que la diferencia entre estar dormidos y estar despiertos es tajante tanto en el orden epistemológico como en el orden ético y existencial. Pero hay que tener presente que este estar dormidos y despiertos se trata de un paso que da el hombre y no se trata del orden real: no se trata de la diferencia ontológica. Afirmar eso sería un tipo de fascismo, equivaldría a decir que por naturaleza hay despiertos y dormidos. Tampoco se trata de una diferenciación metafísica en la cual el mundo del ser difiere del mundo de la apariencia, en donde los despiertos sean los que tienen el acceso al ser y los dormidos se encuentren en el mundo de la apariencia, esto es, entre este mundo y otro. La distinción despiertos-dormidos no hemos de traspolarla al orden metafísico ni ontológico, porque Heráclito no nos invita ni a un divisionismo entre los hombres, ni a un trascendentalismo que vaya más allá de este mundo, sino a la hermandad en la racionalidad humana y a la entrada en la racionalidad de este mundo. La ética de Heráclito se funda en la inmanencia y no en la trascendencia, tanto en el orden del ser de lo humano como en el orden del ser de la totalidad.

Podríamos por último preguntarnos: ¿qué conocen los despiertos? Ante todo, como hemos visto, conocen que todo es uno, que la realidad es racional. Pero en el orden ético es muy importante notar que no se trata de “conocer mucho”, sino de lograr aprender un cierto arte. Pensemos en los fragmentos B40 y B129, de nada sirve poseer muchos conocimientos si no poseemos un cierto arte para ser sabios: —*Polumathíe kakotejníen*— mucha ciencia y poco arte no sirven de nada, porque la mucha ciencia, como mera erudición, no instruye la mente. De poco sirve la erudición, la sabiduría es un arte propio no de los eruditos, sino de los sabios. Y para Heráclito no importa el saber por saber, sino el saber para lograr sabiduría en esta vida.

Sócrates

El problema Sócrates. Un hombre vivió charlando con sus conocidos, nunca escribió nada, fue condenado a morir y aceptó la condena. Han pasado veinticinco siglos y nosotros seguimos hablando de él y discutiendo en torno a la significación e importancia de su legado. ¿Quién fue Sócrates y cuál fue su “legado”? ¿qué hizo para haber pasado a la posteridad sin haber escrito una sola palabra? La respuesta a esta pregunta exige que nos detengamos ante lo que se conoce como el “problema Sócrates”. Éste no es un problema que Sócrates haya analizado, tampoco uno que haya enfrentado en su vida. Es el problema que enfrentamos nosotros, quienes lo pretendemos estudiar y es muy sencillo de explicar: no sabemos nada de Sócrates por vía directa. Al no haber dejado nada por escrito, todo lo que sabemos depende de lo que otros que le conocieron escribieron sobre él.

A esto hemos de agregar que la información que tenemos acerca de él, si bien coincide en lo general, no coincide en ciertas particularidades filosóficas. Esto es, sabemos a ciencia cierta que Sócrates existió, que fue maestro, entre muchos otros, de Platón, y que murió en 399 a. C., después de un juicio que dejó huella en la historia de Atenas y en la memoria de la humanidad. Pero en cuanto a sus ideas filosóficas, uno es el Sócrates que aparece en los *Diálogos* de Platón, otro es el que aparece en la obra de Jenofonte y otro es el que encontramos en muchas interpretaciones de quienes han continuado escribiendo sobre él.

En la obra de Platón, conocida como *Diálogos*, Sócrates aparece como el interlocutor principal de una serie de diálogos que son una muestra del quehacer filosófico propuesto por Sócrates: la filosofía como una forma de vida. Pero este personaje aparece como el creador de una serie de teorías que dan inicio a lo que después Nietzsche llamará “el racionalismo filosófico”, a saber, la pretensión de conocer el mundo por medio de la razón. De manera contrastante, en la obra de Jenofonte que llegó a manos de la posteridad aparece una imagen diferente

de Sócrates. Más que un filósofo creador de diversas teorías, Jenofonte presenta a un gran moralista, a un hombre sabio poseedor de una gran intuición moral y una fuerte capacidad para pensar cuestiones relacionadas con la ética.

Werner Jaeger, uno de los más grandes estudiosos no sólo de Platón sino de Grecia, en su célebre *Paideia*, hizo notar algo importante: a raíz del pensamiento de Nietzsche y su conflictiva concepción de Sócrates, en la primera mitad del siglo xx se volvieron a “condensar” esas dos posturas ante la figura de Sócrates: la de Platón y la de Jenofonte. Estas dos posturas fueron representadas por un lado por la escuela escocesa, con Burnet y Taylor a la cabeza y, por otro lado, por los estudios realizados por H. Maier. Este último, de manera cercana a Jenofonte, acentúa el aspecto humano de Sócrates y lo ve como el creador de una actitud humana que culmina con la liberación moral del hombre por sí mismo: Sócrates proclama el evangelio de la autarquía de la personalidad moral. Este Sócrates es una especie de gran moralista. Por su parte, la escuela escocesa, con las obras de Taylor y Burnet, insiste en que Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las ideas, de la teoría de la reminiscencia y de la teoría de la inmortalidad del alma, así como del Estado ideal.

Jaeger hace notar que tanto la interpretación nietzscheana sobre Sócrates como las anteriores a ésta encuentran su base en el Sócrates aristotélico, que asume la misma posición de Burnet y Taylor: Sócrates es tal y como lo pinta Platón. Para Aristóteles son dos los logros que deben atribuirse a Sócrates: la determinación de los conceptos generales y el método inductivo de investigación. Tenemos así a un Sócrates fundador de una serie de teorías filosóficas y sobre todo, de la filosofía conceptual, durante mucho tiempo ésta fue la tintura del paradigma socrático. Contra esta figura van dirigidos los ataques de Nietzsche, quien ve en Sócrates al padre del racionalismo.

Por todo lo anterior debemos tener mucha cautela ante las críticas a la figura de Sócrates como un racionalista: son críticas al Sócrates aristotélico o incluso al platónico pero... ¿son estas críticas justas para con el Sócrates real? Ese es el “problema Sócrates”: ¿quién es ese supuesto “Sócrates real”? No podemos saberlo, pues lo conocemos únicamente por medio de lo que otros nos han dicho de él.

La respuesta de Eduardo Nicol. A mi modo de ver, es Eduardo Nicol, en la primera versión de su libro *La idea del hombre*, quien apoyándose en los trabajos de Werner Jaeger y de los grandes filólogos de la época da una respuesta cabal a esta cuestión. Nicol comienza su argumentación de la siguiente manera: debemos partir del hecho de que los aspectos lógicos y metodológicos en Sócrates no valen por sí mismos, ya que “el método socrático es un camino de vida y no una lógica”. Es verdad, aceptará Nicol, que no contamos con testimonios directos para hablar de la personalidad de Sócrates, de ahí que todos los estudios sobre la vida y filosofía de Sócrates se basen principalmente en Platón y Jenofonte. Pero Nicol considera que todo lo que las finuras de la erudición y la crítica han logrado comprobar aparecía ya con claridad reveladora a la meditación a que invita siempre la personalidad de Sócrates. De esta manera, Nicol llama nuestra atención sobre el único testimonio que llega directamente desde el mismo Sócrates y retrotrae nuestra mirada sobre el *quid* de la cuestión: *El hecho capital es que no escribiera nada*. La atención de los estudiosos se ha centrado en lo que dijeron los demás acerca de Sócrates, pasando por alto —dice Nicol— precisamente el único testimonio indudable y auténtico con el cual contamos. El hecho mismo de que no dejara testimonio escrito, como si fuera un rasgo caprichoso del hombre menos caprichoso que ha existido nunca.

Nicol se pregunta si un filósofo cuya vida se dedica a buscar el sentido de la existencia y cuya muerte otorga cerrazón y sentido a su vida puede haber dejado al “capricho momentáneo” el hecho de escribir o no escribir, esto es: ¿Podemos pensar que la falta de escritura en Sócrates sea un hecho anecdótico? Nicol considera que los datos fundamentales de la existencia en un individuo como Sócrates no pueden ser meras cuestiones anecdóticas, sino que responden a una coherencia de vida.

Para respaldar esto recordemos antes de continuar con el análisis de Nicol que en la época de Sócrates era bastante usual para un filósofo o poeta el escribir sus ideas, sus pensamientos o poemas. De modo que no podemos pensar que Sócrates no escribiera porque sus circunstancias históricas fueran diferentes a las nuestras, lo eran, pero ya involucraban el hecho de escribir. Contamos por ello con escritos de pensadores más antiguos que él y sabemos de autores de

muchos escritos con los que no contamos porque se perdieron en incendios o sucesos con el paso del tiempo. Pero sabemos que escribieron libros.

Regresemos a Nicol, para él lo que en otros filósofos es coherencia lógica de los pensamientos, enunciada en un sistema filosófico, en Sócrates es la coherencia vital del individuo entre su vida y pensamiento. No haber escrito no puede ser un rasgo caprichoso, debe existir una razón para ello en la vida de Sócrates. La clave la encuentra Nicol en la necesidad de llevar a cabo una lectura filosófica del hecho de que Sócrates jamás haya escrito. Este es un dato filosófico y no biográfico: ésta nos muestra que Sócrates no escribió porque le era necesario justamente el contacto con la vida misma, como un requerimiento indispensable para la filosofía. Sólo en el diálogo en vivo le era posible llevar a cabo su labor, justamente porque para Sócrates la filosofía no era un conjunto de ideas a expresarse en el papel, sino una forma de vida. En ese sentido es que dice Nicol: “La vida de Sócrates es su filosofía misma”.

Por esto, “filosofar” en Sócrates no implica el uso de la razón divorciada de la vida. Para él, dice Nicol, la razón se ilumina cuando sale de su fuente, que es la vida diaria: la filosofía para Sócrates es algo inherente a la vida humana; es la forma superior de la vida humana. Si en él, el hombre es el ser filósofo y la filosofía es la forma de vida propiamente humana es porque ella es el único camino por el cual es posible alcanzar la plena humanidad. Ella nos permite, nos dirá Nicol, “obtener de su fondo, donde ellas se encuentran, todas las potencialidades que es un deber sacar a luz”.

Sócrates vivió la vida del filósofo que consigue dar a luz la vida latente que lleva en su alma por medio del autoconocimiento, del autocuestionamiento. La mayéutica socrática es justamente este acto de “dar a luz” en el cual el conocimiento no viene desde fuera, sino que “se pare” desde la interioridad, es necesario que el conocimiento atravesase al individuo, que salga de él; en ese sentido, podemos decir que la mayéutica socrática, más que un conocimiento puramente racional, es un conocimiento que nace desde la experiencia interna del individuo y su finalidad última es el autoconocimiento.

Una nueva idea del hombre. Werner Jaeger ha dicho que Sócrates representa para Grecia y para la humanidad una nueva idea del hombre para la cual el concepto de “psique” es primordial. Sócrates, dice Jaeger, pone en este concepto un nuevo tono, en él esta palabra es casi una promesa: el ser humano es su psique, no su cuerpo. Porque el individuo socrático valora ante todo la capacidad de pensar y cuestionar las normas impuestas. El filósofo socrático no pretende conocer para dominar a los demás, sino conocerse para dominarse a sí mismo. Sin embargo, hay que decirlo, ese dominio de sí y ese cuidado de la psique en Sócrates no se traducen en el descuido del cuerpo. El dominio y cuidado de la psique puede ir asociado a la idea del desprecio del cuerpo para nosotros, que tras dos mil años de cristianismo nos parece evidente este dualismo. Sin embargo, la idea socrática de la psique no significa la separación de ésta del cuerpo: Sócrates no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían. El ascetismo socrático es la educación que prepara al individuo en el dominio de sí mismo, con miras a lograr ser un hombre virtuoso. Aquel que sabe dominarse a sí mismo no es esclavo de sus caprichos momentáneos. El “dominio sobre sí mismo” trae al individuo más que el imperio de la razón sobre los instintos, la armonía entre razón e instintos, la unidad entre cuerpo y alma.

¿Una refutación? En particular un diálogo platónico podría refutar lo recién dicho: *Fedón*, o de la psique. En él se argumenta en pro de un dualismo que como en su momento veremos, Platón matizó en diálogos posteriores. Esto nos da pie a aclarar nuestra perspectiva de “el problema Sócrates” y en esto sigo, entre otros, a Eduardo Nicol. El Sócrates que aparece en los diálogos de juventud platónicos, concretamente en *La Apología*, es lo más cercano que podemos tener al “Sócrates real”, al que realmente existió. El Sócrates de un diálogo como *Fedón* es ya Platón mismo que ha evolucionado hacia nuevas ideas. En *La Apología*, Sócrates no habla de dualismo alguno; el tema fundamental de esa obra es el de la libertad: a partir de Sócrates surge la posibilidad de considerar libre no al ciudadano libre, como lo consideraban los griegos, sino a cualquier hombre que no vive esclavo de sus propios apetitos. La lucha ética tiene como fin que el individuo no viva esclavo de sus propias pasiones, sino que sea capaz de mandar sobre sí mismo.

Sócrates considera que para ello es necesario un cierto tipo de saber que parece diferir bastante del racionalismo criticado por Nietzsche, pues para él filosofía y vida humana son exactamente lo mismo; se identifican porque la filosofía es una forma de vivir, no sólo de pensar. Y esa forma de vida consiste en charlar con quienes se interesen en hacerlo; charlar en el mercado, en el ágora, en el gimnasio, a eso se dedica Sócrates. Y lo hace desde una postura de ignorancia que ha sido llamada la *docta ignorantia*: la ignorancia permite al dialogante no partir de un prejuicio, sino aceptar que no se sabe y que desde ahí se parte en la búsqueda del saber. Pero esa docta ignorancia no es únicamente un método, también es un acto de humildad real que nos enfrenta a la imposibilidad de hablar de aquello que no podemos conocer, como lo es la muerte. Ante lo que no podemos conocer, diría Sócrates, es mejor callar... pero de ética, agregaría inmediatamente, sí que podemos conocer mucho y por lo mismo, de ella sí es posible y necesario hablar.

El Sócrates de *La apología*. Hemos dicho que es en *La apología* en donde vemos con más nitidez la personalidad de Sócrates y ahora llevaremos a cabo una breve lectura guiada de las ideas éticas más sobresalientes de esa obra. Sócrates enfrenta dos acusaciones, aunque ambas estarán permeadas por la primera de ellas: él es visto como un sofista, no como un filósofo. Esa acusación, dice, data de años atrás y ha sido insidiosa y permanente a lo largo de su vida, de modo que es la más vieja y es la que Sócrates presiente que más va a pesar en este juicio. Será difícil, considera, convencer en poco tiempo a los jueces de que algo que han escuchado desde niños no es verdad.

Las acusaciones directas contra las que tratará de defenderse dicen que Sócrates se dedica al estudio de lo celeste y lo subterráneo, que tiene extrañas creencias sobre genios o demonios —de donde se sigue que es un ateo (18a)— y que convierte en fuerte el argumento débil, esto es, es un sofista que corrompe a la juventud con sus enseñanzas, por las cuales cobra. Contra estas acusaciones se va a defender primero. La primera acusación es sumamente grave: estudiar lo celeste y subterráneo y creer en dioses ajenos a la *pólis* implicaba ser acusado de impiedad. Pero faltar a la religión de la *pólis* para los antiguos griegos era

básicamente una acusación política. Atenas se cohesionaba por medio de su religión; quien faltara a ella provocaba la disolución del elemento cohesionante. Por eso es que el juicio de Sócrates lo debe presidir una persona de prestigio: el arconte rey. En otras palabras, el juicio de Sócrates es eminentemente político.

Para defenderse, Sócrates se niega a aceptar que enseñe algo a los jóvenes, ya que de hecho no hay algo que él sepa (19d) y menos acepta que sea cierto que cobre dinero por ello. Si Sócrates reconoce no saber nada y por lo mismo considera imposible enseñar algo y encima de eso cobrar, ¿cómo es entonces que lo confunden con lo que no es: un sofista? Eso es así porque él, en efecto, tiene cierta sabiduría de lo humano, pero no de nada sobrehumano. El oráculo de Delfos, dice, lo declaró como el más sabio de los hombres. Pero esto lo dejó tan intrigado que decidió comprobar que no era así: interrogó a sus compatriotas, a los políticos, los poetas y los artesanos, buscando a aquel que comprobara ser más sabio que él. Lo que encontró fue que si bien la mayoría de los hombres son sabios en ciertas cosas, creen saber mucho más de lo que en verdad saben. Comprobó entonces que aquellos no sabían lo que él tampoco sabía, pero creían saberlo. Así, comprendió que el oráculo tenía razón: él era más sabio porque al menos no creía saber aquello que en verdad no sabía.

Al defenderse ante Meleto de la acusación de corromper a la juventud, Sócrates asegura que, de hecho, Meleto jamás se ha preocupado por la juventud ni su educación, como pretende aparentar al acusarle de corromper a la juventud. Esta defensa muestra un método típico en Sócrates: la aplicación de la ironía y la reducción al absurdo de los argumentos del contrincante. Sócrates interroga a Meleto: ya que él es acusado de corromper a los jóvenes, ¿quién les hace mejores? Meleto no sabe responder y finalmente, tratando de ser político, dice que las leyes. Pero eso responde la pregunta acerca de *qué* hace mejores a los jóvenes, no de *quién* los hace mejores. También políticamente, Meleto responde que son los jueces. ¿Todos los jueces? Sí, responde Meleto, todos. ¿Y los oyentes? También ellos, dice Meleto, y también los miembros del consejo y los que asisten a la Asamblea popular y el resto de los ciudadanos, en resumen, todos, todos los atenienses menos Sócrates. Meleto tiene el descaro de reconocer esa afirmación como verdadera, la cual va a ser ironizada y analizada por Sócrates: ¡Qué

afortunados son los jóvenes si las cosas son así! ¡Todos los ciudadanos son buenas influencias! Para mostrar lo absurdo de esa idea, Sócrates preguntará: ¿Sucede lo mismo con los caballos y demás animales?, ¿no acaso son pocos los adiestradores que los saben educar y la mayoría puede más bien echarlos a perder? Meleto queda en evidencia de su negligencia, no se ha ocupado jamás del asunto al cual se refiere su denuncia.

Ahora bien, ¿por qué Meleto dice que corrompe a los jóvenes? Porque enseña a creer en otros dioses diferentes de los de la ciudad, sino en extraños asuntos de genios. Acá cabe hacer una aclaración: los genios, los *dáimones* griegos eran hijos de los dioses. ¿Cómo no creer en los dioses pero sí creer en sus hijos? Nuevamente por reducción al absurdo Meleto queda expuesto como un tonto y como un irresponsable.

Conviene ahora poner atención en los fragmentos que abarcan desde 28a hasta 34b, pues ahí encontramos la puesta en claro del valor que Sócrates otorga a su misión. Sócrates insiste en que si es condenado no lo es por Meleto ni Anito, insiste en la idea de que quienes lo condenan son los atenienses en su animosidad, gracias a las viejas calumnias. Pero él no se avergüenza de encontrarse en peligro, ya que un hombre que vale no actúa con base en su seguridad, sino considera solamente si lo que hace es o no es justo. No hay que temer a la muerte y si se le ofreciera vivir dejando de filosofar, no lo aceptaría: porque su misión tiene un origen divino, él sigue el mandato de un dios: “Mientras tenga aliento y pueda, no dejaré de filosofar” (29e), ya que “la vida sin tal género de examen no merece ser vivida”(38c).

Hemos de hacer una pausa ante esa afirmación: la vida sin tal género de examen no merece ser vivida. Son expresiones como ésta las que llevaron a Nietzsche a tachar a Sócrates de racionalista extremo. Si la vida sin examen no merece ser vivida, pareciera que lo que hace al ser humano merecedor de vivir es su capacidad de analizar un problema o situación. Pero lo anterior se lleva a cabo gracias al uso de la razón, de modo que Sócrates pareciera afirmar que en efecto, el ser humano tiene como valor fundamental la razón y la capacidad de razonar. ¿Podríamos estar de acuerdo con esa premisa? El ser humano cuenta con muchas otras capacidades más allá de la razón que permite el análisis de la

vida. Lo que le faltó a Sócrates fue decir: considero que mi vida, en lo personal, sin tal género de examen, no vale la pena vivirla. Pero no “la” vida, pues no para cualquiera la vida cobra sentido a través de la filosofía. Decir que la vida en general no vale la pena si no se somete a un análisis, es llevar a cabo una generalización de corte racionalista. Un jardinero bien puede ser feliz sin necesidad de llevar a cabo exámenes exhaustivos de su propia existencia y, a pesar de ello, puede considerar su vida tan valiosa y digna de ser vivida como la de cualquier filósofo.

Pero la clave está en el origen que Sócrates considera que tiene su misión, el origen divino: una voz desde la infancia, dice, le ha ordenado hacer música y, como aparece en el Fedón, de ellas la más sublime es la filosofía. Aclaremos que la música para el griego involucraba todas las artes de las musas y no solamente lo que nosotros ahora comprendemos por “música”. Sócrates considera que filosofar es la más sublime de las artes porque al dialogar logra que el otro no se afane por cosas vanas, como la riqueza, la fama y los honores, sino por la sabiduría, la verdad y porque su psique sea lo mejor posible. Vemos con claridad el enfrentamiento de dos culturas: la cultura griega presocrática y la cultura griega postsocrática. Sócrates enseña a los griegos el valor de la psique y de sus capacidades racionales, mientras que la Atenas anterior a él valoraba otras capacidades como el respeto a las normas establecidas para la cohesión política. Se trata de los viejos valores frente a los nuevos, la valoración socrática de la psique era inaudita en Grecia. En su estudio sobre Sócrates y los sofistas, incluido en su conocida obra *Paideia*, Werner Jaeger hace una comparación entre este ideal socrático y el ideal habitual de la Grecia de la época, expresado en una canción báquica antigua:

El bien supremo del mortal es la salud;
el segundo, la hermosura de su cuerpo;
el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;
el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.

La salud, la belleza corporal, los amigos y el dinero, esos eran los valores anteriores a Sócrates. Su pensamiento trae algo nuevo al mundo: el valor de la capacidad

de pensar y analizar la vida. Por eso, dice Jaeger en su *Paideia*, antes de Sócrates “ninguna boca griega había pronunciado esa palabra” y tiene razón. Para él, de nada le sirve al ser humano ganar el mundo entero si es en deterioro de su persona, de su psique o *psyché*. Porque Sócrates coloca la identidad humana en la psique: el ser humano *es* su psique. Sin embargo, esto no parece incluir la idea de una separación mente-cuerpo o alma-cuerpo. La idea de la supervivencia del alma en el *Fedón*, es platónica, no socrática, como lo evidencia la misma *Apología*, cuando al final Sócrates insiste en que de la muerte no sabemos absolutamente nada.

Conviene considerar el final de esta obra. Era usual en un juicio suplicar clemencia, Sócrates decide no hacerlo, pues considera que los jueces no están para conceder favores sino para juzgar: que lo hagan. El veredicto fue de 220 a favor frente a 281 en contra. De acuerdo a las costumbres griegas, después de un veredicto desfavorable, el condenado tiene que hacer una contrapropuesta, en la cual pida que en lugar del castigo asignado, se le aplique otro menor: el exilio, por ejemplo, o el abstenerse de repetir la acción que le condujo al juicio. Sócrates debe decir entonces qué es lo que él considera que merece por lo que ha hecho. Evidentemente, los jueces esperaban que propusiera una pena menor para conmutar la sentencia de muerte. Pero Sócrates opta por decir en verdad lo que él cree que merece: “una manutención en el Pritaneo”. El Pritaneo era el lugar en donde se les otorgaba manutención a los héroes de guerra o a los grandes hombres. Esto debió indignar a los jueces, que le condenaron finalmente a muerte por 360 votos a favor y sólo 141 acordaron con Sócrates que merecía, en efecto, una manutención en el Pritaneo. Este acto puede ser visto como falta de prudencia, pero no creo que eso sea lo correcto. Sócrates está siendo coherente, si su vida ha sido su filosofía —pues, como vimos, no escribía nada— entonces su vida tiene que ser coherente. La coherencia buscada por él es entre lo dicho y lo vivido. Su muerte es el punto final de un escrito coherente.

Cabe hacer notar que a los que le condenaron les advierte que matándolo no lograrán la paz, vendrán otros más jóvenes y severos, que él ha tenido contenidos y los juzgarán: “no podéis escapar a la censura condenando a muerte a la gente, sino reformando vuestras vidas”. Y aclara que él hubiera podido escapar

a la muerte, cosa que no era tan difícil; lo verdaderamente difícil es escapar a la maldad que corre más deprisa que la muerte, el mal nos alcanza antes que la muerte. Sócrates prefirió ser alcanzado por la muerte antes que corromperse por la maldad.

A los que aceptaron su manutención en el Pritaneo les habla diferente: con ellos dialoga al final y sólo a ellos llama “jueces”. Les dice, al retirarse, que él debe morir, pero la muerte sólo puede ser dos cosas: o un dormir carente de sueños o la migración del alma. Pero no sabemos nada con certeza al respecto; lo que sí es de esperarse es que a un hombre justo nunca lo abandonan los dioses. Al final, les dice con sencillez, que es hora de partir, él debe morir y ellos deben vivir: ¿quién está en mejor situación? Eso, dice, sólo lo sabe la divinidad.

Platón

El pensamiento ético de Platón: *Critón*. La obra de Platón evolucionó a lo largo de los años, por lo que es imposible hablar de “una” ética platónica. De hecho, cuando hablamos de Platón tenemos que decir “de qué Platón” estamos hablando: el Platón de *La República*, el Platón del *Critón*, al Platón del *Timeo*, difieren uno de otro. Nosotros vamos a analizar ahora las ideas éticas más importantes de dos diálogos platónicos que junto con *La apología*, conforman una trilogía en cuanto a su línea narrativa, en esta última Sócrates es condenado, en *Critón* se asiste a una plática que sostiene con sus discípulos en la cárcel y en *Fedón* ocurre su muerte. Sin embargo, aunque conforman esa trilogía narrativa, estos diálogos fueron escritos en diferentes épocas y, por lo mismo, son una muestra de la transformación de algunas ideas platónicas. Aquí vamos a analizar la transformación de la idea platónica sobre la relación mente-cuerpo y sus implicaciones éticas.

Así como *La apología* es considerada por la mayoría de los exégetas como el diálogo más propiamente socrático, *Critón*, que temáticamente aparenta continuar la situación descrita en *La apología*, es ya un texto platónico posterior y presenta ideas bastante más trabajadas por Platón. En cuanto al *Fedón*, como veremos, es un diálogo propiamente de la madurez platónica que representa una cierta visión de la relación mente-cuerpo que posteriormente el mismo Platón reconsiderará, como veremos más adelante al analizar *La República*.

En *Critón*, con base en la situación descrita en *La apología*, Sócrates es encarcelado y ha de esperar para su muerte hasta que regrese la nave de Delos. Los antiguos griegos vivían imbuidos en su mitología, como lo mencionamos con anterioridad. Toda su política se cohesionaba en torno a sus creencias religiosas, lo cual jugó un papel fundamental en el proceso de Sócrates. Delos, el lugar a donde había ido la nave ateniense, era uno de los lugares más sagrados

para los griegos. Esta pequeña isla, perteneciente a las Islas Cícladas, era el lugar en el cual se llevaba a cabo un importante ritual. La leyenda griega cuenta que cuando el hijo del rey Minos fue asesinado en Atenas, el poderoso monarca declaró la guerra a los atenienses. Comprendiendo que ésta era una guerra perdida, los atenienses trataron de establecer un acuerdo de paz. El rey accedió a renunciar a la guerra si los atenienses mandaban un barco con siete doncellas y siete jóvenes para ser sacrificados en el laberinto de Minotauro. La leyenda cuenta que Teseo se propuso como voluntario y, como sabemos, venció al Minotauro con ayuda de Ariadna, hija del rey.

Durante mucho tiempo Atenas conmemoró esa leyenda enviando cada año una nave con siete doncellas y siete mancebos no ya para ser sacrificados, sino a participar en las fiestas del dios Apolo celebradas en Delos. Pero mientras la nave estuviera de viaje la ciudad debería permanecer limpia de toda muerte, por lo cual no podía ejecutarse la pena capital. Sócrates fue condenado a muerte mientras la nave estaba en Delos, por lo cual su sentencia se aplazó hasta el retorno de la misma. Durante ese tiempo sus discípulos acudieron a la cárcel a hacer lo mismo que habían hecho por años: dialogar con su maestro. Pero esos diálogos en la cárcel se vieron marcados por la insistencia de los jóvenes en convencer a su maestro de huir de la muerte. El *Critón* y el *Fedón* son las obras que recogen el tiempo de espera en la cárcel y la muerte de Sócrates.

Imaginemos el escenario moral del *Critón*; imaginemos que hemos vivido entregados a la comunidad, buscando lo mejor para ella sin tomar en cuenta si eso nos hace un tanto impopulares entre nuestros compañeros. Pensemos que por realizar esa labor, a los 70 años se nos acusa de ateos y corruptos y se nos encarcela condenados a muerte. Imaginemos ahora qué haríamos si, al esperar en la cárcel, un gran amigo con todos los medios económicos y políticos necesarios nos ofreciera la oportunidad de escapar y exiliarnos con la familia en una ciudad segura. Este amigo nos recuerda que tenemos un deber para con nuestra familia y nuestros discípulos: debemos huir. No se trata de que queramos huir: debemos huir.

Esta es la opción que el joven Critón presenta a Sócrates. ¡Hoy en día parecería casi absurdo no aceptarla! Si alguien es condenado a morir injustamente

y se le ofrece la posibilidad de huir, es casi seguro que la tomará. Sócrates decide analizar filosóficamente esta posibilidad con Critón y con ello nos da el ejemplo de lo que es un problema ético: básicamente es un conflicto de deberes, de obligaciones, no un conflicto entre un querer y un deber, sino un conflicto entre un deber y otro deber. Esto es así incluso en las defensas más radicales del “querer” y del deseo, como lo es la que siglos después llevó a cabo Nietzsche, para quien el querer se transforma en un deber: el deber del egoísmo. Sócrates hace notar que él se encuentra en un conflicto de deberes, no va a analizar qué puede o quiere hacer, sino lo que debe, va a analizar cuál de las dos opciones es su deber: huir o permanecer. Lo va a analizar con cierto método, que es el método platónico (recordemos que *Critón* es un diálogo platónico, no socrático, como lo es *La apología*). De hecho, este diálogo es bastante metódico y analiza paso a paso sus premisas. El método incluye, según él mismo lo dice, tres aspectos:

1. En un conflicto ético, no debemos permitir que nuestra decisión resulte afectada por nuestros sentimientos: las cuestiones éticas pueden y deben resolverse por medio de la razón.
2. No va a ser nuestra guía lo que piense la gente, la mayoría (que en griego se llama *oi polloi*), sino que hemos de pensar por cuenta propia.
3. No debemos nunca hacer algo injusto; no importa qué nos suceda, ni qué piensen de nosotros los demás, ni lo que sintamos: lo que importa es no ser injustos.

Sócrates se dispone ahora a demostrar que si huye, estaría violando las leyes y que no debe violar las leyes, para lo cual argumenta tres ideas:

1. No debemos perjudicar a nadie y él fugándose perjudicaría al Estado al desprestigiar y violar sus leyes.
2. Permanecer en un Estado pudiendo irse, implica el compromiso de observar sus leyes. Él permaneció en el Estado y ahora debe observar sus leyes, pues no hacerlo sería equivalente a romper el compromiso y nunca debemos romper un compromiso.

3. Debemos obediencia a nuestros superiores y el Estado es más que un padre o maestro.

Tenemos pues que son tres las normas o principios en los que se basa Sócrates:

1. No debemos perjudicar a nadie.
2. Nunca debemos romper un compromiso.
3. Debemos obediencia a nuestros superiores.

Sócrates no discute estos principios más básicos en este diálogo: parte de ellos los asume como algo previamente aceptado, cosa que de seguro era así, pues a hablar de ellos había dedicado su vida. Guthrie, en su *Historia de la filosofía griega*, considera que Sócrates reconoce que se apoya en resultados precedentes en 46d, 47b y 49a. La cita más notoria es sin duda esta última cuando, ante la insistencia de Critón, Sócrates le pregunta: ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días...?, ¿cuáles son aquellas “ideas de antes” de las que Critón y Sócrates no hablan aquí y “saben” de antemano? ¿Qué es lo que dan por supuesto? Que el bienestar de la psique es más importante que el del cuerpo, que obrar injustamente es malo para la psique, y que romper un contrato es obrar injustamente, por lo cual huir sería perjudicial para su psique.

¿Podemos estar de acuerdo con estos tres principios? Aparentemente sería difícil encontrar una objeción a ellos. Pero notemos que aceptarlos implicaría estar de acuerdo con las siguientes conclusiones:

1. No debemos perjudicar a nadie.
2. Nunca debemos romper un compromiso.
3. Debemos obediencia a nuestros superiores.

Pero implicaría también estos presupuestos:

4. El bienestar de la psique es más importante que el del cuerpo.

5. Obrar injustamente es malo para la psique.
6. Romper un contrato es obrar injustamente, por lo cual huir sería perjudicial para su psique.

El primero parece claro: el precepto de no dañar nunca a nadie no parece brindar problemas evidentes. El segundo ya no parece tan claro: ¿podríamos hoy aceptar no romper nunca un compromiso? Ni qué decir del tercero: ¿en verdad debemos obedecer a nuestros superiores? El cuarto, que tiene relación con el primero, parece claro: si no debemos dañar a nadie, mucho menos a la psique. Con base en esto el quinto no ofrece problemas: obrar injustamente es malo para la psique. Pero nuevamente el sexto, hoy en día, no pasa de manera tan clara por el cuestionamiento: ¿en verdad romper un contrato es obrar injustamente? Sucede que sobre la base de todos estos principios que hoy pueden parecernos cuestionables, se encuentra la concepción socrática del Estado y su relación con el individuo. Hablando en términos propios de la ética, se encuentra la relación entre el individuo y la comunidad. Si ampliamos un poco más la explicación de lo expuesto tendríamos que Sócrates considera que:

1. Si huye sin el consentimiento de la ciudad, estaría actuando injustamente con las leyes, ya que ninguna sociedad puede sobrevivir si sus juicios carecen de fuerza y son invalidados por acciones particulares.
2. Él pudo cambiar de ciudad si no le parecían sus leyes o pudo tratar de convencer pacíficamente a su ciudad de cambiar las leyes, pero permaneció en ella sus 70 años, lo cual implica que se comprometió a aceptar sus veredictos.
3. Él y cualquier individuo no se encuentra en igualdad con respecto a la *polis*: el individuo es hijo y criado de la *polis* y sólo puede cambiar un veredicto por la persuasión respetuosa y pacífica.

En otras palabras: la *pólis* es superior al individuo, la balanza entre individuo y sociedad, se inclina a favor de esta última. Y es por eso que considera que, primero, él como individuo no debe actuar de tal manera que perjudique a las

leyes de la *polis*, segundo, que puede tratar de cambiar las leyes pacíficamente, y si no lo hace es que acepta las vigentes; él, y cualquiera, son esclavos de la *polis*.

En esto Sócrates es un hijo de su tiempo: la relación individuo-comunidad para él es la base de la vida individual y en esa balanza el mayor peso no está en el individuo, sino en la comunidad. El individuo sólo es tal gracias a la sociedad en la que vive y por ello no debe perjudicar al Estado, ya que sin él no es factible la vida humana. En la base de toda esta concepción encontramos la idea del hombre como un ser eminentemente social; un ser que sólo es tal en la medida en que vive en una comunidad, en una sociedad, en una *polis*.

Pero en el tratamiento filosófico que Sócrates hace del problema individuo-comunidad, si tenemos en cuenta lo “no dicho” en este diálogo acerca del cuidado y la preeminencia de la psique, podremos ver que, después de todo, ambos lados del binomio existen en armonía y se conjugan. En ese sentido, las conclusiones éticas a las que llega abarcan la dimensión del individuo y la de la comunidad; hablando sólo por el individuo, Sócrates no huye porque hacerlo dañaría a su psique, como lo hemos dicho. A nivel de la comunidad, Sócrates nos está diciendo: “¿qué pasaría con esta *polis* si todos hicieran lo que ustedes me proponen hacer a mí?” Si todos quebrantan las leyes, obviamente la *polis* se vendría abajo, cosa del todo indeseable para el ateniense Sócrates, paradójicamente condenado por los atenienses.

El fin temático de esta historia se encuentra, como habíamos dicho, en *Fedón*. Solamente que, como veremos, en ese diálogo aparecerán nuevas ideas sobre la relación mente-cuerpo que aunque después cambiarán en obras posteriores, marcaron la historia de la humanidad.

Fedón o de la psique. Temáticamente, este diálogo ofrece la escena del final en la historia de la trilogía: el momento de la muerte de Sócrates. Sin embargo, como lo hemos dicho, en él se exponen ideas platónicas de un periodo en particular. Concretamente el diálogo presenta una cierta perspectiva de la relación mente-cuerpo. Recordemos algo ya dicho: tenemos que ser cautelosos al hablar de la filosofía en Platón. Si bien existen ciertos rasgos generales de su filosofar, su filosofía nació y creció y por lo mismo evolucionó. Pero las múltiples pro-

puestas que encontramos en su filosofía no se deben sólo a esa evolución: muchas veces encontramos más de una propuesta en un solo diálogo y gran parte de las veces pareciera no llegar a la conclusión exacta sobre cuál de todas las propuestas sea la verdadera. Esto suele dar la impresión de que los diálogos no son conclusivos, que son aporéticos y, sin embargo, a lo largo de ellos llegamos a más de una posible vía de solución. Por eso Platón es el ejemplo ideal de una cierta forma de hacer filosofía para la cual filosofar es buscar y, ante todo, saber preguntar más que encontrar o responder.

Nos enfocaremos ahora en la propuesta sobre la relación mente-cuerpo que aparece en el *Fedón* para luego contrastarla con la manera en que aparece esa misma idea, con diferentes soluciones, en *La República*. Eric Robinson Dodds, en su clásico texto *Los griegos y lo irracional* ha considerado que para comprender mejor a Platón es necesario tomar en cuenta lo que él ha llamado “el conglomerado heredado”. Esa expresión alude a una cultura previa a Platón de la cual él es heredero. Entre esta herencia, Dodds considera que se encuentra la obra de Homero y de algunos poetas, así como la tradición órfica. Parte fundamental de ese conglomerado nos remite a un dato interesante: para Homero todo pensamiento o acto irracional era explicado por una “intervención psíquica” de los dioses en el individuo. Cualquier pensamiento o cualquier acto al que no se tenía plena conciencia de llegar por la vía racional, solía ser adjudicado a una causa ajena al individuo. Pero veamos cómo concibe Homero la relación *psique-cuerpo*, que es la que nos interesa aquí, para comprender mejor a Platón.

Exégetas del nivel de Friedrich Solmsen y Conrado Eggers Lan, entre otros, han considerado que la palabra *psique* o *psiqué* en Homero mantiene una estrecha relación con el verbo *apopsiko*, que significa respirar, esto es; *psique* en Homero significa algo cuya presencia significa vida y su ausencia, muerte. *Psiqué* es principio de vida. Pero como lo ha notado Eggers Lan, se trata de un principio de vida negativo: la *psique* es algo que se menciona o toma importancia en el momento en que abandona el cuerpo, ocasionando su muerte. Pero cuidado: la muerte del cuerpo no implica en Homero la inmortalidad de la *psiqué*, no al menos en el sentido en que hoy podríamos hablar de inmortalidad. Esto podemos constatarlo fácilmente si recordamos que en el Hades

homérico sólo existen fantasmas sin vida, que deambulan de un lado para otro y requieren de un sorbo de sangre tomado de algún sacrificio para volver temporalmente a la vida, como se ve en el canto IX de *La Odisea*. Esos fantasmas consideran que más valdría ser el más miserable de los hombres en el reino de los vivos, que ser un rey en el de los muertos. De manera que la psique no es algo que sobreviva a la muerte, pues de hecho no hay vida tras la muerte, sino una especie de prolongación eterna del momento exacto de la muerte. Inclusive se llegan a ver algunas *psiqués* deambulando atravesadas por la lanza que les quitó la vida: nada de esto puede llamarse inmortalidad. Pero así es como comienza a gestarse una idea de la psique como principio de vida.

En el mismo conglomerado heredado hemos de considerar la influencia del orfismo y de la escuela pitagórica. Eggers Lan cree que mientras más tiempo transcurría y más nos alejábamos de estas tradiciones, parecía que más podíamos saber y consideraba este hecho digno de desconfianza. Pero en realidad algo sabemos mediante diversas fuentes tan simples como las lápidas funerarias en las que se habla de la psique. Todo parece indicar que el orfismo hereda a la posteridad la idea del cuerpo como una prisión temporal del “yo” divino. Ese “yo” divino requiere ser purificado del contacto con el cuerpo por diversos medios. Parece ser que se consideraba a estos ritos de purificación como aquello que alimentaba al yo divino y le engrandecía. Estas ideas introducirían en nuestra cultura lo que Dodds ha llamado la interpretación “puritana” de la vida, que acá analizaremos.

Antes, es conveniente notar que ese conglomerado heredado se transmite a Platón a través de Sócrates, su maestro. Vimos que para Werner Jaeger, Sócrates pone un acento especial en la palabra *psiqué*: ante una sociedad cuyos valores fundamentales eran la salud, el vigor del cuerpo, la belleza, la fortuna, la juventud y los amigos, este filósofo responde: todo eso no es lo fundamental. Se puede tener todo eso y carecer de lo más importante: la sanidad de la psique. Porque para Sócrates lo más importante es la salud de la psique, que se conserva si no la corrompemos, si el mal no nos alcanza y si logramos no ser injustos y no hacer daño a nadie, por supuesto, ni a nosotros mismos. Para Sócrates la psique es la verdadera identidad del individuo, pues es lo que le hace capaz de pensar, reflexionar y elegir al bien ante el mal.

Vemos pues cómo este conglomerado hereda una idea múltiple de psique: por eso la psique tiene para el hombre griego más de un atributo. Es mente pensante y es espíritu vivo, es alma racional y es capacidad espiritual. Por lo mismo, conlleva de alguna manera atributos escatológicos: si bien para Homero la vida después de la muerte es como hemos dicho, *sui géneris*, no parece haber sido así para el orfismo. Ya para Sócrates éste es un ámbito de misterio: de eso no podemos decir ni una cosa ni otra, pues de eso nada sabemos, como lo vimos en *La apología*.

Todo esto hace que traducir la palabra al español sea algo sumamente difícil. Psique o *psiqué* no es simplemente mente, no es simplemente espíritu, no es simplemente alma: es todo eso y más.

Veamos ahora qué sucede con ese conglomerado heredado en particular en un diálogo de Platón, mismo en el que es citado Homero, *Fedón o de la psique*. Platón solía citar a Homero, eso no es ninguna novedad, pero de los múltiples pasajes homéricos citados por Platón, hay uno que comenta al menos tres veces a lo largo de su obra: son las palabras de Odiseo casi al inicio del Canto XX. Las diferentes maneras en que este pasaje es abordado por Platón nos dicen mucho acerca de su forma de concebir la relación entre alma y cuerpo; hay ciertos matices y diferencias en la forma en la que este pasaje homérico es abordado, concretamente de *El Fedón* a *La República*, y creo que es factible distinguir en esto más de una manera de entender la psique humana y el conflicto entre la razón y los impulsos. Podríamos inclusive hablar de una evolución en la concepción de la psique platónica, pues su psicología es bastante más evolucionada y elaborada en *La República* que en *El Fedón*, como lo refleja el tratamiento que hace de estos versos homéricos en las dos obras.

En el Canto XX de *La odisea*, el héroe —Odiseo— por fin regresa a Ítaca. Se encuentra viejo y cansado y al llegar a su castillo le toman por un pordiosero y le arrojan unas pieles de animales recién sacrificados para los festines para que duerma en un rincón. Odiseo, el héroe, el hombre fuerte, el gran luchador, escucha pasar a los pretendientes de Penélope y las mujeres que les entretienen y al verse en tal situación, como un vil pordiosero cansado y viejo en su propio castillo sin poder hacer nada, llora y en su ira tiene el impulso de matarles. Pero

—he ahí la clave— Odiseo se detiene. No sigue el impulso de matar a todos; se detiene y piensa qué es mejor para lograr salir vencedor y recuperar su reino: medita un plan. En ese bello y conmovedor pasaje Homero nos cuenta cómo entonces “su corazón le ladraba, como ladra la perra que ampara a sus tiernos cachorros cuando ve alguien extraño y se apresta a luchar”. El impulso inmediato es comparado por Homero con una perra salvaje que se apresta a luchar en defensa de sus crías: nada más violento y desesperado. Pero el motivo para esperar es importante y Odiseo lo reflexiona: ¿cuántas veces ha soportado el dolor sin dejarse llevar por los impulsos y ha logrado a cambio llevar a cabo sus ardidés? Gracias a detenerse a pensar y no actuar movido por los impulsos ha logrado obtener lo que se ha propuesto. Por lo mismo, Odiseo, “Golpeándose el pecho, reprendió a su corazón de esta manera: Calla corazón, que cosas peores antaño soportaste”.

Es interesante cómo Platón interpreta este pasaje: las tres veces que lo cita a lo largo de su obra Homero queda bien parado, a pesar del habitual tono de severa crítica propio de la mayoría de las referencias platónicas a Homero. En el pasaje encontramos un llamado a soportar momentos terribles de la vida sin dejarse guiar por las emociones; un llamado a lograr el dominio de sí en los peores momentos. En *El Fedón*, a la cita homérica en cuestión le preceden tres pasajes de importancia a los que hemos de referirnos previamente para comprenderlo bien: 1) La actitud del filósofo frente a la muerte (64a-69e), 2) La afinidad del alma con las Ideas (78b-84b); y 3) La teoría de la psiqué-armonía y su refutación (84c-95a). Todos ellos se proponen demostrar la existencia del alma después de la destrucción del cuerpo, argumentando cierto tipo de relación entre ambos. Examinémoslos brevemente.

Poco después de iniciar la charla, Sócrates habla de la actitud del filósofo frente a la muerte y considera que todo aquel que se jacte de ser filósofo debe estar deseoso de morir, ya que quienes se dedican a la filosofía en el recto sentido de la palabra, no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Estas palabras han sido comentadas en los más diversos sentidos a lo largo de la historia de la filosofía, pero no nos interesa aquí hacer un examen exhaustivo de ellas ni de sus posibles consecuencias éticas ni existenciales. Nos interesa notar

que, al explicar esta idea, Sócrates define la muerte como la separación de la mente y el cuerpo. En vida, el filósofo no se interesa por el cuerpo, sus placeres y sus cuidados, sino que trata de “desligar su psique de su comercio con el cuerpo lo más posible” (64d), pues las preocupaciones del filósofo giran alrededor de la psique, no del cuerpo. Así, la muerte no es más que la consumación de aquello que el filósofo ha practicado durante su vida: la separación mente-cuerpo. En este dualismo fedónico, el cuerpo es un impedimento para la posesión de la sabiduría, pues los sentidos no son confiables y las emociones y deseos del cuerpo distraen a la psiqué de su función que es conocer (65b y 66a). Tenemos entonces una cierta postura ética y existencial que se sostiene desde la epistemología: el rechazo al cuerpo que se encuentra fundamentado en que éste nos impide llegar al conocimiento. Ya Erwin Rohde, hace más de un siglo, señaló que desde esa concepción, preñada de ideas órficas, el cuerpo se convierte en algo que es necesario vencer, superar, para que el espíritu cobre su libertad. Sólo si se vence al cuerpo y sus pasiones es posible para el alma llevar a cabo su función exclusiva: conocer.

Es apenas lógico que si el hombre es un ser aprisionado en el cuerpo, el “yo” del individuo, su identidad, se encuentre en la psique separada del cuerpo. El mundo del cuerpo es el mundo sensible, el cual es inferior pues enturbia la capacidad de conocer: el cuerpo, dice Platón en este diálogo, es “sucio y grosero frente a la santidad de la psiqué”. Claro que si hay que alejarse del cuerpo y sus placeres que obstaculizan el saber, y si la muerte es la separación de alma y cuerpo, entonces el verdadero saber sólo se alcanza una vez muertos. Mientras tanto es necesario, dice Platón a través de Sócrates, practicar la muerte, practicar esta separación psique-cuerpo para purificar a la psique de “las locuras del cuerpo”, separando ambos lo más posible: es ésta una clara enunciación del dualismo platónico propio de algunos diálogos.

Estas ideas se complementan con los argumentos en pro de la afinidad del alma con las Ideas, los cuales, como lo indica Burnet, están basados en una consideración de la naturaleza de la psique, por lo cual son para nosotros una fuente de información con respecto a ella. Es necesario antes explicar qué son las Ideas para Platón. “Ideas” es la traducción del griego *eidos*, el cual no

quiere decir exactamente “idea” sino “forma”. Platón consideró que podemos comprender las cosas porque participan de una cierta forma o idea. Un perro, por ejemplo, no importa si es grande o chico, negro o blanco, si tiene cuatro patas o sólo tres y cojea, participa de nuestro concepto “perro” y podemos englobarlo bajo ese concepto: participa de la idea de perro, aunque acá lo correcto sería decir: la Idea de perro, algo así como la “perreidad” o lo que hace que un perro sea un perro. Lo mismo sucede con el resto de los entes que conocemos y comprendemos. ¿Qué son las Ideas platónicas? Algunos de sus intérpretes consideran que son simplemente conceptos generales, otros consideran que Platón realmente pensó que existen en un *Topus Uranus*, esto es, en un lugar celeste. Pero independientemente de cómo se interprete la teoría de las Ideas en Platón, debemos tomar en cuenta que el término “Idea” o “Forma” se refiere a esa teoría específica y no a una idea como en general la concebimos en la cotidianidad: por eso se escribe con mayúscula, para distinguirla de cuando hablamos de una idea en el sentido actual. Esas Ideas tienen ciertas características: son eternas y nunca cambian, por lo mismo son indestructibles.

Conviene acá recordar la teoría de las Ideas como ha sido expuesta en el libro VII de *La República*. Imaginemos —dice Platón— a un grupo de personas que desde niños han vivido al interior de una caverna viendo sombras y no conocen otra realidad; ¿no creerán acaso que esas sombras son la realidad? Ahora imaginemos que uno de esos individuos es llevado hacia fuera de la caverna. Primero verá la luz que proyectaba esas sombras: por necesidad se sentirá deslumbrado. Pero si continúa el camino hasta salir de la caverna, podrá ver las cosas iluminadas por el Sol y conforme se vaya acostumbrando su vista a la luz del Sol, podrá finalmente ver el Sol. Esta alegoría, dice Platón, hay que aplicarla al conocimiento que tenemos de las cosas. Por medio de los sentidos podemos ver sombras de la realidad en una especie de “morada-prisión”, mientras que el ascenso y la contemplación de las cosas que radican fuera de la caverna hay que compararlo con el camino de la psique hacia el ámbito inteligible: la psique logra ver formas inmutables y eternas, que Platón denomina *eidos* y usualmente se traduce por Ideas. Y su camino llega al punto sumo cuando por medio de la psique es capaz de contemplar el Bien, que en la alegoría es, por supuesto, el Sol.

Aclarar lo anterior es importante porque en el argumento que vamos a analizar Sócrates propone que existe una afinidad del alma con las Ideas y con ello pretende demostrar que la psique o alma, como se le traduce muchas veces, es indestructible. Platón contrapone lo compuesto y lo simple y relaciona al alma con lo simple, y al cuerpo con lo compuesto. Las cualidades de lo simple son aquellas de las Ideas: lo simple es inmutable, invisible y homogéneo, y nuestra alma, dice Platón, es más parecida a esas cualidades, mientras que nuestro cuerpo es más parecido a lo visible, que es relacionado con lo compuesto y mutable. En el párrafo 80a Platón concluye que el *soma* o cuerpo es por naturaleza esclavo de la psique y por lo mismo ésta es superior al soma. De todo esto, se comprende que hay dos tipos de existencia: la de lo divino, constante e indestructible, que es verdadero en sí y simple, invisible e incorpóreo, a lo cual se parece más el alma; y la existencia de lo cambiante, pasajero y compuesto, a lo que se parece más el cuerpo. Por lo mismo, considera, queda demostrada la indestructibilidad de la psique después de la muerte.

Uno de los presentes, Simmias, va a jugar para este argumento el papel de abogado del diablo, por medio de lo que se ha conocido como la “teoría de la psique-armonía”: propone la idea de que el alma o psique sea más bien parecida a la armonía, la cual es, en efecto, como Sócrates proponía, invisible e incorpórea, mientras que el instrumento musical del que surge ésta es visible y corpóreo. Sin embargo, dice Simmias, a nadie se le ocurriría decir que la armonía de una lira existe aun después de la destrucción del instrumento. ¿Por qué decir entonces que el alma existe después de la destrucción del cuerpo? Sócrates combate sin piedad la teoría de la psique-armonía desde diferentes frentes. Y lo hace porque su aceptación en el fondo supondría el rechazo a la teoría de las Ideas, piedra del platonismo. Pero, para nuestros fines —esto es, para el análisis de la relación mente-cuerpo—, conviene concentrarnos en la tercera respuesta de Sócrates, con la cual llegamos finalmente a la esperada cita homérica.

Sabemos, dice Sócrates, que la armonía no contraría a sus componentes, sino que los sigue. En cambio, la *psiqué* sí puede contrariar los deseos del cuerpo, por lo que definitivamente no podemos compararla con la armonía. El alma, dice Platón, es capaz de guiar y domar las afecciones del cuerpo, como lo

describe Homero en el pasaje del Canto XX, cuando hace decir a Odiseo: “Soportalo, corazón, ya otra vez soportaste cosas más horribles”(94e). Lo importante para nosotros es notar que Platón interpreta estas palabras como un conflicto entre la psiqué y las afecciones del cuerpo. El acento está puesto en la capacidad de la psiqué para domar las afecciones del cuerpo: esta guía y señalamiento sobre las afecciones del cuerpo no es más que una especie de autodomínio, ya que la psiqué misma, dice muy de paso Platón, está constituida por esas mismas afecciones (94e). De ahondar en esta afirmación, se llegaría a la paradoja que implica el autodomínio, la cual es enunciada en *La República*, como enseguida veremos. Pero esta última afirmación es dicha como de paso y Platón no se detiene en el hecho de que la psiqué esté compuesta o constituida por las afecciones del cuerpo. Notemos que en este diálogo la superioridad de la psique con respecto al cuerpo no establece una unidad armónica entre cuerpo y alma, sino que entabla una lucha del alma con el cuerpo, lucha cuya finalidad es separarlos lo más posible. El ser humano pareciera así ser un compuesto de dos elementos inconciliables: de ahí que filosofar pueda concebirse como una práctica del alejamiento del cuerpo y, por lo mismo, una práctica del morir que suele conocerse como la *áskesis* del morir en el lenguaje del platonismo.

Una lectura de *La República*, libro IV. En *La República* vuelve a ser citado el mismo pasaje homérico en un contexto muy diferente. En esta obra, las relaciones mente-cuerpo no nos remiten a una lucha entre dos entidades que tienen que separarse. La concepción de los conflictos humanos que encontramos en *La República* es bastante más complicada, y lo es al grado en que en un primer momento pareciera inclusive paradójico hablar del control de las emociones, como lo señala Platón en 430d: “¿no es risible eso de hablar del dominio de sí mismos? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo y viceversa; en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones”.

En el conflicto interno propio de la existencia humana somos esclavos y amos a la vez. Pretender dominarse uno mismo es pretender ser amo y esclavo de uno mismo. Es la misma persona la dominante y la dominada. Esta misma lucha que en el marco de *El Fedón* provocaba la necesidad de separar el alma del

cuerpo, en *La República* se entiende como un conflicto de la psiqué al interior del mismo ser humano. El conflicto entre la razón y la pasión o los afectos, no nos remite aquí a una psiqué que lucha por separarse del cuerpo: la psique humana incluye ya el ámbito de lo corpóreo en armonía, de manera análoga a cómo debe funcionar la polis ideal.

Al igual que en la estructura de la polis, son tres las partes de la psique en el individuo: la intelectual, la pasional y la apetitiva. Pero es factible que el intelecto y el apetito se contradigan entre sí. Es por ello que podemos sentir el impulso de hacer algo y no estar dispuestos a hacerlo. En la psique, dice Sócrates, hay apetitos e impulsos, pero hay también algo que los contraría, y como no podemos atribuir el deseo y lo contrario —esto es: la contención— a la misma fuente psicológica, al menos tenemos dos elementos de la psique: apetito o *epithymetikón* y razón o *logistikón*. Ya que la razón por sí misma, la razón sola, no podría contener un apetito, debe de haber un tercer factor. La razón tan sólo puede decirnos que un apetito es perjudicial, pero no nos ayuda a domarlo; para contenerlo hay que tener también “ganas” de contenerlo. Como veremos más adelante, el filósofo Baruch Spinoza estará de acuerdo con esta idea: una afección no puede contenerse por medio del puro intelecto. En esas “ganas” de contener un apetito, encontramos el tercer elemento: el *thymós*, la pasión, la voluntad, que puede luchar por naturaleza como auxiliar de la razón, pero que puede también luchar como auxiliar del apetito, dependiendo de la educación del individuo. Éste puede, desde el uso de su razón, establecer un diálogo interior entre los diferentes aspectos de su psiqué para decidir si el *thymós* apoya a la razón o al impulso y eso es lo que el Platón de *La República* considera que hace Odiseo cuando reprime su ira en el ya citado pasaje del Canto XX. Cuando Odiseo se golpea el pecho y se reprende a sí mismo, es su *psiqué* la que está entablando un diálogo interior, y Odiseo logra controlar sus impulsos poniendo su *thymós* al servicio de sus planes logísticos, al servicio de su *logos*, obteniendo con eso su bienestar. Por ello calla a su corazón; calla sus apetitos que le ladran como una perra brava, estableciendo así una armonía interior dictada por la razón.

Encontramos en este pasaje de *La República* una concepción tripartita del alma que no existía en *Fedón*. Esta misma división tripartita —que también

aparece en *Fedro* a través del mito del auriga y los dos caballos— no acude al mero cuerpo para explicar los apetitos: éstos se encuentran ya en la psique. Aquella expresión en la que no se detiene el Platón del *Fedón*, la cual nos dice que la psique está constituida por las afecciones del cuerpo, es enriquecida en esta obra, y no sólo eso, sino que de hecho toda la estructura de la psicología platónica es puesta en juego, en movimiento: es echada a andar. Gracias a la interacción de la psique, podemos hablar del ser humano como una “unidad en la tierra”, como dice Guthrie, y no un ser escindido en cuerpo y alma. Y puesto el acento en esta unidad, es factible pensar en llevar a cabo una existencia terrestre en la que coexistan en armonía estos tres aspectos humanos, así como el Estado ha de buscar su armonía y unidad.

Son estos aspectos de la filosofía platónica los que llevan a Dodds, en su texto *Los griegos y lo irracional*, y a Guthrie, en su amplio estudio sobre Platón (citado en la bibliografía), a considerar que en la psicología platónica *el único cambio vino después del Fedón, donde se atribuían la pasión y el apetito al cuerpo, no al alma encarnada*. La clave está en la expresión “alma encarnada”, que aparece en el estudio de Werner Jaeger al que ya me he referido: *Paideia*. En *La República* encontramos la propuesta de una alma hecha carne y no existe nada que no pase por ella: lo que aquí está jugándose es la idea de que instinto, pasión y pensamiento humanos son ya psique; son aspectos que forman una unidad psicosomática. Por eso, podemos hablar de un conflicto mental, porque apetitos e intelecto se encuentran ambos en la psique: no se trata de un conflicto entre *psiqué* y *soma*, sino ya propiamente de un conflicto psicológico. Ésta es una idea bastante menos simple, bastante más enriquecedora y compleja que la que encontramos en el *Fedón*.

En el contexto de *La República*, la justicia consistirá en que cada una de las partes del individuo o de la sociedad, cumplan con hacer su trabajo en armonía. Dice Platón en 441e: “Hemos de recordar, por tanto, que cada uno de nosotros será justo y hará lo que le compete, cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo”. No se trata entonces de reprimir los aspectos considerados inferiores, ni de separarse o alejarse de ellos, sino de permitir que exista una armonía en la totalidad integral del ser humano: el acento lo coloca el Platón de *La*

República en la armonía, que permite la existencia de un individuo pleno, equilibrado e integral.

Esta armonía, por supuesto, será dictada por la mejor de las partes, que en la sociedad son los guardianes y en el individuo la razón. ¿Qué es lo que hace que esta parte sea mejor que las otras?, ¿en verdad esto es así para la realidad nuestra o es mero racionalismo platónico? Esto es: ¿se trata de un aspecto nuestro ser que es mejor que otro y por lo mismo ha de ser el que propicie la armonía del resto de nuestro ser?, ¿es la razón nuestra salvación o nuestra perdición?, ¿punto luminoso, soplo divino, o decadencia de nuestras más hermosas fuerzas? Esta última será la respuesta de Nietzsche, sin embargo, son estas preguntas las que resulta necesario replantear porque no tienen una respuesta única y mucho menos definitiva. Más que pretender responder esas preguntas es necesario comprender el conflicto que encierran y pensarlas a lo largo de toda la existencia. Tal vez, la razón humana puede llegar a ser ambas cosas: luminosidad y perdición. Tal vez todo dependa del uso o el abuso que hagamos de ella. Pues así como la razón puede ser instauradora del diálogo, así como puede cuidar que cada diferente aspecto del ser humano encuentre su sana expresión, puede ser también promotora de la represión: es la diferencia que he pretendido hacer notar al comparar las propuestas de *Fedón* y *La República*.

Veremos ahora un diálogo más que también ha creado la estructura del pensamiento occidental. Así como el *Fedón* heredó a Occidente una cierta idea del cuerpo y la mente, *El Banquete* heredó una cierta idea de la insuficiencia humana que ha determinado, como veremos, el camino de la filosofía y del desarrollo de la sociedad occidental.

Una lectura de *El banquete*. Éste, uno de los más bellos diálogos platónicos, comienza cuando Glaucon (posiblemente el hermano de Platón o el padre de Cármides) pregunta a un alumno de Sócrates llamado Apolodoro “El maniático” si conoce la historia de lo acontecido en el festejo de Agathón. Apolodoro tan sólo cuenta con tres años cerca de Sócrates y no vivió ese momento, pero Aristodemo, un enamorado de Sócrates, se lo ha referido y él mismo ha corroborado ciertos datos con Sócrates. La historia, pues, se nos ofrece con estas “garantías”

de verdad y el relato inicia cuando Aristodemo, que no había sido invitado al banquete en casa de Agathón, encuentra en el camino a Sócrates muy aseado y acicalado —cosa que se nos presenta como algo “raro”— y se entera que se dirige a un banquete en casa de Agathón. Antes de que inicie propiamente el diálogo, encontramos uno de esos momentos de iluminación en los que Sócrates se retira del mundo a meditar, aunque en esta ocasión, brevemente.

Ubiquémonos en el ambiente griego en el cual se lleva a cabo este diálogo platónico. *El banquete* es el relato de una fiesta, una comida que ofrece Agathón en su casa con la ocasión de haber logrado su primer triunfo como poeta trágico. La intelectualidad ateniense del siglo v a. C. se había reunido en casa de Agathón para felicitar a esta especie de Nobel de la literatura. Un banquete griego —un simposio, como se dice “banquete” en griego— se dividía en dos partes: la comida o *syndeienon* y la bebida o *sympotos*. Primero se comía, luego se retiraban las mesas, se hacía una limpieza del lugar y una libación de vino puro en honor de una divinidad. Finalmente se bebía y en esta segunda parte los “cobebedores” pronunciaban sus discursos de acuerdo al orden preestablecido por el presidente del banquete, el *symposíanchos*. En el banquete del que nos habla Platón se escogió por tema para los discursos “el amor”. Y los dos discursos que aquí nos interesan son el de Aristófanes, el gran escritor de comedias del momento, y el de Sócrates, el más grande y controvertido filósofo de Atenas. Aun así, examinaremos con brevedad las demás participaciones de los oradores de este banquete, pues tienen cada una su punto de interés.

Erixímaco propone el tema del amor para los discursos y es Fedro quien comienza diciendo que el amor es el dios más antiguo y por lo mismo el principal. La tesis central de Fedro es que el amor puede ser fundamento de la ética porque evita la vergüenza y la deshonra ante el amado. Esto es así porque el que ama, el amante, no quiere ser visto en deshonra ante el amado y está dispuesto a todo por su amado. Incluso se da el caso de que el amado esté dispuesto a todo por el amante, lo cual es de gran valor, como lo es en el caso de Aquiles y Patroclo. Tenemos pues que gracias al amor nos cuidamos ante la vista del amado, pues no queremos que nos vea caer en deshonra. Esta primera intervención aunque bella, resulta sumamente ingenua para un filósofo. Es evidente que el

fundamento ético no puede ubicarse fuera del individuo mismo y mucho menos en algo que llega a ser tan cambiante como el sentimiento del amor. Hacerlo implicaría colocar el fundamento de nuestros valores en los valores de otro: imaginemos qué pasaría si no se quiere caer en deshonra ante la mirada del amado, cuando el amado es un asesino o un ser bajo moralmente hablando. Pero aun si el amado es el mismísimo Buda, no importa: ser ético no es actuar para complacer a otro, sino actuar con razones humanas independientemente de lo que piense el otro. Notemos pues que Platón ordena los diálogos de tal manera que presenta primero los más sencillos y cierra la obra con los dos más filosóficos, como pronto veremos.

Después de esta primera intervención habla Pausanias. Para comprender lo que sostiene debemos tener muy presente el marco social de la Grecia antigua. Primero recordemos que la mujer no era parte de la vida intelectual, de manera que quedaba excluida de cualquier amor que involucrara el intelecto. Todo esto, por supuesto, implicaba para la mujer una devaluación radical que era comúnmente acatada como algo normal no solamente por los hombres, sino por la sociedad en su conjunto. Pausanias considera que no existe un solo tipo de amor: existe el amor propiciado por la diosa Afrodita y el que es propio de la diosa Urania. El amor del cuerpo, que llamará “Afrodita Pandemos”, es un amor vulgar y azaroso, es el amor de los hombres viles que prefieren para ello individuos necios, ya que lo único que les interesa es el cuerpo. Estos hombres viven a lo que el azar les da. Recuerda Pausanias que Afrodita es hija de dioses hembra y macho, mientras Urania es hija sólo de un dios macho, lo que le hace propiciar el amor a lo fuerte y a lo de mayor entendimiento: Urania, dice Pausanias, es el amor que involucra cuerpo y psique en unidad. De ahí que el amor uranio sea el más bello amor homosexual, pues puede existir solamente entre dos hombres. Esto es así, recordémoslo, porque el amor uranio involucra aspectos intelectuales que en la Grecia de Sócrates no eran propios de la mujer. Toda la ideología homosexual en Grecia no es puramente una cuestión de preferir un sexo; involucra el amor espiritual e intelectual, así como la convivencia en ciertos aspectos de la vida que en esos momentos le estaban vedados a la mujer. Para Pausanias es muy importante que el amor no sea sólo físico, sino que abar-

que aspectos intelectuales que, como hemos dicho, en ese momento eran propios del hombre, no de la mujer.

Quizá pudiera pensarse que Pausanias es la voz de la posición “fedónica” que Dodds ha llamado la interpretación “puritana” del mundo: somos por un lado soma, cuerpo, y por otro psique, alma o mente. Yo no lo considero así, porque Pausanias más que condenar el amor físico, condena la desunión de mente y cuerpo en el amor, esto es, condena el amor puramente corporal. El carácter “uránico” del amor en el discurso de Pausanias consiste más bien en la capacidad de amar y asumir al amado en su integridad, como una unidad en cuerpo y alma. De ahí que este amor no deja inalterado al amado, busca su crecimiento, su enriquecimiento moral. El amor uránico es compromiso estable, proyecto y memoria, en contraste con el amor de Afrodita Pandemos que es fugaz y se consume en la inmediatez de la satisfacción física que no produce nada, ni afecta al amante. La condena no es tanto a la sexualidad, sino al uso que hombres mayores pueden hacer de la sexualidad con hombres jóvenes. El amor uránico implica una relación personal, mientras que el amor de Afrodita Pandemos implica solamente una relación sexual; creo que esto último es aplicable a relaciones hetero u homosexuales por igual.

La siguiente participación debería de haber sido la de Aristófanes, pero le cede la palabra a Erixímaco. Nunca sabremos si se trata de un ardid literario o si en verdad Aristófanes tenía hipo y no podía hablar, pero en verdad parece una casualidad muy *ad hoc* pues gracias a ello quedan juntos los dos discursos fundamentales; el de Aristófanes y el de Sócrates. Erixímaco, siendo médico, va a intentar de aplicar lo recién dicho por Pausanias al ámbito de la medicina. Aunque su discurso puede ser un tanto ingenuo, cabe señalar que es ya un intento que anuncia lo que viene a continuación, pues Erixímaco insiste en que lo dicho sobre el amor no aplica únicamente en los seres humanos, sino que se trata de dos fuerzas que existen en la naturaleza misma. Para mostrarlo, habla de la ciencia médica y de cómo se pueden aplicar las ideas de Pausanias a la medicina y cita un conocido fragmento de Heráclito sobre la armonía de los opuestos que, al diferir, coinciden consigo mismos, como el arco y la lira: así, dice Erixímaco, es el universo y por ello el poder del amor es un poder universal.

Cuando Aristófanes toma la palabra aclara que lo hará de una manera diferente a Pausanias y Erixímaco. Y como se verá, asistimos con su discurso a un cambio categorial en el pensamiento. Ya no se va a hablar del amor como un sentimiento, ni como una fuerza universal, tanto Aristófanes como Sócrates van a referirse a una estructura a la que todo ser humano está sujeto independientemente de que lo sepa o no, esto es: a una estructura ontológica. Y ya que dos importantes mitos entrarán en escena, debemos recordar que el papel del mito como un camino de conocimiento ha sido ampliamente reconocido en la tradición filosófica desde la era presocrática. En la obra de Platón es usual recurrir al uso de mitos, alegorías o metáforas para ejemplificar lo que se quiere decir. Bien lo ha dicho Nietzsche: el mito es una de las vías más inmediatas y más veraces de conocimiento. También Eduardo Nicol, entre muchos otros, ha considerado que es factible utilizar el mito como un artificio de la expresión que ayuda al pensamiento a sugerir la verdad. El mito, y concretamente el mito filosófico, ofrece una manera diferente de expresar verdades, una manera de expresar estructuras de pensamiento.

Aristófanes va a retomar un mito previamente expuesto por Empédocles que nos habla de unos seres primitivos en los que la naturaleza femenina y la masculina se encontraban mezcladas. El poder del amor, considera el poeta, es algo que los hombres subestiman. Su enorme poder se debe a que el amor tiene sus raíces en la naturaleza humana. Ésta no ha sido siempre la misma y en sus viscidudes, en sus cambios, encontramos la esencia del amor. Reelaborando el mito del cual nos hablaba Empédocles, Aristófanes dice que en la naturaleza primitiva del ser humano eran tres los géneros: masculino, femenino y un tercero que participaba de ambos, llamado “andrógino”, es decir “hombre-mujer”. Los tres géneros estaban formados por dos personas: dos mujeres, dos hombres, o bien por un hombre y una mujer. Aquellos seres eran según nuestro mito, terriblemente fuertes; tanto que atentaron contra los dioses, lo que les costó que Zeus les cortara en dos. Del género masculino, quedaron parejas de hombres y de ahí el amor entre hombres. Del género femenino, quedaron parejas de mujeres y de ahí el amor entre mujeres. Y del género andrógino, quedaron parejas de un hombre y una mujer y de ahí el amor heterosexual. A partir de que estos seres fueron cortados en dos, dedicaron su existencia a buscar su la mitad faltante y una vez que la

encontraban, quedaban abrazados a ella y así morían. Zeus se compadeció de ellos y adaptó sus cuerpos para que los genitales quedaran al frente, de modo que al abrazarse pudieran quedar unidos y no murieran de esa manera. De modo que si un ser humano ama a otro, no lo hace por un sentimiento sin más, sino porque no puede evitar buscar su “completud”; cada ser humano es en realidad una mitad que va en busca de su otra mitad. El amor no es otra cosa que el anhelo de unirse con su semejante: en ese sentido es expresión de insatisfacción. El ser mítico primitivo no tenía deseos ni necesidad de amar porque era autosuficiente. Lo que el mito nos dice es que la existencia propiamente humana trae consigo la insuficiencia y trae consigo el deseo de amar. Para Eduardo Nicol este es “un corte originario” que define la situación humana como carente, como insuficiente; por eso nos sentimos incompletos y buscamos completud. Ese afán de completud es lo propiamente constitutivo del ser humano y por ello el amor de unos por otros está implantado en el ser humano. El amor así entendido es la expresión de una insuficiencia originaria, de una carencia ontológica.

Todo lo anterior le permite a Platón decir la conocida frase “el hombre es el símbolo del hombre”. *Symbolon* o símbolo en griego significa complemento, parte faltante. Para el griego, el *symbolon* era en efecto la contraseña, el encuentro y el complemento: decir que el hombre es el símbolo del hombre es decir que cada ser humano es el complemento de los demás. Por ello podemos encontrarnos a nosotros mismos al encontrar al otro, podemos conocernos al conocer al otro y por ello necesitamos del otro. Amar, en ese sentido, es actuar de acuerdo a nuestra naturaleza, la cual es carencia.

Después de haber escuchado este mito, Sócrates cuenta el origen mítico del amor de otra manera. Este segundo mito complementa las ideas expuestas en el mito de Aristófanes. Antes de comenzar su discurso, Sócrates aclara que se siente incapaz de superar la belleza de los encomios que ha escuchado y recurre a una idea constante en el Sócrates platónico: su discurso no va a tener como meta la belleza, sino la verdad y, por lo mismo, más que un encomio al amor elaborará un discurso para hablar de las cosas tal y como las cosas son: no se trata de enumerar el mayor número de cualidades acerca del amor, sino de tratar de decir lo que éste es.

Cabe resaltar que Sócrates le da todo el crédito de la teoría que va a exponer a Diótima, a quien reconoce como su maestra. Esto es notable si tomamos en cuenta lo que ya hemos mencionado: en el mundo griego la mujer no era siquiera considerada ciudadana. Estaba completamente excluida no solamente de la vida política, sino de la vida intelectual en general. De esta manera, que el mismo Sócrates reconozca como su maestra a una mujer, no deja de ser significativo.

Él va a partir de una idea básica: amor es siempre amor de algo. De algo que no se posee, de algo que se desea. Se ama lo bello, pero de hecho el amor no es la belleza, el amor no es bello ni feo, es un *metaxi*: es algo divino porque no es absolutamente sabio ni absolutamente ignorante. Al definir el amor como un *metaxi*, esto es, como un ser intermedio, puede referirse a él como un *daimon*, el amor es un hijo de los dioses. Concretamente, en el mito socrático el amor es hijo de Poros y Penía. Al nacer Afrodita —cuenta Sócrates— los dioses lo celebraron con un banquete; a él asistía Poros, esto es, el recurso, la abundancia. Pero al terminar el festín, se presentó a mendigar Penía, la penuria, la miseria. Penía se aprovechó del sopor en el que dormía Poros y concibió un hijo, que fue el amor. El amor pues, es hijo de Poros y Penía, de la abundancia y la pobreza. Por eso florece y vive con abundancia de recursos para morir después en la penuria, y vuelve a revivir, para volver a morir. El amor puede ser por ello infinita alegría, plenitud y vitalidad, pero puede ser también infinito dolor, carencia y muerte.

Estos dos mitos se complementan en una idea común: la insuficiencia humana. De hecho el mito de Poros y Penía es una amplificación genial de la propuesta de Aristófanes llevada a cabo por Platón (o quizá en efecto por Sócrates, o quizá en efecto por Diótima). Esa búsqueda aristofánica de una pareja para encontrar la plenitud, es amplificada por Sócrates a todo el quehacer humano: todo cuanto hacemos surge del deseo tan poderoso como vano, de encontrar abundancia y satisfacción. Pero ésta, dice Sócrates, nunca es definitiva pues somos hijos de la penuria y gracias a ese inevitable retorno a la insatisfacción, el ser humano hace todo cuanto hace. Para Sócrates toda cultura o creación humana responde al sentimiento de esa carencia básica producida por el constante deseo su satisfacción y el regreso al estado de insatisfacción constante.

Notemos que, para Platón, esa carencia y esa penuria, ese estar cortados en dos, ese ser incompletos y solos, es lo que pone en marcha al individuo: la carencia es el motor vital originario del ser humano, la carencia origina la búsqueda de la completud. Buscamos sin ocuparnos de lo factible que sea lograr el fin de nuestra búsqueda; a pesar de todo fracaso seguimos buscando amor porque de hecho nunca llegaremos a cumplir el propósito originario del amor, que es la completud permanente. Y por no poder llegar a cumplir ese propósito, permanecemos en esta condición de ser hijos de Penía, permanecemos en esta condición mermada, carentes del ser ajeno, deseándolo, esperanzados de alguna vez lograr complementarnos en definitiva.

El amor así entendido, como lo dijimos al principio de este tema, no es un sentimiento ni una pasión, sino una estructura humana; es el impulso vital que mueve al individuo a salir fuera de sí, que impulsa a buscar símbolos: en la cara del amado, en los hijos, los hermanos, en los padres y amigos, en el arte y en la ciencia, en la filosofía y la poesía, y en cualquier actividad que emprendamos buscamos completud, buscamos nuestros símbolos.

Al poner el acento en la búsqueda y no en la carencia, en la búsqueda y no en la imposibilidad, es factible darle un sentido a la vida. Vivir es buscar, es experimentar, probar una y otra vía. No es estar condenados a la soledad sino, en todo caso, a la búsqueda. Es intentar aproximaciones al afuera, al otro: vivir es crear. Para Platón, de todos los quehaceres que el ser humano ha inventado en su corta existencia, el más auténtico es el ejercicio del amor, pues vale no por algún resultado definitivo, vale en tanto que la búsqueda continúa. En esta búsqueda no importa tanto contestar una pregunta como plantear bien un problema. No importa tanto encontrar una respuesta como saber que ahí hay un problema que invita a la reflexión. De ahí que si hubiera que escoger entre la verdad y la búsqueda de la verdad, habríamos de decir junto con Lessing —y junto con Nietzsche— que más valdría quedarse con la búsqueda misma, que con aquella diosa desnuda que es la verdad. La vida así entendida es un constante intento de amar, de moverse de un estado de insatisfacción y carencia, hacia el movimiento propio de la búsqueda infinita que hemos llamado “la creatividad humana”.

Aristóteles

Cuestiones preliminares. La ética aristotélica es lo suficientemente compleja como para dedicar la vida entera a su estudio. En todas las universidades del mundo se dictan cursos anuales dedicados exclusivamente a ella. Martin Heidegger, gran lector de Aristóteles y uno de los más fecundos pensadores del siglo xx, consideró que hoy no entendemos más ni apreciamos como deberíamos las enseñanzas de Aristóteles, porque lo interpretamos bajo la mirada de doctrinas de la Edad Media o incluso de tiempos modernos. Esas interpretaciones de Aristóteles no son más que transformaciones de su doctrina. Es por ello necesario acudir a la fuente misma y no olvidar que, como lo han mostrado David Ross y Werner Jaeger entre muchos otros estudiosos, el pensamiento de Aristóteles cambió a lo largo del tiempo. En particular la visión que Jaeger ofrece de este pensador puede ayudarnos a olvidar esa imagen anquilosada del filósofo griego, pues interpreta la ética de Aristóteles a la luz del devenir de su pensamiento con base en las diferentes relaciones entre sus obras sobre ética, particularmente el *Protéptico*. Pero, para nosotros, lo importante es notar que ya Jaeger considera, no sin razón, que la *Ética nicomáquea* es decididamente superior a la *Ética eudemia* por lo acabado de su construcción, la claridad de su estilo y la madurez del pensamiento. Para este exégeta la *Ética eudemia* conlleva un platonismo reformado, mientras que la *Ética nicomáquea* presenta ya un Aristóteles maduro.

Aunque esta interpretación pueda ser cuestionable, ya que, como veremos, algunos folios de la *Ética nicomáquea* los presenta también la *Ética eudemia*, lo que resulta esclarecedor de la visión de Jaeger es que nos presenta un Aristóteles vivo, lleno de aspectos cambiantes. La obra de Aristóteles, a los ojos de Jaeger, no es como un monolito, una obra que se parió de una vez y para siempre; es un filósofo vivo que poco a poco fue creando un marco conceptual para el mejor

entendimiento de los problemas filosóficos que le preocupaban. Cabe resaltar por último que con Aristóteles —como lo señala Emilio Lledó, entre otros— hemos llegado a la literatura filosófica que no se expresa ya en diálogo ni en poema, sino en “pequeños tratados” a modo de prosa científica. La ética de Aristóteles es el primer análisis como tal de la estructura del comportamiento humano.

Los tratados aristotélicos han llegado a nosotros como escritos redactados en diferentes épocas de su vida. Se trata de escritos que por lo general eran apuntes magistrales, esto es, no eran “libros” terminados y listos para su publicación. De los dos tratados éticos más importantes, tanto Nicómaco como Eudemo fueron sus editores y, por lo mismo, algunos folios aparecen en ambas obras. Por lo anterior, no deben llamarse *Ética a Nicómaco* ni *Ética a Eudemo*: Aristóteles no pudo haber dedicado a persona alguna obras que no estaban planeadas para su publicación; se trataba, insisto, de apuntes escolares, amén de que por cierto, en aquella época no existía la costumbre de dedicar las obras. De modo que los nombres de Nicómaco y Eudemo son parte del título porque ellos fueron dos editores de diversos documentos de Aristóteles referentes a la ética.

Ahora bien: la *Ética nicomáquea* siempre se tuvo por auténtica y es, como hemos señalado, la más madura, consistente y la más formalmente acabada. Por su parte, la *Gran Ética* es más rígida, mientras que la *Ética eudemia* es fresca y vivaz. Es curioso observar como este dato ha sido interpretado de diversas maneras por los eruditos: en la *Ética eudemia*, donde unos ven síntomas de juventud, otros ven síntomas de decrepitud. Para unos la *Gran Ética* muestra ya la rigidez de la vejez, mientras que para otros, entre ellos Friedrich Schleiermacher, se trata de una ética “primitiva”. Sea como sea, en cualquier interpretación, la que siempre permanece como la más centrada y madura es la *Ética nicomáquea*. Nosotros estudiaremos los tres primeros libros de ésta, los cuales contienen un resumen de la propuesta ética aristotélica.

Por último, cabe aclarar que “ética” no es ningún sustantivo que se encuentre en el libro de Aristóteles: se trata de “papeles éticos”, “cuestiones éticas”, y para cualquier griego este adjetivo hacía referencia a esa entidad que es el *ethos*: el carácter. La ética de Aristóteles se refiere a cuestiones sobre el carácter humano:

es un estudio sobre la felicidad, justamente porque para Aristóteles la verdadera felicidad humana radica en la formación del carácter, en el estructurar un *ethos* virtuoso y —muy importante— activo.

La propuesta de la *Ética nicomáquea*. El primer párrafo de la *Ética nicomáquea* nos ubica en el corazón de la teleología aristotélica: todo —y Aristóteles quiere decir absolutamente todo— tiende a un fin: “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a un bien: y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron que es aquello a los que todas las cosas aspiran.” Así, lo bueno o el bien de cada ciencia, arte, acción o elección, es lograr su finalidad. La finalidad de la medicina, por ejemplo, es curar enfermos: ese es su bien. Respecto a la arquitectura, su finalidad es construir sólidamente; cualquier acción o saber, tiene como beneficio el lograr el objetivo que se propone. Por eso, Aristóteles define el bien como “aquello a lo cual todo tiende”. Esta consideración sobre el bien es lo que nos permite aseverar que la ética de Aristóteles es teleológica: todo tiene un fin, aquello que acerque al individuo al logro de ese fin, será una acción “buena”, lo que se oponga a lograr el fin, será “malo”.

La finalidad de la vida humana. Pero aunque comienza refiriéndose a los fines de las ciencias y las artes, a Aristóteles le interesa poder hablar del fin del ser humano. Para llegar a esto, analiza primero el esquema en el que se mueven las finalidades en las ciencias y las artes. Descubre que aquello que usualmente creemos un fin, puede ser un medio para algo más. El fin de la equitación, por ejemplo, es cabalgar bien, pero este fin y esta ciencia se subordinan a la estrategia, cuyo fin es la victoria en la guerra, pero ese fin se subordina al fin de Estado. Pero antes de decirnos cuál es ese fin, Aristóteles delimitará algo de suma importancia: la ética debe subordinarse a la política. Estado e individuo poseen el mismo fin y podemos decir por ende que la ética y la ciencia política conforman un sólo estudio. Pero la ciencia política posee el bien mayor, el bien para la mayoría y por lo mismo es superior a la ética. El bien supremo para Aristóteles, al cual están supeditados todos los demás bienes, es competencia de la ciencia política ya que el fin de esta abraza a otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano.

¿Qué es “el bien”? Una vez aclarado lo anterior, Aristóteles retorna a ese fin último y soberano: se propone encontrar qué es ese bien y en qué consiste y, por supuesto, cuál ciencia lo ha de estudiar. Ahora bien: lo bueno y lo justo suelen ser muy diversos, pero debe existir un bien absoluto al que tienda la ciencia política, y este debe de ser el más excelso de todos los bienes. Este bien, tanto para la mayoría como para los sabios, es la *eudaimonía*. Es importante comprender bien este concepto, que se traduce como felicidad. Aristóteles deja ver que ya desde Grecia no existía un consenso sobre qué designaba esta palabra. Comencemos por notar que se compone de dos términos: “*eu*” bueno y “*daimon*” o démon, que suele traducirse por genio. Este vocablo apareció desde nuestro estudio sobre Heráclito. Él, al igual que lo hará Aristóteles, considera que el *ethos* es para el ser humano su *démon*. ¿Qué quiere decir esto? Los griegos creían que el *démon* podía guiar nuestros pasos para ayudarnos a crear un buen destino. Para Heráclito lo que nos ayuda a crear un buen destino es el *ethos* que conformamos a lo largo de una vida: nuestro carácter crea, es nuestro destino. El término eudaimonía habla pues de un buen *démon* en ese sentido: un buen destino o una vida buena. Pero para algunos, nos dice Aristóteles, ese buen destino o felicidad —la eudaimonía— es algo visible, como el placer, las riquezas o los honores, mientras que para otros es otra cosa. Por si fuera poco, incluso para el mismo sujeto es unas veces una cosa y otras otra.

Lo que sucede, nos dice Aristóteles, es que el bien y la felicidad se conciben según el género de vida de cada cual, y destaca los tres tipos más sobresalientes de modos de vida: el de la masa, el de la política y el de la vida contemplativa. Aristóteles pasa revista rápidamente a lo que la masa considera como un bien: el placer, el cual será considerado como algo propio de los esclavos más que de los hombres libres. Por su parte, los honores propios de la vida de la *pólis*, esto es, de la vida política, son algo que se recibe de fuera y, por lo mismo, así como se dan se pueden quitar. El bien que buscamos debe anidar en el individuo mismo, pues lo más importante de la vida no puede depender del azar, de la fortuna o de los demás. Para Aristóteles, el azar es un hecho y la vida puede dar vueltas inesperadas, por lo que las vueltas de la fortuna pueden hacer que un viejo antes de morir sea infeliz. De ahí que solamente sabemos si una persona fue feliz en

el sentido eudaimónico, esto es, si tuvo un buen destino, hasta que la persona ha muerto. Y también por eso no podemos decir en ese sentido que los niños sean “felices”, esto es, que tengan un buen destino: les falta mucho por vivir. Por ejemplo, un hombre puede ser feliz toda una vida y un año antes de morir sufrir terribles desgracias: Aristóteles no pensaría que, en conjunto, ese pudiera considerarse un “buen destino”.

Con base en todo lo dicho, hemos de estar de acuerdo en que preguntarnos por el bien y la felicidad del ser humano es preguntarnos por cuál es su finalidad, porque el ser humano, al igual que todo, debe tener un bien. Y preguntar por la finalidad del ser humano es preguntar por su sentido: Aristóteles se está preguntando no solamente por la finalidad del ser humano, sino por el sentido de su vida, el “hacia dónde”, el “para qué”. Porque el fin es justo eso: el objetivo hacia el cual hemos de dirigirnos, la meta hacia la cual hemos de caminar. Ese caminar —el transcurso por la vida— toma sentido a partir del fin hacia el cual se dirige. ¿Cuál es entonces el bien supremo hacia el cual debe dirigirse el ser humano? El bien para éste, como para todo lo demás, es llevar a cabo la finalidad que le es propia, el acto que le es propio. Y el acto propio del ser humano es cierta vida que consiste en la actividad y las obras del alma en consorcio con el principio racional, la cual debe durar por una vida completa.

El sentido de la vida. ¿Por qué entonces no hay un acuerdo acerca del sentido de la vida humana? Porque siempre han existido, dice Aristóteles, tres tipos de bienes: los exteriores, los del alma y los del cuerpo. Es importante notar que si bien para este filósofo los bienes del alma son mejores, la felicidad no se logra exclusivamente con base en ellos. Aristóteles sabe que es necesario contar con ciertos bienes básicos tanto del cuerpo tanto como del exterior, lo cual nos deja ver que no hay idealización alguna de los bienes de la psique. Tampoco en cuanto a la virtud podemos acusar a Aristóteles de ser un idealista: para él la felicidad no es la virtud sin más, sino “la actividad conforme a la virtud”. Esta resistencia a idealizaciones del bien o la virtud encuentra su base en la refutación de la concepción platónica del bien que Aristóteles lleva a cabo en el Capítulo 6: el bien para él no puede ser algo universal y único ya que es predicado de todas las categorías. En otras palabras, depende de qué hablamos para poder saber qué

es el bien: respecto a la sustancia el bien supremo es Dios y el intelecto, pero respecto a la cualidad el bien es la virtud, así como respecto a la cantidad, como veremos más adelante, el bien es la medida.

Si lo anterior es así, ¿en dónde se encuentra la felicidad?: los actos virtuosos son árbitros de la felicidad, y los contrarios de su contrario, dirá Aristóteles. Sin embargo, anteriormente había dicho que la virtud era un fin deficiente y por lo mismo no equivalía a la felicidad sin más; no solamente, el hombre virtuoso puede padecer grandes males, sino que son necesarios otros tipos de bienes, como los bienes exteriores y los del cuerpo. ¿Establece o no este filósofo una ecuación entre virtud y felicidad? Sería injusto decirlo de esa manera: Aristóteles no dice que los actos virtuosos den por resultado la felicidad sin más, simplemente que ellos ayudan a ser feliz. Porque es en los actos virtuosos en donde encontramos firmeza y estabilidad, ya que el hombre virtuoso siempre obrará conforme a su virtud. De ahí que la hermosura moral de una persona se vea incluso en la mala fortuna; cuando un hombre lleva con serenidad muchos infortunios no por insensibilidad al dolor sino por bien nacido y magnánimo. Por eso Aristóteles, también en el libro uno, afirmará que “El hombre verdaderamente bueno y sensato llevará con buen semblante todos los accidentes de la fortuna y sacará siempre el mejor partido de las circunstancias”. De modo que para ser feliz es necesario ante todo obrar de acuerdo a la virtud perfecta, pero también se requiere estar provisto de bienes corporales y bienes exteriores, y finalmente lograr esto durante toda la vida.

La psique humana y las virtudes. Ya que la felicidad es la actividad del alma conforme a la virtud, será necesario analizar en qué consiste la psique humana (que suele traducirse como “el alma”). De manera cercana al esquema expuesto en *La República*, y de manera ajena al dualismo propuesto en *Fedón*, para Aristóteles hay en el alma una parte irracional o *alogon* y otra que tiene o cuenta con la racionalidad, esto es, que es racional o *lõgon ejon*. En efecto, continuará Aristóteles, “en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella”. La parte irracional o *alogon* se subdivide en la parte vegetativa y la sensible o desiderativa. La primera se refiere a las funciones que compartimos incluso con las plantas, a saber, la nutrición y el crecimiento. La segunda,

se refiere a aspectos que compartimos con los demás animales, como la concupiscencia y en general lo desiderativo.

A su vez, la parte racional tiene dos funciones: la que es propiamente la razón y en otra que obedece a la razón. Atendiendo a las dos partes racionales, Aristóteles divide las virtudes en virtudes dianoéticas o intelectuales y virtudes éticas. Las virtudes intelectuales se aprenden, se deben al magisterio, para lo cual necesita experiencia y tiempo, mientras que la virtud moral, es fruto de la costumbre, de la cual, nos dice, ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo. Esto es: de *ethos*-costumbre, se deriva la palabra *ethos*-carácter moral. A Aristóteles le interesa dejar en claro que ninguna virtud moral germina en nosotros de manera natural, de hecho las virtudes no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que las adquirimos ejercitándonos en ellas, como sucede con otras artes y oficios. Sólo en la práctica es factible adquirir la virtud. Por eso, para Aristóteles, “de los actos semejantes nacen los hábitos” y de ahí la importancia de la educación del adolescente: será lo que sea por los hábitos adquiridos.

Es entonces en la práctica en donde se adquieren las virtudes y es a la práctica donde a este pensador le interesa llegar. La labor filosófica, por lo mismo, no tiene como finalidad la especulación: no importa simplemente saber qué cosa es la virtud, sino llegar a ser virtuosos. Por eso podemos decir que para Aristóteles la ética nunca sería pensable como una “ciencia pura” ajena a la práctica, sino como un conocimiento que a su vez está estrechamente mezclado con la práctica. De hecho, en el ámbito de la ética, no debemos pretender la exactitud de las ciencias exactas; pues todo lo que concierne a las acciones nada tiene de estable. De ahí que sea necesario que quienes se pregunten por la acción correcta en un momento determinado, deban de atender siempre al momento y examinarlo en su particularidad, porque la virtud puede variar de un momento a otro, como veremos enseguida al hablar del término medio.

Aristóteles considera que los actos humanos se malogran tanto por el defecto como por el exceso. Daño hace una gimnasia exagerada, como lo hace una insuficiente; tanto el exceso como el defecto debilitan el vigor. En cambio, la medida proporcionada mantiene la salud. Lo mismo ocurre con las virtudes: ser

virtuoso requiere ser capaz de encontrar el término medio entre lo que es demasiado y lo que es muy poco, o dicho en términos aristotélicos, la naturaleza de la virtud es ser un medio entre dos extremos, el uno por defecto, el otro por exceso.

Pero, como ya anotábamos, para este filósofo el término medio no puede ser fijo e inmóvil, sino que ha de determinarse con base en las circunstancias: lo que es suficiente alimento para Milón, es excesivo para otro y lo que puede ser excesivo para otro, es muy poco para Milón. De ahí que la virtud sea un hábito selectivo, que consiste en encontrar una posición intermedia para cada uno, por medio de la razón. Y no solamente eso, estando uno enfermo, el término medio en cuanto al sueño o la comida no es el mismo que estando sano, y lo mismo sucede con la virtud. Por eso decimos que ésta es un término medio móvil, nunca es absoluto, universal e inmóvil.

Suele confundirse este afán de encontrar el término medio con la mera “mediocridad”, lo cual es un error. Porque para saber cuál es el propio “término medio” en relación a cualquier acción, tenemos una guía: éste nos ubica en la excelencia. Por eso dice Aristóteles que la virtud es término medio respecto de su esencia, pues respecto del punto de vista de la perfección, es punto extremo; es lo más alto. Y también por eso ser virtuoso es obra de toda una vida; alcanzar el término medio es toda una faena. Para lograrlo es preciso primero apartarse de lo que más se le opone para lograrlo, como quien endereza un palo torcido: se aleja lo suficiente para que luego quede equilibrado al centro.

Si bien las virtudes se ejercitan en los actos virtuosos, no basta, sin embargo, con la mera práctica. Hay algo que resulta clave en el pensamiento de Aristóteles: la disposición que se tiene ante los propios actos. Nuestros actos pueden ir acompañados de una buena o una mala disposición: de lo que se trata es de lograr que ellos los llevemos a cabo con alegría o “al menos no con tristeza”, dice Aristóteles. Si llevamos a cabo un acto virtuoso pero en el fondo no sentimos placer por hacerlo, sino que nos tenemos que obligar, que forzar a hacerlo, es que todavía no es una verdadera virtud, pues todavía no es una disposición que anide en nosotros de manera natural.

¿Puede bajo este esquema juzgarse éticamente cada uno de nuestros actos? La respuesta es negativa: existen ciertos actos que no son susceptibles de ser

juzgados desde la ética. Para que un acto pueda calificarse como bueno o malo y por lo mismo un individuo como culpable o no, es necesaria la libertad: solamente las acciones voluntarias hacen el individuo responsable de ellas. Por ello nuestro filósofo va a dividir los actos en dos grandes tipos: los actos voluntarios y los actos involuntarios. Los involuntarios pueden ser a la vez actos involuntarios por fuerza o bien actos involuntarios por ignorancia. Los actos involuntarios por fuerza (o involuntarios forzados) son aquellos en que el individuo no pone de suyo cosa alguna, como cuando somos arrastrados por el viento, dice Aristóteles, o cuando somos llevados por hombres que nos tienen en su poder. En ese sentido, suscita dudas si los actos que se hacen por miedo a mayores males o por un fin noble son voluntarios o involuntarios, como sucede cuando en medio de una tempestad se arroja la carga al mar, o cuando alguien poderoso nos ordena matar teniendo como rehenes a nuestros padres o hijos bajo amenaza de muerte. Esos actos “mixtos” se parecen a los voluntarios en que son preferidos en el momento en que se hacen y a los involuntarios porque nadie escogería hacer esos actos considerándolos en sí mismos. De hecho, forzado es sólo aquello cuyo principio se encuentra fuera del sujeto y en lo cual, además, en nada participa sino que es un sujeto pasivo.

Por otro lado, todo lo que se hace por ignorancia es no-voluntario, esto es, es algo que no se hizo por voluntad. Pero para que un acto se pueda calificar como “involuntario por ignorancia” es necesario que vaya acompañado de la pena y el arrepentimiento. Hacer algo malo por ignorancia y no arrepentirse ni sentir desagrado luego de haberlo hecho, no es obrar ni voluntariamente ni involuntariamente, habría que buscar otro nombre para ello. Igualmente es distinto obrar por ignorancia que obrar en estado de ignorancia, como el borracho. Estos ignoran ya por perversidad y, por lo mismo, son responsables de sus actos. Un acto involuntario, aparte de producir arrepentimiento, versa sobre las circunstancias de la acción; el que actúa involuntariamente por ignorancia desconoce sobre todo las circunstancias principales de la acción, a saber, la naturaleza de la acción y su fin. De ahí que ese tipo de actos no puedan ser juzgados éticamente, a saber: quien los cometió no es culpable.

Cabe señalar que, para Aristóteles, al llevar a cabo un acto la voluntad del individuo mira al fin, mientras que la elección y la deliberación miran a los medios. Esto es importante porque se pueden elegir diferentes medios para ser feliz y en ello va la decisión éticamente correcta o incorrecta: el fin nunca justifica los medios. El fin de todos, como vimos, es ser felices y es un fin incuestionable. Pero no cualquier medio es igualmente válido para lograr esa meta. Por eso, para no extraviarse es necesario no olvidar que el ejercicio de las virtudes atañe a los medios; éstos deben de ser los adecuados para lograr la felicidad, que es el fin último.

Lo anterior puede verse obstruido por la maldad humana, ya que para Aristóteles la maldad es algo voluntario: no se obra mal sólo por ignorancia, como Sócrates lo consideró, pues de ser así no tendría sentido el castigo. Inclusive para quien obra mal por ignorancia, es necesario demostrar, como ya lo sugerimos, que no era responsable de su ignorancia, como lo es un borracho o un civil que desconoce las leyes de su ciudad.

Con base en todo lo que se ha dicho, es importante tomar en cuenta la diferencia entre un acto y una virtud. Un acto aislado no nos hace virtuosos en la misma medida en que una golondrina no hace primavera: es el conjunto de actos el que se torna virtud cuando se logra llevar a cabo bajo una disposición positiva. Por ello, de nuestros actos somos dueños del principio al fin, pero no sucede lo mismo con los hábitos; sean éstos virtuosos o viciosos, la realidad es que de los hábitos somos dueños sólo de su principio: luego ellos toman el control. Por eso, es imprescindible elegir cuáles hábitos deseamos cobijar y cuáles no: porque ellos pasarán a ser nuestro propio carácter y para Aristóteles, de manera harto cercana a Heráclito, el carácter que cada ser humano forja para sí mismo es lo que determina en gran medida su destino.

Pero habíamos dicho que para este pensador también existen las virtudes dianoéticas o intelectuales, mismas que Aristóteles divide de acuerdo a las dos facultades racionales: 1) la facultad propia para la ciencia, *to epistemonikón*, que estudia las cosas que no pueden ser de otra manera, aquello que es necesario y nunca podrá ser lo contrario, esto es, que no puede ser contingente, y 2) la facultad que es capaz de razonar, *to logistikón*, que estudia de las cosas que sí

pueden ser de otra manera, esto es, de objetos contingentes. Son cinco las virtudes dianoéticas o intelectuales y entre ellas las que pertenecen a la facultad científica o *to epistemonikón* son las siguientes: la *episteme*, gracias a la cual podemos comprobar y demostrar cuestiones científicas; el *nous*, que es la intuición racional que nos hace capaces de comprender verdades universales que se derivan de la repetición de experiencias particulares. De la unión de ambas surge la *sophía* que es la sabiduría teórica que se orienta a los objetos más elevados y que no es otra que la filosofía, que Aristóteles considera la corona de la perfección. Por su parte, las virtudes propias de la facultad que es capaz de razonar, *to logistikón*, son dos: *techné* o arte, gracias a la cual podemos hacer cosas con la ayuda de una regla verdadera; y la *phrónesis* o sabiduría práctica, la cual se refiere a las cosas buenas o malas para el ser humano y es una disposición para actuar con ayuda de una regla. Nótese que la *phrónesis*, que se ocupa de cuestiones relativas al bien y al mal, surge de la facultad que estudia las cosas que pueden ser de otra manera, *to logistikón*: en las cuestiones relativas a la moral es necesario saber usar la sabiduría práctica y acudir al instante, en lugar de tratar de establecer criterios absolutos y definitivos que no puedan moverse. Con ayuda de una regla, se requiere usar esa sabiduría práctica o *phrónesis*, pero la regla está para eso: para ser sometida a esa sabiduría práctica. La *phrónesis*, por lo mismo, tiene un papel fundamental en la ética aristotélica y la subdividirá de acuerdo a los objetos sobre los que se cuestiona. Pero desde la *phrónesis*, en el sentido estricto, que es la que se aplica desde el individuo hasta la ciencia política, que es la *phrónesis* aplicada al Estado, todo pensamiento ético o político, requiere del uso de esta facultad. Porque gracias a ella podemos pensar la regla en cada caso, y comprender que ésta debe ser aplicada tomando en cuenta todos los factores del momento concreto: por eso se le traduce como sabiduría práctica.

Habíamos dicho que de la unión de las dos facultades científicas (*to epistemonikón*), a saber, la *episteme* y el *nous*, surge la *sophía*. Y habíamos dicho que ésta es la sabiduría teórica que se orienta a los objetos más elevados. Y habíamos dicho que la felicidad es la actividad del alma conforme a la virtud, y por supuesto, conforme a la más alta virtud. De tal manera que la felicidad perfecta se encuentra en la parte del alma más perfecta, o sea la facultad intelectual o filosófica. Esta

facultad conduce a la contemplación en el sentido griego de la palabra, que es *to theoresai*: la teoría (en el sentido del verbo *theasthai*: mirar, contemplar). Para Aristóteles, son varias las razones por las cuales la más alta felicidad del hombre consiste en *to theoresai*: la razón es la facultad más excelsa del hombre y la más sublime actividad de la razón es la contemplación teórica. Por otro lado, es la actividad del hombre que más se puede prolongar y la más placentera actividad de la excelencia humana, que conduce a la autarquía: gracias a ella el filósofo es autárquico, puede soportar la soledad y bastarse a sí mismo mejor que otros. Tenemos pues que la verdadera felicidad consiste en el ejercicio de la razón aplicada a los más nobles objetos. ¿Cuáles son ellos? Los de la metafísica y de ella el objeto más excelso es Dios. En la *Ética nicomáquea* la actitud religiosa no es incluida de manera explícita como en la *Ética eudemia* pero, sin lugar a dudas, esta doctrina aristotélica influirá notablemente en el pensamiento del cristianismo posterior, particularmente en santo Tomás de Aquino.

Spinoza

*Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)
Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.*

Jorge Luis Borges, *El otro, el mismo*

Por qué Spinoza. Un hombre provoca ahora tanto interés y amor como desinterés y odio provocó en su momento. Entre muchos otros, Goethe y Nietzsche le consideraron el más grande de todos los pensadores y hoy en día todo neurofisiólogo, psicólogo y filósofo que se respete no deja de lado a Spinoza. Hace apenas unas décadas no era fácil encontrar novedades sobre su pensamiento y su vida: no al menos tantas como ahora aparecen en las librerías. Fue a partir de los impresionantes avances de las neurociencias en los últimos años que Spinoza cobró cada vez más atención.

Permitamos que sea Antonio Damasio, la voz de la ciencia, quien nos dé una de las razones por las que hoy es imprescindible leer a Spinoza. En su libro sobre este pensador, dice: “Spinoza es absolutamente relevante para cualquier discusión sobre la emoción y el sentimiento humanos”, pues “ha prefigurado las soluciones que los investigadores están ofreciendo ahora a propósito de varios temas.” Por su

parte, Matthew Stewart considera que es poco común en la historia de la filosofía que un abstruso sistema metafísico resuma todo lo importante de una época y más raro es aún que dicho sistema presagie una verdadera revolución mundial del pensamiento: eso hizo Spinoza. El mismísimo Borges no sólo escribió poemas sobre este pensador, sino que anhelaba escribir su vida: lamentablemente no lo hizo. En el breve lapso de tiempo entre la aparición del libro de H. G. Hubbeling en 1978, donde se muestran las diferentes fuentes que brindan datos casi siempre contradictorios sobre este pensador, y la biografía del especialista en filosofía del siglo XVII Steven Nadler, mucho ha ocurrido en el campo de la interpretación de Spinoza. Eso ha provocado que ahora existan cada vez más novelas históricas de primerísima calidad, como la del filósofo Matthew Stewart, quien sin añadir un solo artificio literario, con datos duros en la mano, desentraña la relación entre Spinoza y Leibniz y deja ver, al mismo tiempo, quién fue el Baruch Spinoza de carne y hueso.

Su gran obra, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, jamás pudo ser publicada en vida pues ya Spinoza tenía suficientes demostraciones de odio por sus ideas y su coherencia vital con ellas, como para atreverse a hacerlo. No me refiero con esto tan sólo al anatema que lo apartó del pueblo judío del cual formaba parte: la misma Iglesia católica buscó formas para callarlo y sentenciarlo, cosa que no logró porque Spinoza no pertenecía a esa comunidad. También padeció un atentado contra su vida; fue atacado con una daga por un fanático religioso. Se dice que guardó siempre la capa cortada por esa daga para no olvidar el peligro que implica la honestidad.

¿Qué fue aquello tan terrible que dijo o hizo Spinoza para merecer semejante odio? Spinoza fue, como Novalis lo llama, un ebrio de Dios. Su *Ética* habla únicamente de Dios, sin embargo, fue considerado un peligroso ateo. ¿Un ateo ebrio de Dios? Son varias las cartas a sus amigos en que él expresa no ser ateo sino simplemente tener una idea muy diferente de Dios: una idea matemática, geométrica. La certeza que Spinoza tenía acerca de Dios era similar a la que se tiene sobre la certeza del resultado al sumar los tres ángulos de un triángulo: es algo que solamente puede dar una respuesta, pues es algo que se sigue de manera necesaria. Para Spinoza Dios es lógico, no místico ni mágico y mucho menos milagroso: Dios es racional.

No podemos decir que Spinoza haya sido excomulgado por alguno de sus libros, aunque eran tan revolucionarios que en muchos círculos se hablaba de ellos aun sin haberlos publicados en vida, como la *Ética*. Pero las persecuciones se debieron sobre todo por seguir el resultado de su pensamiento: a su coherencia vital. Su pensamiento le hizo llevar una vida que cualquier seguidor de una religión institucionalizada podría parecerle un reto, un anarquismo o un insulto a la comunidad. ¿Cómo ese hombre tan moderado, solitario, dedicado al estudio, el pensamiento y la escritura, pudo causar tal odio y, sobre todo, tal miedo como para ser anatematizado, perseguido y violentado?

Un factor clave radica en que este individuo, siendo tan racional, decidió estudiar lo que siempre se consideró el ámbito irracional del ser humano: las pasiones. El estudio de las pasiones humanas que lleva a cabo en su *Ética* llega a peligrosas conclusiones. Muestra, como lo expresa Remo Bodei en su bello libro *Geometría de las pasiones*, que es factible y necesaria una ética y una política más allá del miedo y la esperanza. Un individuo o un pueblo con miedo y esperanza son domesticables, gobernables con cierta facilidad. En cambio, más allá del miedo y de la esperanza cualquier individuo o pueblo puede llegar a la auténtica valentía, lo opuesto al miedo, y a la desesperación, lo contrario de la esperanza. Y quien es valiente y desesperado está dispuesto a todo: ¿quién quiere intentar gobernar a un pueblo así? Al menos no las iglesias institucionalizadas o cualquier tipo de dictadura gubernamental. De ahí que Spinoza despertara no solamente el odio de los fanáticos ortodoxos, sino también el miedo de los altos jerarcas de su pueblo, quienes lo sometieron a un anatema cuya violencia aun hoy resulta sorprendente, mismo que hemos de leer antes de leer al mismo Spinoza por una razón: este anatema se hizo una realidad. Spinoza fue un hombre solitario, entregado a construir su pensamiento.

Anatema al hereje. Spinoza contaba con sólo 24 años cuando en 1656 fue citado por los dignatarios de la sinagoga de Amsterdam con la finalidad de responder a la acusación de herejía. Hoy podríamos sonreír con ironía al afirmar que la sinagoga trató de sobornarlo, ofreciéndole un subsidio anual de mil florines a cambio de que se retractara. No sabemos cuántos seres humanos son capaces

de pasar esa prueba de integridad, a pesar de saber lo que espera a un anatematizado. Spinoza no aceptó el soborno y mantuvo sus opiniones, por lo que el 27 de julio fue excomulgado y expulsado de la comunidad con todas las formalidades del ritual hebreo, comenzando, a sus escasos 24 años, una vida de aislamiento y soledad. La lectura del *Anatema a Spinoza*, nos deja ver lo que en esos momentos implicaba el ser expulsado de la comunidad:

Los jefes del Consejo Eclesiástico por la presente hacen saber, que ya bien informados de las culpables opiniones y hechos de Baruj de Spinoza, se han esforzado de varias maneras y con diversas promesas en traerlo al buen camino; pero como no han podido convertirle a mejor manera de pensar, antes al contrario, cada día se han podido convencer más de las horribles herejías sostenidas y confesadas por él, y de la insolencia con que estas herejías son propagadas y divulgadas fuera del país; y habiendo muchas personas dignas de crédito dado testimonio de todo esto en presencia del susodicho Spinoza, ha quedado completamente convicto.

Habiendo sido examinado todo este asunto ante los jefes del Consejo Eclesiástico, se ha decidido con el ascenso de todos los consejeros, anatematizar al mencionado Spinoza, segregarle del pueblo de Israel, y desde la hora presente ponerlo en anatema por la siguiente maldición:

“Por el juicio de los ángeles y la sentencia de los santos, anatematizamos, execramos, maldecimos y rechazamos a Baruj Spinoza, con el asentimiento de toda la sagrada comunidad, en presencia de los libros sagrados con sus 613 preceptos, y pronunciamos contra él la maldición con que Eliseo maldijo a los hijos, y con todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito cuando salga y maldito cuando entre. Que el Señor no le perdone ni lo reconozca jamás; que la cólera y la indignación del Señor se enciendan desde ahora contra este hombre y lo agobien con todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley, y que borre su nombre bajo el cielo; que el Señor lo separe como a pecador, de todas las tribus de Israel; que lo cargue con todas las maldiciones del firmamento contenidas en el Libro de la Ley; y que todos los que sean obedientes al Señor, nuestro Dios, puedan salvarse en este día”.

Y por tanto, amonestamos a todos, que ninguno tenga conversación con él de palabra, que ninguno se comunique con él por escrito; que nadie le preste ayuda alguna, ni habite con él bajo el mismo techo, ni se le acerque a él a más de 4 codos; y que nadie lea documento alguno por él dictado ni escrito de su mano.

Antecedentes de la ética. La *Ética*, esa obra maestra del pensamiento, es de muy difícil lectura. Se trata de ese tipo de obras omniabarcantes en las que aparecen no sólo los temas fundamentales de la ética: encontramos una epistemología y una concepción metafísica del universo. Para facilitar la comprensión de esta obra hablemos un poco de las influencias mayores que vivió este pensador.

Spinoza nace en 1632 de una familia portuguesa judía, residente en Holanda a raíz de la expulsión de los judíos de España y Portugal. La expulsión se llevó a cabo básicamente bajo la presión de la llamada “santa inquisición” de la Iglesia católica. Su lengua natal era el español y el portugués; el hebreo, al igual que el resto de los judíos, lo empleaba sólo para asuntos religiosos y el holandés lo aprendió tardíamente, al igual que el latín, que era el lenguaje culto internacional de la época.

Spinoza fue educado cuidadosamente en la religión judía y por sus maestros cristianos conoció la filosofía escolástica, que posteriormente criticó en su *Cogitata metaphysica*. Conoció también filosofías modernas, como la de Descartes y Hobbes y las filosofías renacentistas de Campanella o Bruno. Las influencias pues, son varias; el pensamiento del judaísmo, la escolástica cristiana, las filosofías del Renacimiento y las primeras filosofías modernas. Pero de todas ellas la que mayor peso tuvo sobre Spinoza fue la de Descartes. Bajo su influencia, Spinoza buscó una ética matemática que brindara la certeza apodíctica de una ciencia arquetípica, esto es, una ética “demostrada según el orden geométrico”. ¿Qué quiere decir esto? Como lo indica Jonathan Bennett en su incisivo libro *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*, cuando este filósofo dice que sus proposiciones son *demostradas*, quiere decir que son probadas de manera rigurosa y deductiva: en el siglo XVII ese era el sentido principal de la palabra latina *demonstrata*. Hoy diríamos quizá: “ética científicamente demostrada” o “ética racionalmente demostrada”.

Por lo anterior, para varios intérpretes ese prometido “orden geométrico” revela la influencia de los *Elementos* de Euclides. Euclides abre su obra con “postulados”, “axiomas” y “definiciones”, y exactamente así lo va a hacer Spinoza. Esto hace de la *Ética* un libro difícil de leer, ya que desde su primera página aparece un concentrado de la obra en su totalidad en unas cuantas proposiciones. Si el lector se detiene en la primera hoja por no comprender lo que dice, jamás concluirá el libro: es necesario continuar leyendo, ya que la demostración de lo dicho viene después. El libro se divide en cinco partes:

1. De Dios.
2. De la naturaleza y origen de la mente.
3. Del origen y naturaleza de los afectos.
4. De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos.
5. Sobre la potencia del intelecto o de la libertad humana.

No dejará de sorprender al lector que para muchos estudiosos de Spinoza esta obra sea una ética “médica” o “psicoterapéutica”. En efecto, el libro está permeado por la idea de que para mejorarse a sí mismo, es necesario encontrar el propio mecanismo mental y luego intervenir en él de manera que sea posible reducir la propensión a sentir, pensar y actuar en formas que dañen, enfermen o hagan infeliz al individuo. Se trata de una ruta para el mejoramiento propio y para el mejoramiento de la humanidad que consiste en estudiar la propia patología y manejarla de manera inteligente. Pero la búsqueda de la estabilidad y felicidad para Spinoza no es la búsqueda de la bondad en sí: como veremos en su momento, el programa de Spinoza no postula la creencia en la bondad y la maldad objetivas. En esto, como en muchas otras cosas, se adelantó a Nietzsche.

Primer libro: Que todo es Dios. Habíamos dicho que toda esta obra versa sobre Dios, y Spinoza podría replicar: ¿sobre qué otra cosa podría versar, si sólo Dios existe? Una expresión usual en Spinoza es *Deus sive Natura*: Dios o la naturaleza. Dios es toda la naturaleza si entendemos por ello no lo que usualmente se entiende por “naturaleza”, sino ese mundo natural y todo lo demás: el pensa-

miento y todos sus derivados posibles. Dios es esta idea que ahora escribo tanto como esta hoja de papel en que tú lees, tu mano, el viento, los planetas, el pensamiento, el perro, el calcetín, mi dolor de estómago, mis pensamientos: todo. En lugar de la palabra “Dios” podría leerse la palabra “Totalidad”. ¿Por qué entonces llamarle “Dios”? Pues he ahí un punto fundamental: no se trata de que todo sea secular, sino de que todo es sagrado: mente, cuerpo, ríos, tierra, cosmos: todo es Dios. No hay nada más que eso: Dios.

Lo más probable es que al leer el espeso concentrado de su *Ética* el lector quede atónito. Primeramente por no comprender mayor cosa y, por si esto fuera poco, porque más que de filosofía parece tratarse de teología. La clave para leer a Spinoza es no detenerse: leer muy pausadamente, pero de manera continua. Como lo hemos dicho, la explicación viene después, pero para ser más exactos la explicación es todo el libro. Y quien cruce a través de él, recibirá una recompensa única; Spinoza no escribe su *Ética* para pertenecer a una academia ni a una historia de la filosofía, sino para entregarle al ser humano un valiosísimo instrumento para comprender y a la vez integrar a su vida dos dones: la alegría y la libertad.

Que Dios se expresa de diferentes formas. Dice este pensador que Dios es la única substancia y por lo mismo es causa de sí, ya que no existe nada fuera de ese Dios que pueda haberlo creado. No sólo es causa de sí: también su naturaleza sólo puede concebirse como existente e infinita. Para Spinoza sólo Dios es infinito. Por su parte, lo finito es toda cosa que de alguna manera puede ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza. Y anuncia desde este comienzo dos posibles formas de ser de Dios o la naturaleza que son diferentes: el pensamiento y la extensión. Éstos son dos atributos de Dios. Podríamos decir que son dos formas a través de las cuales Dios es o se expresa. Un atributo es aquello que el intelecto humano puede percibir de la sustancia. Mas el ser humano percibe pensamiento y extensión no porque estos sean los dos únicos atributos: Dios consta de infinitos atributos, esto es, de infinitas maneras de ser o expresarse. Sin embargo, los seres humanos conocemos solamente de una cierta forma a la totalidad; la conocemos de acuerdo a aquello que conforma nuestro ser. Pensa-

miento y extensión son los dos atributos que conforman al ser humano y se manifiestan en él como mente, el pensamiento, y cuerpo, la extensión.

Pero no nos adelantemos; vayamos poco a poco hacia las definiciones fundamentales, para que se manifieste con toda claridad el lenguaje de Spinoza. En esta obra, los conceptos surgen desde la raíz misma de la metafísica de la época. Hemos dicho que para este pensador todo ente, ideal o real, es parte de Dios: no existe nada que no sea Dios. Al ser Dios todo lo que existe, él es la única sustancia; en este Libro primero se ocupa de demostrar la imposibilidad de pensar en más de una sustancia y concluye que aceptar que existan dos sustancias “es absurdo”. Hay que comprender que con ello Spinoza no solamente refuta a Descartes, para quien la totalidad estaba compuesta por la sustancia extensa y la sustancia pensante. Con esta propuesta Spinoza resuelve la disputa metafísica de la época que permeó la historia de la filosofía: la relación entre pensamiento y extensión es la relación entre mente y cuerpo, la cual continúa ocupando a los filósofos y neurofisiólogos en la actualidad. De tal manera que las implicaciones éticas de esta propuesta son fundamentales e inciden, como veremos más adelante, en la concepción del ser humano como una totalidad unitaria, frente a la concepción dualista del ser humano que nos lleva a comprenderlo como un ser dual que involucra dos entidades diferentes: mente y cuerpo.

Para continuar con claridad resumamos lo hasta aquí dicho: Dios, que es lo único existente, se manifiesta o se expresa a través de infinitos “atributos” de los cuales el ser humano solamente conoce dos: pensamiento y extensión. El ser humano conoce únicamente esos atributos de Dios porque está compuesto por ellos por medio de su cuerpo y su mente.

En el siglo XVII, el problema de la relación mente-cuerpo se plantea con esta relación entre sustancia extensa y sustancia pensante: ese es el lenguaje filosófico encriptado de esa época. Descartes se había preguntado cómo era posible que pensamiento y extensión coincidieran, esto es: que aquello que afectaba al cuerpo humano, lo percibiera exactamente como tal la mente humana. La idea del “genio maligno” responde a esa relación, al igual que la idea de una glándula misteriosa que uniese mente y cuerpo, o la de un posible Creador supremo que ajustase pensamiento y extensión como dos relojes para que marchen simétricamente. Si

siguiéramos esa metáfora, podríamos decir que la respuesta de Spinoza es genial: no existen dos relojes, ni siquiera existe un relojero. Todo lo que existe es un único reloj con infinitas carátulas, pero todas ellas responden a una sola maquinaria. Spinoza llama “Dios” a ese único reloj y llama “atributos” a sus infinitas carátulas.

Que cuerpo y mente son igualmente expresiones de Dios. A nivel ético esto tiene implicaciones devastadoras para el pensamiento medieval y hasta para el platonismo que Dodds llamó “fedónico” en su ya clásico *Los griegos y lo irracional*. Desde la concepción spinoziana, la mente y el cuerpo poseen la misma dignidad ontológica, pues ambos son una expresión de la misma sustancia: ambos son expresiones de Dios y todo cuanto existe sigue las leyes de la naturaleza infinita de Dios. Con esto, Spinoza coloca al mismo nivel de divinidad pensamiento y extensión, categorías que, como hemos dicho, aplicadas al mundo humano son mente y cuerpo. No existe una línea jerárquica en la que el cuerpo quede subordinado a la mente o al alma, esto es, en la que el cuerpo aparezca como algo inferior. Pensamiento y extensión son dos atributos de Dios que, como tales, poseen la misma dignidad: son eternos e infinitos en su género.

Demos ahora un paso más: estos atributos infinitos se expresan de cierta manera y a ello Spinoza le llama “modos”: el modo es la manera concreta en que se expresa un atributo. Pero Spinoza distingue dos “pasos”: el atributo se expresa como un modo infinito y el modo infinito se expresa como un modo finito. Suena complejo, pero no lo es: el modo infinito de la extensión, por ejemplo, es el movimiento y el reposo. Eso quiere decir que todo cuanto existe, existe en movimiento y reposo. Por su parte, el modo infinito del pensamiento, es el pensamiento infinito de Dios. Estos dos modos infinitos, decíamos, a su vez se expresan en lo que nuestro pensador llama “modos finitos”. Los modos finitos son todos, absolutamente todos los entes que rodean nuestra vida: el ser humano mismo es un modo finito de Dios. En tanto que un individuo tiene pensamiento, es una expresión finita (o modo finito) del pensamiento de Dios. En tanto que tiene cuerpo, es una expresión finita (o modo finito) de la extensión de Dios. Si tuviéramos que representar gráficamente estos pensamientos, podríamos esquematizarlos de esta manera:

Dios	
Infinitos atributos	
Pensamiento infinito Modo infinito=pensamiento infinito Modo finito=pensamiento humano	Extensión infinita Modo infinito=movimiento y reposo Modo finito=cuerpos

Por todo lo anterior, resulta evidente que Spinoza entiende por mente y cuerpo un conjunto continuo. Como se ha mencionado, la extensión y el pensamiento son las dos facetas que el humano conoce de Dios porque está compuesto de estos dos componentes de Dios: cuerpo (extensión) y mente (pensamiento). La relación mente-cuerpo en Spinoza no se encuentra escindida y no hace falta por lo mismo postular una entidad que hermane ambos aspectos, como sucede en la filosofía de Descartes y en tantas más.

Una nueva concepción de Dios y de la libertad. Esa unidad mente-cuerpo en el ser humano responde a la unidad cósmica de la única sustancia existente, la cual —y esto es de suma importancia— no es contingente. De hecho, para Spinoza no existe la contingencia, porque “todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina” (1p29). De ahí que la voluntad no sea una causa libre, sino una causa necesaria. Esto implica algo de suma importancia. Habitualmente creemos que lo contingente es aquello que no tiene causa alguna. Para Spinoza, que para nosotros es contingente es aquello que no comprendemos: desconocemos cuál es su causa y creemos que sucede sin causa alguna: que es contingente. Pero esto delata una deficiencia de nuestro conocimiento (1p33e1). Lo que consideramos como contingente no indica que se trate de algo para lo que no exista causa alguna, sino indica una falla o imposibilidad de nuestro conocimiento.

No se trata entonces de que las cosas sean insondables o incognoscibles, sino de que nosotros, los seres humanos, no somos capaces de sondear ni conocer algunas cosas porque nuestro conocimiento se encuentra limitado a dos esferas: el pensamiento y la extensión. Y ante aquello que desconocemos, en lugar de aceptar que simplemente como seres humanos no podemos conocerlo,

creamos causas ficticias y atribuimos a Dios una serie de prejuicios personales. En el breve y magnífico “Apéndice” que cierra la primera parte de la obra y le da sentido y unidad, Spinoza considera que esta serie de prejuicios para pensar en Dios dependen de uno solo, afirmando así en el apéndice a su proposición xxxvi que: “Los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos mismos, en vista de un fin, e incluso dan por cierto que Dios mismo orienta todo a determinado fin: en efecto, dicen que Dios lo hizo todo en función del hombre, y que hizo al propio hombre para que le rindiera culto.”

Ésta es la refutación más radical a la teleología aristotélica y kantiana: las cosas naturales no tienen fin alguno, las aves no tienen alas para volar en la misma medida que el ser humano no tiene cerebro para pensar. No existe una finalidad preconcebida por un “Creador”; la naturaleza simplemente es como es y responde a leyes que pueden ser comprendidas de manera racional. Pero la mayoría adopta prejuicios en lugar de aceptar las leyes de la naturaleza, porque el ser humano nace “ignorante de sus causas y con inclinación al propio provecho”, de ahí que crea ser libre al ser consciente de sus deseos, sin saber de *las causas por las que desea algo* y he ahí la clave. No somos libres cuando nos damos cuenta de que deseamos algo y nos dirigimos hacia el logro de ese deseo: somos libres cuando sabemos por qué deseamos algo. Somos verdaderamente libres cuando dejamos de ser títeres de nuestros deseos y sabemos qué hilo está jalando, a qué responde que deseamos algo, cuál es la causa de nuestros deseos. ¿No es fascinante esto que dice Spinoza? Es una nueva concepción de la libertad y del deseo humano.

Imaginemos el mundo ante el cual Spinoza se atrevió a decir esto. Es más, Spinoza mismo lo describe en este Apéndice final del Libro primero: vive en un mundo en el cual lo usual es actuar con una finalidad que redunde en el propio provecho. Para ello, dice, nos tranquilizamos creyendo que ya sabemos todo al decir que Dios nos creó y creó el mundo para nosotros, para que le sacáramos provecho. Y de ahí que creamos que somos “libres” al igual que ese Dios al hacer lo que se nos ocurre, lo que simplemente deseamos. Esta actitud tan humana de considerar el mundo hecho para el ser humano, es aparentemente muy ventajosa. El ser humano se sitúa al centro del mundo —cuando no del universo o de

la creación— y desde el antropocentrismo más radical “decide” que todo está hecho para su provecho y que todo tiene un fin preestablecido. El mundo se presenta entonces como algo ordenado y lleno de sentido: no hay lugar para el absurdo, pues todo lo que no se puede explicar, queda atribuido a designios de un Dios omnipotente que es libre de hacer lo que se le ocurra.

Pero pensar así tiene sus bemoles y pagar las “ventajas” de esta concepción del mundo y de la vida sale caro. Nos pregunta Spinoza: ¿qué hace el hombre ante las desventajas de la naturaleza? Esto es: ¿Cómo explica los terremotos, las tempestades, las enfermedades, y en general el sufrimiento inevitable de la vida? Bajo el esquema usualmente adoptado es necesario atribuir las a la ira de los dioses, provocada nada más y nada menos que por los pecados de los hombres: así nace la idea del pecado, de culpa y castigo. En la misma manera en que agradecemos a Dios que haya creado todo para nuestro provecho: las montañas que explotamos, los animales que matamos, el mundo que usamos, hemos también de arrepentirnos de algo cuando Dios nos castiga con un terremoto. Así, dice Spinoza, al inquirir por la causa de las cosas, al buscar la razón por la que las cosas suceden, terminan los creyentes por refugiarse en “la voluntad de Dios”; explican todo con base en “la voluntad de Dios”, que no es otra cosa que “el asilo de la ignorancia”.

El Dios de Spinoza es libre de una manera muy diferente. Es libre porque no hay nada en la totalidad que no tenga una causa específica. Pero todo tiene no digamos una, sino múltiples causas. Dios es libre porque contiene todas sus causas y por eso se determina a sí mismo. No hay nada fuera de Dios que lo determine a actuar. No lo es porque pueda hacer y deshacer lo que desee, nada más opuesto a la idea spinozista de Dios que la idea de un Dios personal y “libre” en el sentido vulgar de la palabra. Con esto, necesidad y libertad quedan de un mismo lado, para oponerse a lo “constreñido”, que se refiere a un ser que es determinado por otro a actuar y no se determina a sí mismo.

Este Dios completamente libre, Spinoza lo llamará *Natura naturans*, mientras que todas sus expresiones o modos de Dios, serán llamados *Natura naturata*: no es lo mismo hablar de Dios en sí mismo que hablar de los modos de Dios, de sus expresiones. Los modos, así vistos, son como formaciones locales que

brotan de la sustancia: como arrugas que se forman en una tela o como una ola que se alza en el mar. El ser humano, unidad dual conformada por mente y cuerpo, es precisamente una ola en el infinito mar que Spinoza llama Dios.

La dinámica de las pasiones. Con estos antecedentes, en el Libro segundo Spinoza sienta las bases para su dinámica de las pasiones y de los afectos. Comienza por decir que todo cuerpo puede ser afectado de diversas maneras por cuerpos externos y que todo ello lo percibe la mente (2, p.14, d). Esto simplemente describe lo que sucede segundo a segundo en cada individuo: nuestro cuerpo es constantemente afectado por formas, colores, olores, en fin, por otros cuerpos y todo ello lo percibe la mente nos damos cuenta de ello o no.

Por lo anterior, un cuerpo siempre es afectado de alguna manera que envuelve la naturaleza de otro cuerpo. Un ejemplo: mi cuerpo en este momento es afectado por el olor a lavanda que viene del jardín, el cual envuelve la naturaleza de otros cuerpos, en este caso, las flores, el viento que hace entrar ese olor por la ventana, la ventana misma, el color del día, la lluvia que cae, en fin, son muchos los cuerpos que afectan mi cuerpo a cada instante.

Según Spinoza, cuando esto sucede la mente humana considera a ese otro cuerpo como existente en acto o como presente (2, p.17), a saber: yo considero la existencia de las flores aunque sólo las huelo, al igual que considero la existencia de la ventana abierta o del color de las paredes del cuarto en que me encuentro y todos los demás cuerpos presentes en ese momento, aunque no me fije propiamente en ellos, hoy diríamos: las considero de manera inconsciente. En el siglo XVII, en un lenguaje ajeno al contemporáneo, Spinoza descubrió los procesos inconscientes de la mente humana, si bien no los cosificó otorgándoles un “nombre”: simplemente los describió con pulcritud. Y no sólo eso: mostró la forma en que la mente funciona y la forma en la que *puede* llegar a funcionar. Veámosla.

Hasta ahora Spinoza se ha referido a la mente en tiempo presente. Pero puede darse el caso de que la mente considere presente a cuerpos externos que la hayan afectado alguna vez, aunque de hecho ya no estén presentes (2, p.17, c). La mente puede considerar a un cuerpo externo como presente aunque no lo

esté, si alguna vez el propio cuerpo, y por lo mismo la propia mente, ha sido afectado por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cosa que, como vimos, siempre sucede. Entonces más tarde, cuando imagine alguno de aquellos, recordará al otro. Así he de decirlo porque ese es el lenguaje de Spinoza, pero expliquémoslo, regresemos al ejemplo ya dado: mientras percibo el aroma de la lavanda, mi cuerpo y mi mente perciben no solamente el cuerpo de la lavanda, sino el de todo lo que está involucrado: la lluvia, el viento, la ventana... supongamos que ahora mientras escribo cae en mi cabeza ese pedazo de ladrillo medio suelto que pendía del techo. Días después, con solo recordar el olor a lavanda, recordaré también el ladrillo y el golpe recibido: el recuerdo de un cuerpo que ya no está presente (la lavanda), se concatena y me hace recordar otros cuerpos que tampoco están (como el ladrillo), pero que estaban ligados en un momento pasado.

La concatenación de ideas. Hoy llamamos a este fenómeno “asociación libre”. Para Spinoza este mecanismo es un aspecto de la memoria que él mismo llama el encadenamiento o concatenación de afecciones del cuerpo humano. Distingue —y esto es de capital importancia— dos tipos diferentes de “encadenamientos”: el que se da *de facto* usualmente y el que él propone como terapia mental. *De facto* concatenamos nuestras ideas de manera “oscura y confusa” pues nos guiamos tan sólo por lo que los afectos ocasionan en nosotros. Siguiendo el ejemplo anterior: de manera confusa, después de una experiencia como la que hemos propuesto con el susodicho ladrillo, el olor de la lavanda puede ponerme nerviosa, sin que yo recuerde por qué es así: me siento mal de una manera confusa, no conozco las razones para sentirme así. Pero Spinoza propone que existe otra forma de encadenar las ideas, que sería por medio del intelecto y no de los afectos. Esto permite que la mente perciba las cosas por sus causas. En nuestro consabido ejemplo, si yo examino racionalmente esa inquietud, puedo dejar de sentirme así. Pero describamos el camino detenidamente.

Primero, notemos que el encadenamiento de ideas por medio de los afectos, que se da usualmente en el ser humano, varía de un hombre a otro, de una mujer a otra, de un soldado a un campesino, pues cambia de acuerdo a lo vivido por cada individuo. En cambio, el encadenamiento de ideas por medio del

intelecto es igual en todo ser humano y por lo mismo ofrece claridad y distinción, esto es, las ideas pueden distinguirse con claridad unas de otras. Por eso, cuando la mente humana considera a los cuerpos externos (a todo lo que existe fuera de cada uno de nosotros) mediante ideas que surgen de las afecciones de su cuerpo, decimos que los imagina: esas ideas no son claras y distintas, son confusas. No es que Spinoza no valore la imaginación: simplemente nos indica que a la hora de tratar de comprender qué nos sucede, es mejor no imaginar sino razonar. Porque la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma ni de los cuerpos externos cuando concatena sus ideas con base en sus afectos: tan sólo imagina.

Los tres géneros de conocimiento. Es evidente que existe algo negativo en lo que Spinoza llama “imaginación” (que no es exactamente lo mismo que nosotros entendemos por “imaginación”). El problema es que, al no conocer la causa de los miedos o deseos, la mente se torna pasiva e impotente y el individuo sucumbe al miedo o al deseo sin conocimiento de causa, esto es: sin saber por qué. A este orden común, como hemos dicho, se le opone la posibilidad de que la mente conozca las causas por las que teme o desea y de esta manera se pueda determinar internamente, esto es: pueda determinar con claridad sus decisiones y deseos. Es claro que una persona nunca llegará a determinarse internamente como lo hace Dios, porque siempre habrá algo que quede fuera de su capacidad de comprender. Pero mientras más comprenda, más ideas podrá concatenar con base en el intelecto y por lo mismo más libre será, pues la claridad y distinción son las cualidades propias de la libertad.

Por todo lo anterior, Spinoza distingue tres géneros diferentes de conocimiento. El primer género se da a partir de objetos singulares que son representados por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el intelecto. Este tipo de conocimiento surge cuando un cuerpo es afectado por otro u otros, produciendo una idea, pero esta idea es derivada de la sensación: nuestro filósofo las llamará “ideas de la imaginación” (como en el ejemplo del olor de la lavanda concatenado al miedo a la caída de un ladrillo). Estas ideas no se derivan de manera lógica, en ellas el papel de la mente es pasivo y no

activo. Por lo mismo reflejan la experiencia de manera vaga, se trata de un conocimiento inadecuado y confuso.

El conocimiento de segundo género abarca ideas adecuadas y es el conocimiento que se da a nivel de la razón. Es el llamado por nosotros conocimiento racional de las cosas o conocimiento científico, sin que esto implique que sólo sea posible para los científicos conocer adecuadamente: todos los seres humanos pueden tener ideas adecuadas. Vimos que en el primer grado de conocimiento las impresiones no se relacionan lógicamente; en este segundo grado, las proposiciones pueden ser lógicamente relacionadas y las ideas son claras. Como ejemplo de aquello a lo que se refiere este segundo grado de conocimiento, tenemos el sistema empleado en la *ética*: se trata de deducciones descubiertas por análisis lógico.

Lo anterior en ocasiones le ha valido a Spinoza la acusación de ser un “racionalista”: pero decir que Spinoza fue “un racionalista” es simplificar mucho las cosas. Primero, porque aunque su método es de cuño racional, su objeto de estudio es la irracionalidad humana. Pero ese no es el único argumento que salva a Spinoza de ser considerado un racionalista: él sabía que por vía de la razón resultaría imposible explicar el universo infinito. La razón es simplemente la forma humana de comprenderlo, pero el ser humano es un ser limitado por poseer tan sólo dos formas de ser o dos modos de los infinitos atributos de Dios. El conocimiento racional es una puerta humana: no es “el” conocimiento de las cosas “en sí”, sino la limitada manera humana de conocer el mundo. De ahí que él mismo considere algo que ningún racionalista podría aceptar: existe un nivel más alto de conocimiento, que es la intuición intelectual de Dios, lo cual en su idioma significa la intuición intelectual de todo. Este tercer grado de conocimiento es sumamente interesante, pues aparentemente los términos “intuición” e “intelecto” se contraponen el uno al otro. Se intuye de manera no racional, sino sensible y a veces casi animal. Spinoza une en un solo género de conocimiento la intuición y el intelecto para proponer el más elevado grado de conocimiento. Lo interesante es que para él esa intuición intelectual no es una misteriosa forma de intuir místicamente por una iluminación divina. La intuición intelectual es el fruto del ejercicio mental: el conocimiento del tercer

género proviene del anterior y no puede entenderse más que por conexión con el conocimiento del segundo género. Ergo, las matemáticas y la limpieza deductiva son un camino a Dios, pues el razonamiento abre las puertas de la naturaleza, que para este pensador es siempre divina de manera inmanente. Para Spinoza es la más grande virtud de la mente el entender las cosas por esta vía (5, p.24), por lo cual este conocimiento se encuentra siempre acompañado de una gran satisfacción. Por todo lo anterior es evidente que el conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad, mientras que el del segundo y tercer género son siempre verdaderos.

Hasta ahora Spinoza ha establecido su visión del mundo y de la vida. En el siguiente libro de la *Ética* se va a abocar al estudio de la mente humana en movimiento. Para ello dará algunas definiciones que aquí explicaremos, y con ello podremos ver la mente en movimiento: llega el momento de maravillarse ante este gran pensador.

La mente funcional. La tercera parte de la obra es la que más influencia y resonancia ha tenido. En ella Spinoza considera la mecánica de los afectos, esto es, cómo funcionan los afectos en nuestra mente. La idea que abre esta sección remite a la imposibilidad de considerar al ser humano como “un imperio dentro de otro imperio”. ¿Qué quiere decir esto? Spinoza se niega a considerar al ser humano como algo “aparte” del resto del orden natural; sólo existe un orden y el ser humano es parte de él y, por lo mismo, responde a las mismas leyes.

Con base en ello, acusa a aquellos que se han ocupado de escribir sobre los afectos y la conducta humana por no hacerlo como si trataran de cosas naturales que siguen las leyes de la naturaleza, esto es; por ver al ser humano como el reino humano dentro del reino natural. Y de ahí que, como señala en el Prefacio de este tercer libro, se suele creer “que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo”.

Esa idea del hombre le aparta de la naturaleza; le presenta como un ser que “funciona” contra la naturaleza, lo cual para este pensador es simplemente imposible. Por ese error, los aspectos carentes del ser humano no se comprenden

como algo que forma parte de la naturaleza, sino que se atribuyen o bien a la voluntad divina o bien a vicios propios en exclusiva de la “naturaleza humana”, como si ésta no fuera parte de la naturaleza. Para Spinoza, esa es la razón por la que muchos filósofos deploran y detestan los afectos y los ridiculizan en lugar de tratar de entenderlos.

Él se propone explicar los afectos de una manera diferente y, para ello, en este tercer libro parte de una serie de definiciones que son importantes de comprender. Entiende por afecto, nos dice, “las afecciones del cuerpo con las que se aumenta o disminuye, se favorece o se limita la potencia de actuar del cuerpo mismo y a la vez las ideas de estas afecciones”(3, d.3). Esto es: un afecto acá no es sinónimo de “cariño” o “apego”, sino es cualquier cosa que incide en nosotros y nos lleva a actuar o a dejar de actuar. Nuestros afectos nos hacen valorar el mundo de una u otra manera: un afecto positivo, como veremos más adelante, conduce a la actividad, mientras que uno negativo conduce a la pasividad. Para Spinoza el vocablo “afecto” no designa un sentimiento específico, como cuando decimos: “Tengo mucho afecto por mi pareja”. Un afecto es cualquier deseo o afección (valga la redundancia): positiva o negativa.

En la misma medida en que un afecto puede ser positivo o negativo, una causa puede ser adecuada o inadecuada: si los afectos son pasivos, la causa se percibe inadecuadamente. Si los afectos son activos, la causa se percibe adecuadamente. Expliquemos esto: una *causa adecuada*, dice Spinoza, es aquella “cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma” (3, d.1). Esto es: una causa es adecuada para el que la percibe cuando logra concatenar la relación entre la causa y el efecto que ella produce con claridad. De ahí que la *causa inadecuada o parcial* será aquella cuyo efecto no pueda entenderse. Regresemos a nuestro viejo ejemplo: si yo sé que al oler lavanda me pongo nerviosa porque me recuerda un ladrillazo que recibí en otro momento, tengo la causa adecuada de ese nerviosismo. Si no lo sé, entonces vivo confundida y la causa que yo ofrezca a mi nerviosismo es inadecuada o parcial, porque no lo explica con claridad.

De lo anterior Spinoza deriva algo fundamental; nosotros somos activos en la medida en que conocemos las causas adecuadas de las cosas. Nuestra mente es activa, no imagina, sino razona. Por eso dice que somos *agentes* cuando “den-

tro o fuera de nosotros ocurre algo de lo que somos causa adecuada” (3, d.2), y somos *pacientes* en las situaciones en las que no somos más que una causa parcial. Al decir “somos agentes”, podría sustituirse la palabra “agentes” por la expresión “somos capaces de actuar con libertad”. En otras palabras, para Spinoza somos capaces de actuar libremente cuando actuamos con conocimiento de causa. Entonces es cuando nuestras acciones están determinadas por nosotros mismos y por ello conocemos en una mayor medida la causa adecuada del efecto producido y podemos ser en mayor medida esa causa adecuada, podemos determinarnos con más libertad.

Esto se entiende con más claridad en la exposición de los afectos primordiales que ahora veremos. El primero de ellos es el *conatus*: toda cosa individual se esfuerza en preservar su ser y a este esfuerzo lo llamaré *conatus*. Éste se refiere a todo lo existente; el animal, el vegetal y hasta el mineral o el aire: todo. Es el impulso básico a preservar el ser. La mesa no se disuelve ante nuestros ojos: sus átomos se cohesionan en moléculas y éstas forman estructuras complejas que dan por resultado esta mesa que se esfuerza —diría Spinoza— en preservarse como tal. Ahora bien: si ese *conatus* se refiere a un ser con mente y cuerpo en conjunto, como lo somos los seres humanos, ese *conatus* se llama *apetito*. Y cuando ese apetito va acompañado por la conciencia, se llama *deseo* o *cupiditas*. El deseo o *cupiditas* es el *conatus* consciente en el ser humano. Esto implica que la forma a través de la cual el ser humano se esfuerza en preservar su ser (*conatus*) es el deseo (*cupiditas*). Detengámonos un momento en esta idea clave: la forma propiamente humana del *conatus* es la *cupiditas*, en palabras un poco más contemporáneas, para Spinoza, la autoconservación se refleja en la mente como un deseo o dicho de la manera más clara posible: el deseo es la forma humana a través de la cual lleva a cabo su cometido la autoconservación de la especie.

Ahora viene lo interesante desde el ámbito de la ética: este *conatus* que nos impulsa a actuar, que en nosotros es un deseo, nos puede conducir únicamente a uno de dos caminos: o bien nos lleva a un estado más alto de vitalidad y de perfección, o bien a lo contrario, a la falta de vitalidad e imperfección. Spinoza considera que todo afecto posible puede ser explicado con este sistema: o bien pertenece a aquellos que conducen a un estado de mayor perfección, o bien a

aquellos que conducen a la imperfección. Pero he aquí la clave: ese estado de mayor perfección es la alegría o *laetitia*, mientras que el paso a un estado de menor perfección es el “dolor” o tristeza, *tristitia*. Son, pues, dos los afectos básicos que pueden tenerse desde el deseo o *cupiditas*: alegría (*laetitia*) y tristeza (*tristitia*). Cualquier otro afecto puede ser explicado a partir de esos tres: el amor, la envidia, el odio, la conmiseración, la ira; todo el desfile de afectos propios del ser humano pueden ser explicados a partir de su pertenencia a la *laetitia* o a la *tristitia*. Y todos ocasionan solamente dos posibles estados en nosotros: bienestar, alegría y crecimiento o malestar, tristeza y depresión.

Spinoza ofrece en este Libro tercero varios ejemplos de emociones que se derivan de la tristeza y la alegría. El amor —dice Spinoza— es la alegría acompañada de la idea de una causa externa, mientras que el odio es la tristeza acompañada de la idea de una causa externa. El que ama se esfuerza por tener y conservar lo que ama, el que odia se esfuerza por alejar y destruir lo que odia. Hay una tristeza que surge del daño ajeno: la conmiseración, y hay una alegría que surge del bien ajeno; Spinoza no sabe qué nombre darle, pero podemos pensar en el hecho de congratularse. La esperanza es una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, cuya ocurrencia dudamos. El miedo es una tristeza inconstante surgida de la imagen de una cosa dudosa. Si de la esperanza y el miedo se elimina la duda, la esperanza se hace desesperación y el miedo se hace seguridad. Esa es una idea básica que Remo Bodei, a quien en un inicio mencioné, retoma en su texto *Geometría de las pasiones: por una ética más allá del miedo y la esperanza*. Evidentemente, como lo decíamos, un pueblo colmado de miedo y esperanza no actúa: teme y espera. La seguridad y la desesperanza es lo que hace que la gente se mueva a actuar y eso es lo que Spinoza pretende: una ética de acciones, de gente activa, no pasiva.

Los afectos (las emociones en general) pueden entonces ser pasivos o activos. Porque nuestra mente actúa cuando tiene ideas claras y adecuadas: es activa porque puede concatenar ideas, deducirlas. En cambio, nuestra mente padece cuando tiene ideas inadecuadas, esto es: se torna pasiva, no razona. Aquí es importante notar el sentido que Spinoza da a las palabras “acción” y “pasión”: la acción proviene de afectos activos, mientras que la pasión proviene de afectos

pasivos. Metafóricamente, podemos decir que las pasiones son afectos que nos arrastran como hojas al viento, mientras que las emociones activas podrían compararse con lo que implica tomar el timón de un barco. Notemos que esto implica que para Spinoza el término “pasión” no significa lo mismo que para nosotros, pues para él conlleva siempre una carga negativa. Cuando decimos: “Juan es un apasionado de la filosofía” no queremos decir algo negativo, mientras que para Spinoza la palabra “pasión” siempre conlleva la idea de una emoción pasiva, de una emoción que somos incapaces de comprender, de razonar y, por lo mismo, la mente se torna pasiva ante ella.

Por todo lo anterior, nuestro filósofo dice que “la mente está expuesta a tantas pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, al contrario, actúa respecto de tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene” (3,p.1,cor.). Es decir: la mente es perezosa cuando no comprende adecuadamente y eso la torna inactiva. Esto es sumamente grave si notamos que lo que perfecciona la mente es el aumento en su actividad. La mente se perfecciona en proporción a su capacidad de conectar lógicamente unas ideas con otras, en lugar de permitir que sus ideas sean simple reflejo de estados cambiantes producidos por el exterior. De ahí que —y ojo, esto es fundamental— la tristeza jamás pueda conducir a la perfección, ya que es una disminución de la misma. La alegría y el deseo sí pueden llevarnos a la perfección. Imaginemos cómo escucharían estas ideas quienes vivían sumergidos en el judeocristianismo. Para ambas religiones el dolor y con él la tristeza son otra cosa: ambas religiones pertenecen al género de las religiones sacrificiales, para las cuales el dolor y el sacrificio tienen un valor positivo. Pensemos en Abraham dispuesto a sacrificar a su propio hijo, o en el mismísimo hijo único de Dios sacrificándose por la humanidad. El dolor para Spinoza no lleva a nada bueno, ni tiene valor moral alguno.

Si el dolor no es “bueno” ni lleva a nada bueno, ¿qué es el bien y qué es el mal? En este tercer libro, Spinoza define parcialmente el bien y el mal. Esta definición solamente se puede comprender a la luz del Libro cuarto. Dice Spinoza: “Por bien entiendo todo género de alegría y, además, cuanto lleva a ella, principalmente aquello que satisface un deseo, cualquiera que sea. Por mal entiendo todo género de tristeza, principalmente aquello que frustra un deseo” (3, p.39, e).

Ahondaremos en esta definición enseguida, al estudiar el Libro cuarto. Antes expongamos, por fin, la propuesta de Spinoza.

La gran propuesta. Hasta ahora el filósofo ha explicado las emociones en términos de asociación. Si se están concatenando ideas confusas, la vitalidad es mermada por objetos externos: así funciona el ser humano, lo ha descrito. Pero lo que pretende no es simplemente describirlo, sino demostrar una posibilidad diferente: la mente humana puede funcionar de otra manera. Hemos visto que todas las emociones o afectos hacen referencia a la alegría o a la tristeza. Pero no todas las emociones son pasivas. Hay emociones que no son meros reflejos ante impulsos externos, hay emociones que emanan de la actividad mental, esto es, del entendimiento. Estas emociones activas no se refieren nunca al dolor, ya que éste disminuye el poder de la mente.

De ahí que sólo pueden ser activas las emociones de la alegría. Todas las emociones de este tipo son clasificadas por Spinoza bajo la fortaleza o *fortitudo*. ¿Qué significa este *fortitudo*? Podríamos decir que se reduce a ser “animoso” y “generoso”, pero en el más radical sentido de las palabras, que en este caso es en latín, ser animoso es tener ánimo, ánimo, que es la base de la virtud como capacidad de acción: estar bien vivo, podría decirse. Este *fortitudo*, en efecto, para Spinoza se compone de dos partes: la animosidad o magnanimidad (*animositas*) y la generosidad o nobleza (*generositas*). Si hemos de decirlo con sus propias palabras, por ser animoso Spinoza entiende “el deseo con que se esfuerza cada cual por conservar su propio ser siguiendo el solo dictamen de la razón” (3, p.59, e), mientras que por generosidad, explica en el mismo escolio, va a entender “el deseo con que se esfuerza cada cual, siguiendo el solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y establecer entre ellos y él el vínculo de la amistad”. Ahí radica la fortaleza de un individuo, su *fortitudo*. Se trata entonces de una ética de la fortaleza, que no alaba ni promueve la debilidad ni la conmiseración, sino la alegría que fortifica al individuo, la cual surge siempre del ámbito de la libertad. Pero ser libre —recordémoslo— no es realizar nuestros deseos, sino saber por qué deseamos algo. Esto quedará más claro ahora que definamos de manera más completa la idea de “bien” y “mal” en Spinoza.

Que el bien y el mal no existen. Por todo lo que hemos dicho, resulta clara la afirmación spinoziana acerca del deseo: éste, la *cupiditas*, es la esencia misma del ser humano. En la tercera parte de la obra Spinoza había definido al bien como todo género de alegría y todo cuanto lleva a ella, principalmente aquello que satisface un deseo. Por otra parte, había definido el mal como todo género de tristeza, principalmente aquello que frustra un deseo. Pero en el Libro cuarto se aboca a enfrentar un problema: es necesario limitar los afectos. No porque sean buenos o malos en sí, sino porque aquel que no es capaz de gobernarlos y limitarlos cae en su servidumbre, y a él le interesa ante todo la libertad. De modo que el cometido fundamental no es satisfacer los deseos, sino primeramente ser dueño de sí mismo para poder saber qué se desea, por qué se desea y, con base en ello, decidir si se desea o no satisfacer ese deseo. Por eso dice Spinoza en el prefacio de este cuarto libro: “Llamo servidumbre a la impotencia humana para gobernar y limitar los afectos; el hombre sujeto a los afectos no es dueño de sí sino esclavo de la fortuna... se ve empujado a ir en pos de lo peor, a pesar de que advierta lo que es mejor para él”.

Pero ¿en qué radica lo mejor o lo peor de los afectos? De entrada su idea de la servidumbre humana pareciera contradecir lo dicho en la tercera parte sobre el bien y el mal. Spinoza había dicho que el bien es todo género de alegría, principalmente aquello que satisface un deseo. La pregunta surge de manera inmediata: ¿“el bien” o “lo bueno” es la alegría entendida como la satisfacción de un deseo o es ser capaces de gobernar y limitar los afectos para no caer en su servidumbre? La respuesta involucra ambas propuestas y todo queda claro si comprendemos que para Spinoza “lo bueno” y “lo malo” no indican nada en las cosas consideradas en sí: “lo bueno” y “lo malo”, nos dice, “no son nada excepto modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos entre sí las cosas”. En pleno siglo XVII, Spinoza creó una filosofía más allá del bien y del mal. El bien y el mal no existen como tales: somos nosotros los creadores de esos conceptos. No es raro que Nietzsche se entusiasmara al leer a este filósofo y le considerase su precursor.

Ahora bien, ya que actuamos así, ya que lo que llamamos “bueno” o “malo” denota aquello que nos ayuda o entorpece en el logro de fines personales, lo que

sí podemos hacer es formar una idea del hombre que sea ejemplar de la naturaleza humana, de manera que entendamos por “bueno”, “lo que de cierto sabemos que es medio para acercarnos más y más al ejemplar de la naturaleza humana que nos proponemos.” De manera que las varias definiciones del bien y el mal propuestas por Spinoza en los libros tres y cuatro no deben descontextualizarse, porque dependen una de otra: no se contraponen, se complementan. Porque para satisfacer un deseo es necesario antes ser dueños de elegir o no el llevar a cabo esa acción.

Con base en las ideas de bien y mal que hemos revisado, es comprensible que Spinoza defina luego el bien como aquello “que de cierto sabemos que nos es útil” y el mal como “lo que de cierto sabemos que impide que seamos dueños de algo bueno”. No se trata de cualquier deseo ni de cualquier tipo de “utilidad”. Se trata de un deseo que es útil en el sentido en que conduce al individuo a la perfección. Pero esa perfección no es una idea impuesta, sino que es el individuo mismo el que la postula como tal. Lo bueno es lo que es útil para alcanzar el fin que el individuo se ha propuesto, que queda condensado en ese “ideal” del hombre, y lo malo será lo que entorpece el camino hacia ese logro.

Que hay algo contra lo que es preciso luchar. Aquello que entorpece los logros humanos, que es malo para el ser humano, es el tema de todo el cuarto libro. Hay algo que en efecto puede entorpecer ese logro, que no es otro que el de la alegría y la libertad por medio de la actividad mental. Porque el ser humano, como hemos visto, está expuesto inevitablemente a pasiones, ya que es parte de la naturaleza y padece mutaciones que no siempre se siguen de su sola naturaleza, de las que puede no ser él la causa adecuada. De modo que resulta necesario limitar los afectos y un afecto sólo se limita por otro afecto. Pero para que esto suceda, será necesario que el afecto que limita sea más fuerte que el que se va a limitar.

Y aquí es donde Spinoza da en la clave: el conocimiento de la verdad, o de lo verdadero acerca del bien y del mal, no limita a un afecto. No se puede gobernar un afecto por el solo hecho de saber que resulta perjudicial: el mero conocimiento de algo desde la razón “pura”, no limita los afectos: “el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo no puede, en cuanto verdadero, limitar ningún

afecto”. Esto es muy importante; Spinoza está diciendo que podemos saber perfectamente lo que nos conviene y, sin embargo, podemos hacer siempre lo opuesto porque el conocimiento intelectual no puede limitar o gobernar un afecto. Pero el conocimiento de lo bueno y de lo malo, aparte de ser “conocimiento”, es también una afección: “El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él”. De modo que si bien el conocimiento del bien y del mal no puede limitar un afecto, lo que sí podemos hacer los seres humanos es transformar ese conocimiento en un fuerte afecto positivo, que pueda limitar las pasiones.

Vamos a hablar tan sólo en este párrafo en un lenguaje diferente al de Spinoza, con la única finalidad de aclarar lo anterior. En nuestro lenguaje cotidiano podríamos decir que lo que él propone es lo siguiente: el conocimiento del bien no nos hace fuertes para enfrentar una pasión. Lo que puede hacernos fuertes es hacer de ese conocimiento un apasionamiento, esto es: apasionarnos con ese conocimiento al grado de que éste se convierte en una pasión tan fuerte que pueda limitar a cualquier otra. Insisto: acá estoy empleando el término “pasión” en nuestro sentido cotidiano y no en el sentido específico que Spinoza le otorga. Por eso él dice: la solución es transformar en un afecto (no en una pasión) el conocimiento del bien. Podríamos decir, sin hacer tanta violencia a Spinoza, que la solución es transformar el conocimiento en una emoción. Ese conocimiento entonces nos emocionaría al grado de poder destruir cualquier pasión que pudiera hacernos daño.

Por qué esto no es nada sencillo. Hay un problema para lograr lo anterior: un afecto cuya causa imaginamos presente, es más fuerte que un afecto cuya causa queda lejana, hacia el futuro, como lo es el deseo de lograr un ideal (4, p.9). Digamos que yo puedo saber bien lo que me conviene hacer para lograr algo que me he propuesto como mi bien más elevado y ese conocimiento lo he transformado en un afecto o emoción. Pero la causa de esa emoción queda lejana, es un ideal proyectado a futuro. Mientras que aquello que me distrae de mi logro, o que me impide lograrlo, está aquí y ahora: tiene la fuerza del presente. Por eso el deseo que nace del conocimiento del bien y del mal —que siempre en Spinoza

es un bien y un mal individual, con base en un ideal propuesto— puede ser limitado o extinguido fácilmente por el deseo de cosas agradables en el presente. Porque, por lo general, aquello que resulta agradable y se tiene a la mano, tiene más fuerza que aquello que resulta agradable y se tiene como un ideal lejano. Por eso la guía es finalmente actuar conforme a la razón: “Actuar en absoluto por virtud no es otra cosa en nosotros que actuar, vivir y conservar el ser... bajo la guía de la razón, conforme al principio de buscar la propia utilidad”.

Por esa “utilidad” Spinoza está entendiendo la capacidad de comprender, ya que ésta nos ayuda a acercarnos al ejemplo de ser humano que hemos forjado: así la comprensión libera al ser humano de la esclavitud de las pasiones. Las pasiones dejan de ser pasiones, esto es, dejan de ser pasivas al comprenderlas, porque gracias a esa comprensión el individuo se forja una idea clara y distinta de ellas, con lo que se expande la posibilidad de la actividad mental y no su pasividad.

Que a pesar de no ser fácil, se puede. Hemos visto como en el Libro cuarto se tratan los obstáculos que se encuentran para vivir de manera activa y no pasiva. De ahí que se remarcará el poder de las pasiones sobre la mente humana: el poder de las afecciones pasivas sobre las activas. El Libro quinto es la contraparte: trata de las posibilidades del intelecto frente a las pasiones, lo cual termina por darnos la medida de lo que es la libertad para Spinoza.

Conviene notar algo: los estoicos ya habían dicho que es factible el dominio de los afectos, para lo cual se requiere un gran empeño y constante ejercicio. De hecho, a la fecha, cuando decimos de alguien que soporta un dolor estoicamente, no estamos muy lejos de esa propuesta estoica original: poner empeño, voluntad y constancia para dominar un afecto. Spinoza propone también el control de las pasiones, pero no con base en una voluntad que se empeñe en ello, sino con base en la afectividad y a la actividad misma del intelecto. No se trata de “empeñarnos” en lograr algo, sino de que el intelecto es capaz de hacerlo si se lo permitimos. Veamos esto.

Spinoza parte de la premisa de que un afecto es una pasión que deja de ser pasión (esto es, que deja de ser pasiva) tan pronto nos formamos una idea clara y distinta de él (5, p.3). Para Spinoza podemos formarnos una idea clara y dis-

tinta de cualquier afecto, esto es: cualquier afecto pasivo puede transformarse en un afecto activo, cualquier afecto propio de la *tristitia* puede tornarse hacia el ámbito de la *laetitia*, por medio del conocimiento de nuestros afectos. De ahí que el trabajo es nuestro en conocer cada afecto lo más que podamos, con lo que ganaremos al menos dos cosas: 1) “que la mente sea determinada por un afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, en lo cual encuentra por completo un alivio”, y 2) “que se separe el propio afecto del pensamiento de la causa externa y se vincule a pensamientos verdaderos” (5, p.4, e). Con ello destruimos las pasiones y evitamos caer en el exceso de las mismas.

¿Cómo es posible esto? Gracias al poder del intelecto. Lo que nos da el intelecto es la posibilidad de entender las cosas por sus verdaderas causas y no por las que imaginamos: nos da el poder de entender las cosas como necesarias y por ello poder tener mayor potencia sobre los afectos y padecer menos por ellos (5, p.6). Ahora bien, Spinoza es precavido y deja una indicación para quien no tenga el deseo de conocerse tan a fondo a sí mismo. Los que no tienen el recto conocimiento de los afectos, nos dice, lo mejor que pueden hacer es “concebir la recta manera de vivir o ciertos preceptos para la vida, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente en las cosas particulares que con frecuencia salen al paso en la vida” (5, p.10, e). Esta “receta” debe ser para quien desea conocerse un momento previo mientras no se tiene el conocimiento perfecto de los propios afectos. Es algo así como la protección de Ulises contra las sirenas: nos protegemos ante lo irracional mediante “una receta”, mientras logramos el dominio racional de las pasiones. Para nuestro pensador, esa receta es más que una protección temporal porque si lo que buscamos es la verdadera libertad y emancipación, esa solamente la lograremos por medio del conocimiento de los afectos. Dice en el libro quinto: “Así, pues, quien se aplica a gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, se esforzará cuanto pueda por conocer las virtudes y sus causas... mas de ninguna manera por considerar los vicios de los hombres... y gozarse en una falsa apariencia de libertad.”

Toda esta filosofía nace del amor a la libertad: lo que se pretende no es la comprensión por ella misma, sino la comprensión por la emancipación que ella conlleva.

Amor a Dios e inmortalidad. Aquel que logra conocerse a sí mismo y comprender sus afectos, será más capaz de amar y amará a Dios. ¿Pero qué implica “amar a Dios” cuando Dios es uno mismo, el vecino, el cosmos entero? Comprende eso: amar la totalidad. En ese sentido, para Spinoza es absurdo creer que Dios nos ama: “Dios no ama a nadie ni le tiene odio” (5, p.17, c), ya que él no se ve perturbado por afecto alguno. El amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer: es un amor que no se mancha de celos ni de ira, es un amor que une a los hombres a su alrededor.

Ese amor a Dios no garantiza inmortalidad alguna del alma o la mente. Aunque al respecto algunos especialistas no parecen ponerse de acuerdo: ¿Defendió Spinoza la idea de la vida después de la muerte? La proposición 23 de este quinto libro pareciera afirmarlo: “La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que queda algo de ella que es eterno”. Solamente que eso “eterno” que queda no es el yo individual, enfrentamos acá una idea de inmortalidad muy diferente a la judeocristiana. Lo que sobrevive simplemente se reincorpora al pensamiento eterno de Dios, como una ola que después de ser tal, vuelve a ser parte del mar. Para Spinoza esa parte de la mente que subsiste es más perfecta que la restante: es el entendimiento y no la imaginación. De esta parte de la mente es de donde se sigue el amor intelectual a Dios, que nace del tercer género de conocimiento.

Quizá para finalizar sea pertinente recordar que todo lo dicho por este hombre tiene como finalidad y valor fundamental la alegría y la libertad, que se logran con la actividad mental. Para él, mientras menos actividades estén provocadas por emociones pasivas, más libres seremos y más capaces de vivir sin neurosis, diríamos hoy en día. Como en su momento lo dijimos, esta libertad consiste en el conocimiento de nuestras determinaciones. Ser libre es actuar con conocimiento de causa. Quizá ahora, después de haber estudiado esta obra, resulte un poco más claro este otro poema que Borges dedica a Spinoza:

Baruch Spinoza

Bruma de oro, el occidente alumbra

la ventana. El asiduo manuscrito

aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

J. L. Borges, *La moneda de hierro*

Kant

La paradoja del universalismo kantiano. Se puede estar de acuerdo o no con la propuesta ética de Kant; pero no es posible ignorarla si se pretende filosofar. En eso Kant es como Nietzsche y como todos los grandes filósofos: su impronta en el pensamiento y en los planteamientos éticos es de tal fuerza, que no es posible filosofar a sus espaldas, desde el desconocimiento de su obra. Resulta al menos inquietante que Kant, un hombre que jamás salió de su pequeño pueblo, haya logrado la propuesta de una ética universal, válida para cualquier tiempo y espacio posibles. Esa pretensión en un primer momento se antojaría más viable para un filósofo como Nietzsche, incansable viajero que, como tal, fue testigo de la diversidad cultural de su época. Podría en efecto creerse lógico que al conocer otros lugares, se absorbieran los aspectos universales de la conducta humana y se propusiera, sobre esa base, una ética universal. Pero el resultado es exactamente el contrario. Nietzsche, el viajero, buscó la forma de argumentar un relativismo moral radical, mientras que Kant, encerrado en su pequeño mundo, creyó posible, con una grandeza única, la fórmula para una ética universal. Como si al conocer otras fronteras surgiera la conciencia de la inevitabilidad de la multiplicidad, mientras que al permanecer encerrados en un pequeño lugar fuera factible considerar necesario que todo ser humano pueda pensar de la misma manera.

Lo usual es representar la primera época de la filosofía moderna con el racionalismo cartesiano, a la cual seguiría la época de las luces o filosofía de la Ilustración. Podríamos decir que Kant representaría un paso a una tercera época nueva en la filosofía moderna, que se ha llamado “la filosofía trascendental” y que abarca, únicamente, la filosofía de Kant. Él es el más perfecto producto de la confianza que las épocas anteriores habían depositado en la razón. Su filosofía es una crítica radical de la metafísica y la filosofía tradicionales, y lo es en un

doble sentido: es una crítica negativa en cuanto a que limita el uso de la razón: ésta no puede ir más allá de sus propios límites, los cuales Kant pretende establecer. Pero a la vez es una crítica positiva porque garantiza el uso correcto de la razón mientras ésta se mantenga dentro de esos límites.

Este pensador publicó *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que fue su primer texto sobre ética, en 1785. La *Crítica de la razón práctica* se edita en 1788 y la *Metafísica de las costumbres* en 1797. En ese sentido, podemos decir que escribe sus ideas en torno a la ética en un orden inverso al que siguió al exponer sus ideas en torno a la epistemología; a continuación expondré qué quiero decir con ello. Cuando en 1781 publicó la *Crítica a la razón pura*, las polémicas vigentes de la época eran resultado de la filosofía de los siglos XVII al XVIII, que aparentemente había dividido la filosofía en dos ramas principales: el empirismo y el racionalismo. Entre los más notables representantes de la primera rama se encontraban filosofías tan diferentes como las de Locke, Berkeley y Hume, mientras que el tronco del racionalismo lo formaban igualmente pensamientos en muchos aspectos opuestos: Descartes, Spinoza y Leibniz. Con la *Crítica de la razón pura* Kant tomó lo mejor de ambas corrientes y se convirtió en el fundador de una nueva forma de filosofar. De ahí que lo menos que podría esperarse, después de la publicación de su *Crítica a la razón pura*, fuera el silencio con el que la obra fue recibida. La aparente indiferencia llevó a Kant a escribir los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, que fueron publicados en 1783: sólo después de esa especie de texto aclaratorio, sus contemporáneos lograron calibrar los alcances de la *Crítica de la razón pura*. Cuando Kant decidió escribir sobre ética, comenzó por escribir un texto sencillo y aclaratorio para solamente después escribir sus obras magnas. Ese texto sencillo y aclaratorio es la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del cual nos ocuparemos en estas líneas.

Debemos antes decir que esta obra se basa en presupuestos ontológicos y epistemológicos de sus obras anteriores, en particular de la *Crítica de la razón pura*. Por ello, cabe recordar algunas generalidades de manera previa. Al comienzo de ésta, Kant expone en un breve párrafo toda su genialidad dándole razón tanto al empirismo como al racionalismo. Desde el empirismo, Kant considerará

verdadera la afirmación de que el conocimiento comienza con la experiencia, pero hay algo más que eso: si bien todo conocimiento *comienza con* la experiencia, no todo el conocimiento *procede de* la experiencia. Esto es: el origen del conocimiento se encuentra psicológicamente en la experiencia que nos brindan los sentidos (como lo vieron los empiristas), pero hay algo, a nivel estructural en el individuo humano, que epistemológicamente permite y fundamenta el conocimiento (como lo supieron los así llamados filósofos racionalistas). Por eso decimos que uno de los grandes logros de Kant fue asumir filosóficamente las implicaciones de ese hecho: aunque el conocimiento *procede de* la experiencia, la conciencia no es meramente receptiva, es activa y opera mediante ciertas formas o leyes, las cuales son llamadas formas *a priori*. De ahí que *a priori* no signifique “antes de la experiencia”, sino simplemente “no dependientes de la experiencia”, esto es, independientes de la misma. Para Kant, esas estructuras apriorísticas son de hecho las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, esto es, esas formas *a priori* posibilitan la experiencia y por lo mismo el conocimiento; sin ellas, el conocimiento no sería posible.

Para acercar un poco más esta fundamental idea kantiana al lector, permítaseme hacer una analogía en un lenguaje coloquial que resulta familiar a casi cualquier habitante de este siglo XXI. Para Kant, nuestra conciencia está, por así decirlo, “formateada” para vivir esa experiencia de conocimiento. La *Crítica de la razón pura* expone ese “formato” y explica cómo es que conocemos el mundo, lo cual es, por así decirlo, como el “telón de fondo” de la filosofía de Kant: el conocimiento *a priori* no consiste en otra cosa diferente que las mismas leyes o formas del entendimiento, las cuales son iguales en todo ser racional posible.

Las diferentes críticas de Kant (la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* o la *Crítica del juicio*) hablan de los diferentes usos que puede tener la razón humana. El uso práctico de la razón corresponde a la ética o filosofía moral, la cual, como hemos dicho, esboza en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Para comprender la breve obra en la que nos adentraremos, conviene aclarar que para Kant el entendimiento de los problemas éticos puede seguir dos caminos posibles: uno analítico y otro sintético. El analítico parte del *factum* de

la conciencia moral popular hacia los principios universales: eso es lo que hace la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La vía sintética, que es la que encontramos, por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica*, consiste en ir de los principios universales y necesarios, que son formas puras de la razón, hacia la experiencia misma, para averiguar cómo es que funcionan aquellos principios. Al trabajar con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* hemos de notar pues ese método analítico que va del hecho de la moral hacia los principios universales que la sustentan.

El conocimiento formal. Kant hace una diferenciación fundamental que permeará todo su pensamiento y en particular su ética: una cosa es el conocimiento material y otra el conocimiento formal. El conocimiento material es aquel que tiene una parte empírica y por ello sus leyes descansan en fundamentos derivados de la experiencia. La contraparte es el conocimiento formal, que no conlleva elementos de la experiencia y por lo mismo es independiente de ella. Esto es importante, pues hay que notar que aun al hablar de ética Kant busca una filosofía “pura” en el sentido epistemológico y no en el sentido ético, es decir, busca una filosofía pura de cualquier dato de la experiencia. Ese tipo de filosofía debe encontrar su fundamento en algo que no dependa de la experiencia y Kant lo encuentra, como lo hemos comentado, en lo que llamará los principios *a priori*. Principios que se encuentran en todo individuo racional y por lo mismo no dependen de la experiencia. La grandeza de Kant puede comprenderse si se logra ver la razón por la que este pensador necesita encontrar una filosofía “pura”. La pureza, como lo hemos indicado, es tal respecto del conocimiento que se asienta en la experiencia. Y es que la experiencia varía de un ser racional a otro, nunca es la misma, y por ello no podemos acordar principios basándonos en ella. En cambio todo ser racional comparte cierto “formato”, como hemos dicho coloquialmente, que —para ser aún más coloquiales— son las “entendederas” de todo ser racional. Y ese formato es el mismo en todo ser racional. La *Crítica de la razón pura* deja en claro que espacio, tiempo y las categorías del entendimiento son lo que nos permite comprender el mundo. De hecho, comprendemos el mundo a través del espacio y el tiempo no porque

ellos estén “afuera”, sino porque esa es la estructura de todo ser racional. Captamos la experiencia por medio de formas puras que son lo más esencial de nuestra mente y categorizamos con el entendimiento porque la razón está conformada de cierta manera.

Tenemos pues que se llamará “pura” o “formal” a toda filosofía que se fundamente en esas formas básicas. Esta filosofía pura puede ser una lógica si se ocupa de las formas del entendimiento, pero si se limita a ciertos objetos del entendimiento, entonces esa filosofía pura es una metafísica. De ahí que en el ámbito de la física podemos pensar en una metafísica de la naturaleza y en el de la moral, en una metafísica de las costumbres. Porque tanto la física como la ética tienen una parte empírica y una racional. Para Kant, la parte empírica de la ética es la antropología práctica y la parte racional, la moral. Es claro que Kant no buscará el fundamento de la obligatoriedad moral ni en la naturaleza del ser humano ni en circunstancias del mismo, sino en los principios *a priori* propios de todo ser racional.

Kant considera que esa ética, esto es, su ética, podrá por un lado descubrir el origen de los principios prácticos que están *a priori* en la razón y por otro lado, servirá también como hilo conductor que evite “la corrupción de las costumbres”. Pero también esta ética aclarará algo que para Kant es fundamental: no es lo mismo lo que se hace conforme a la ley, esto es, aquellas acciones que “coinciden” con la ley, que aquello que se hace *por mor* de la ley moral. Quizá no esté de más aclarar que la expresión *por mor*, como bien lo ha indicado José G. Moreno de Alba, es una locución adverbial de carácter casual en la que el sustantivo *mor* es una aféresis (suspensión de un sonido al principio de una palabra) de *amor*. De modo que decir “*por mor* de la ley moral” equivale a decir “por amor a la ley moral” y al menos para el español de México resultaría más explicativo decir simplemente “por la ley moral” o “a causa de la ley moral”, pues lo que le interesa aclarar a Kant es que hay acciones que pueden coincidir con la ley y aparentar que el individuo se atiene a ella, cuando en realidad se trata de una mera coincidencia o apariencia.

La buena voluntad y el concepto de deber. La afirmación con que inicia esta obra ha sido citada en todo libro de ética kantiana y no en balde, ya que es un punto angular de su pensamiento: “Ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”. Toda virtud, toda cualidad individual que podamos considerar buena y deseable, puede también llegar a ser extraordinariamente dañina: sólo una buena voluntad es buena de manera absoluta. De manera que todo radica en comprender lo que Kant entiende por “buena voluntad”. Ésta, nos dice, debe ser buena por sí misma y no por lo que efectúe o realice. En ese sentido, no se trata de una ética que se preocupe por las consecuencias de los actos, sino, como veremos, por el fundamento en el que se asientan los mismos. De hecho, para Kant si en un momento dado una acción no logra nada a pesar de todos sus esfuerzos, la sola buena voluntad brillará por sí misma. Pero insisto: ¿qué quiere decir “buena voluntad”? Por buena voluntad Kant no entiende el mero deseo, sino algo bastante más complejo. En primer lugar, una buena voluntad hace acopio de todos los medios posibles para llevar a cabo algo. Pero ante todo la idea del valor absoluto de la voluntad conlleva la aceptación de que la razón es su directora: no se trata de una voluntad espontánea ni caprichosa.

Para argumentar lo anterior, Kant se basa en una visión teleológica de la ética, esto es, una ética que considera que todo tiene una cierta finalidad. Veamos, Kant considera que todo ser organizado para la vida tiene una finalidad y por lo mismo posee el instrumento necesario para llevar a cabo esa finalidad. De modo que, si logramos saber cuál es el instrumento que posee todo ser racional, podremos conocer cuál es su finalidad en este mundo. Para este filósofo, el fin para la vida no puede ser la mera conservación ni tampoco la mera felicidad. Es muy interesante notar la argumentación que Kant hace al respecto porque nos permite ver lo consciente que estaba del papel de los instintos y la felicidad. Él considera que si el fin del ser humano, esto es, que si el sentido de la vida humana fuera la mera conservación de la especie o la felicidad, la naturaleza habría tomado disposiciones muy mal. Porque las acciones que una criatura debe realizar para su conservación y felicidad “las habría prescrito con

mucha mayor exactitud el instinto”, esto es, si nuestra finalidad fuera simplemente ser felices seríamos seres puramente instintivos. Pero no lo somos y, por lo mismo, otra debe ser nuestra finalidad. El ser que somos cuenta con la razón y la voluntad, de modo que para Kant tenemos un fin más digno: ejercer el poder de la razón para crear una buena voluntad.

Después de aclarar esto, Kant hace una especie de experimento analítico: intentemos pensar que la felicidad fuera el verdadero fin de la vida humana y que la razón fuera tan sólo una especie de gratificación más para esa “venturosa criatura” destinada a ser feliz. Pero entonces, dice Kant, al menos “la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia el uso práctico”. ¿Por qué? Porque el uso práctico es el uso moral y ético de la razón y éste no conduce a la felicidad. Somos seres que existimos no para ser felices, y aunque en esta obra no lo diga, se deja ver lo que más adelante Kant dirá: estamos aquí para ser dignos de ser felices.

Notemos primeramente que existe aquí, al igual que en Aristóteles pero de una manera diferente y contrariamente a Spinoza, cierta teleología: se habla de “un fin” propio del ser humano; la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido con un sentido de la finalidad. Pero este fin humano, que para Aristóteles era la felicidad, para Kant es algo diferente: el ser humano, nos dirá desde su primer capítulo, tiene otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón. Así, el destino verdadero de la razón ha de ser el de producir una voluntad buena y no como medio para lograr algo más, sino buena en sí misma, “cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente”.

El concepto de deber. Antes de finalmente responder la pregunta sobre lo que es o no es la “buena voluntad” que la razón es capaz de producir, Kant va a dar un rodeo más. Para responder a esa pregunta considera necesario desenvolver el concepto de “deber”, ya que éste, nos dice, contiene el de “buena voluntad”.

En su análisis del deber, Kant deja de lado las acciones que son contrarias al deber mismo, ya que lo que interesa estudiar es el concepto de deber y aquellas que son contrarias al deber no explican nada al respecto. Tampoco tienen que

ver con el deber las acciones que coinciden con el deber pero se llevan a cabo por otra inclinación diferente y no por deber. Kant ejemplifica lo anterior con el caso del comerciante astuto que no cobra más a uno que a otro: se apega a las normas, mas no lo hace por deber sino por su propia conveniencia; actúa por egoísmo. Otro ejemplo en que tampoco se actúa por deber es cuando se actúa por la mera inclinación: así, conservar la vida es un deber pero todos tenemos la inclinación natural a hacerlo y en ello no se habla de ningún contenido moral. Mas si alguien por alguna pena tiene inclinación al suicidio y conserva su vida por deber, entonces es factible hablar de un contenido moral en su acción. De esta manera arribamos a la primera gran paradoja de esta filosofía: dar por generosidad o incluso entregar una vida a ello, no tiene valor moral alguno, ya que se actúa “por inclinación, y no por deber”. En cambio, cuando ninguna inclinación empuja al individuo a ello, y “realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber”, entonces sí tiene un valor moral. Por eso, un hombre frío, insensible, indiferente al dolor ajeno, en pocas palabras, un misántropo que no tenga ninguna inclinación por su prójimo, al actuar generosamente por deber, es el mejor de todos. La paradoja se explica porque para Kant actuar por deber es lo que otorga un valor moral a la acción. Actuar por conveniencia o por una inclinación hacia cualquier otra cosa que no sea el deber, hace que la acción no tenga un valor moral.

La segunda proposición en el desenvolvimiento del concepto “deber” es de suma importancia. Dice Kant: “una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta”. El valor moral de una acción depende del principio formal llamado “máxima” por el cual fue llevada a cabo la acción, prescindiendo de la facultad de desear: ni los propósitos ni los efectos de la acción le dan valor moral alguno, sino el principio de la voluntad, *a priori*, formal, que determina a la voluntad. ¿Cuál es este principio *a priori* de la voluntad? Se trata de lo que para Kant es “el principio formal del querer en general”. En él, todo principio material ha sido sustraído, o para decirlo de otra manera: no tiene contenido empírico. De ahí que Kant pueda decir que “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley”. Por cualquier objeto se puede tener una u otra

inclinación, mas no respeto; para Kant objeto de respeto puede ser sólo aquello que “se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine”.

Es sólo la representación de la ley en sí misma, independientemente del efecto esperado, la que debe fundamentar la voluntad: para ello hace falta un ser racional. Se trata de una ley de la cual se sigue la universal legalidad de las acciones en general: “Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”

Así, cada vez que se tenga que tomar una decisión, el individuo ha de preguntarse si estaría de acuerdo en que todos y cada uno de los demás seres humanos actuara bajo el mismo principio que fundamenta su acción; debe preguntarse si es que puede querer que su máxima se convierta en ley universal.

Todo esto resulta necesario para Kant porque atinadamente considera que todo individuo continuamente siente en sí mismo una fuerza contraria a los mandatos del deber: se trata de sus inclinaciones. Y la razón, dice al final de este primer tratado de la obra, ha de mandar preceptos con desprecio y desatención a las inclinaciones. Pero Kant sabe bien que “ningún mandato consigue anular estas inclinaciones”: ello origina, nos dice, una dialéctica natural entre la razón y las inclinaciones, en la cual se discuten “las estrechas leyes del deber”. De ahí que la razón humana vulgar se ve empujada a salir de este círculo y dar un paso al campo de una filosofía práctica: Kant dará así el siguiente paso en el segundo tratado.

Experiencia y *a priori* en relación al deber. En la experiencia no es fácil distinguir si alguien que actúa conforme al deber está en verdad actuando por deber, y por lo mismo, si su acción tiene un valor moral. De hecho, para Kant “es absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber”. En otras palabras, nunca podremos saber cuál ha sido el verdadero motivo de una acción por medio de la experiencia; no podemos saber si ha sido un motivo egoísta, alguna inclinación o el respeto a la ley. Por eso dirá Kant que

cuando se trata del valor moral poco importan las acciones que se ven: lo que importa es los principios que han guiado a las acciones, y ellos no se ven. Y por lo general las acciones humanas fundan sus propósitos más en “el amado yo” y no en “el estrecho mandamiento del deber”, que muchas veces exige sacrificios.

Sin embargo, la razón por sí misma, independientemente de la experiencia, ordena lo que debe suceder: el deber en general, antes que toda experiencia, reside en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos *a priori*. Su ley es universal y necesaria y, por lo mismo, tiene vigencia para todos los seres racionales y bajo cualesquiera que sean las circunstancias de manera absolutamente necesaria.

¿Cómo puede Kant dar este paso? Las leyes de determinación de nuestra voluntad pasan a ser leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general. Para él, esto es factible sólo porque estas leyes no son empíricas, sino que tienen su origen *a priori* en la razón pura práctica. La razón *a priori* bosqueja una idea de perfección moral en nosotros. Los principios supremos de la moralidad descansan en la razón pura, de manera independiente de la experiencia. Es deseable pues, alcanzar *a priori* esos conceptos, con todos sus principios, lo cual es ya hablar de un conocimiento filosófico y no vulgar. Esto ubicaría el discurso kantiano más allá de una filosofía práctica en un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, esto es: en una metafísica de las costumbres. Una metafísica que no dará por resultado una ética como otras que se mezclan con antropología, teología, física y demás, planteamientos cuyos resortes por lo general son sacados de las inclinaciones y los sentimientos. El problema para Kant es que una teoría de la moralidad que se apoye en inclinaciones o sentimientos deja el ánimo oscilante. Por ello, considera necesaria una ética que enseñe que los conceptos morales tienen su propio origen *a priori* en la razón y en esa pureza de su origen reside su dignidad. Kant va a exponer ahora la facultad práctica de la razón: desde sus reglas universales de determinación hasta el surgimiento del concepto del deber.

Los diversos modos de imperativos. Como hemos visto, cada cosa actúa según sus leyes, pero sólo un ser racional puede actuar por la representación de

las leyes: actuar por voluntad, que no es otra cosa que el uso de la razón práctica. Si únicamente la razón determinara la voluntad, las acciones de este ser serían objetiva y subjetivamente necesarias, pero esto no es así: la razón no determina por sí sola a la voluntad, ésta está sometida a otros resortes, por lo cual las acciones conocidas objetivamente como necesarias, son subjetivamente contingentes. Es por ello, dice Kant, que la determinación de la voluntad en conformidad con las leyes objetivas se llama constricción: ésta es la relación de las leyes objetivas a una voluntad que por su naturaleza no es enteramente obediente. En palabras un poco más sencillas: la constricción, las prohibiciones de una sociedad, nos hablan de sus inclinaciones. Si existe la prohibición de matar, es porque existe también la tendencia a hacerlo, de otra manera no haría falta la constricción.

Es por lo anterior que resultan necesarios los mandatos de la razón: la representación de un principio objetivo que es constrictivo para una voluntad. Estos mandatos se formulan por medio de imperativos. Todo imperativo muestra la relación entre la ley objetiva de la razón y una voluntad que no es determinada únicamente por esta ley de la razón. Los imperativos son necesarios porque nuestro querer no coincide con la ley; en una “voluntad santa”, en una voluntad perfecta, el querer coincidiría con la ley; y no haría falta el mandato o imperativo. De ahí que el imperativo nos hable de las leyes objetivas de la razón y la imperfección subjetiva de la voluntad de algún ser racional.

Los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos; los primeros no le interesan a Kant, ya que se refieren a la necesidad práctica de una acción posible y del medio para conseguirla. Los imperativos categóricos, en cambio, representan la acción por sí misma, sin referencia a otro fin. En el imperativo hipotético, la acción es buena sólo como un medio para alcanzar otra cosa. En el categórico, la acción es buena en sí misma. Kant distingue dos tipos de imperativos hipotéticos y solamente un imperativo categórico:

1. Primero encontramos los imperativos de la habilidad, llamados imperativos hipotéticos problemáticos. Son aquellos que se emplean en la práctica para lograr algún fin específico: el que desea aprender alemán, tiene que estudiar el idioma y practicar lo que aprenda. Pero hablamos acá de medios para

lograr un fin, de algo que debe hacerse si y sólo si se desea ese fin. Vamos, un individuo puede desear o no desear hablar alemán y el imperativo hipotético sólo dice lo que debe hacer si desea algo.

2. Kant menciona también los imperativos de la sagacidad, que se refieren a la habilidad para elegir los medios que nos conducen a la felicidad. Son llamados imperativos hipotéticos asertóricos. La diferencia respecto a los anteriores es clara: los primeros se refieren a cuestiones que podemos proponernos o no y por eso tienen la forma de “si quieres x, entonces y”. Los segundos no tienen esa forma porque implicaría decir: “si deseas la felicidad, haz y”. Los imperativos de la sagacidad parten del hecho de que todo ser humano desea la felicidad, por ello es un imperativo asertórico. En otras palabras, en el primer caso se trata de reglas de la habilidad, mientras que en el segundo se trata de consejos de la sagacidad.

3. Pero Kant no admite ninguno de éstos como imperativos propios para la moralidad. El imperativo de la moralidad ha de ser únicamente el imperativo categórico y no puede tener un propósito a obtener con su conducta, ya que debe referirse sólo a la forma y al principio de donde surge esta conducta. Así como los imperativos hipotéticos se refieren a reglas de la habilidad o consejos de la sagacidad, el imperativo categórico se refiere a los mandatos o leyes de la moralidad. Estos mandatos hay que obedecerlos aun en contra de la propia inclinación.

Ahora bien: ¿cómo son posibles estos imperativos? Porque resulta claro que los imperativos de la habilidad se explican simplemente diciendo que el que quiere un fin, tendrá que querer también los medios para lograrlo. Lo mismo podemos decir de los imperativos de la sagacidad, sólo que en este caso el problema está en que no sabemos bien a bien qué cosa es la felicidad. Es imposible para un ser finito hacerse de un concepto determinado y universal de lo que es la felicidad, de ahí que para ser feliz no se debe obrar por principios determinados sino por consejos empíricos. En cambio, lo que no queda claro y ha de resolverse es cómo es posible un imperativo de la moralidad. Para Kant, resulta necesario inquirir *a priori* sobre la posibilidad de este imperativo, que es el único que expresa la ley práctica; los demás imperativos pueden llamarse

principios, pero no leyes de la voluntad, ya que los que son necesarios de realizarse sólo como medios para conseguir algo: son contingentes. El imperativo categórico es en cambio único: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”. Hay que poder querer —nos dice Kant— que una máxima de nuestra acción sea ley universal, y para ello es necesario tomar en cuenta que una cosa es el considerar una acción desde el punto de vista de una voluntad conforme a la razón y otra el considerarla desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación. La resistencia de la inclinación al precepto de la razón es el antagonismo.

El imperativo categórico, el deber y su *a priori*. Tenemos que el deber, pues, sólo se expresa en imperativos categóricos y tenemos la forma de ese imperativo, lo que falta es demostrar *a priori* que ese imperativo existe, que hay una ley práctica que manda por sí, sin ningún resorte impulsivo, y que la obediencia de esa ley es nuestro deber. Debemos tomar en cuenta que para Kant la realidad de ese principio no puede deducirse de las propiedades de la naturaleza humana, ya que ha de valer para todos los seres racionales y sólo por eso ha de valer para las voluntades humanas. Su valor no puede radicar en que derive de alguna disposición, sentimiento o tendencia de la naturaleza humana.

La máxima moral ha de estar enlazada *a priori* con el concepto de la voluntad de todo ser racional, pues si la razón por sí sola determina la conducta ha de hacerlo necesariamente *a priori*. El descubrir el enlace *a priori* de la máxima moral con la voluntad de todo ser racional es materia de la metafísica de las costumbres.

Antes de pasar a ella, Kant va a aclarar algunos términos que puede sonar un tanto a tecnicismos pero en realidad conllevan parte del pensamiento y la propuesta kantiana. Veamos los más importantes.

El fin es lo que le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y este fin, cuando es puesto por la razón, debe valer por igual para todos los seres racionales. El fundamento de posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin, se llama medio. Por otro lado, tenemos que el fundamento subjetivo del deseo es el “resorte”, y el fundamento objetivo es el “motivo”, esto es, los fines

subjetivos descansan en resortes y los fines objetivos descansan en motivos y valen para todo ser racional. Los principios prácticos que hacen abstracción de todos los fines subjetivos son principios prácticos formales, mientras que, si consideran a los fines subjetivos y por lo mismo, ciertos resortes, son materiales.

Ahora bien, buscamos el fundamento del imperativo categórico, y éste debe ser algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, que sea un fin en sí mismo. En otras palabras, necesitamos suelo firme sobre el cual cimentar toda su ética. Y ese suelo firme para Kant es el siguiente: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad”. Ésta es una idea capital, a partir de ella, los discursos éticos retomarán esta idea para apoyarla o criticarla, pero nadie que estudie ética, puede ignorarla. Para Kant todo ser racional no debe ser nunca un mero medio para otros fines, porque los seres racionales son fines objetivos, su existencia es en sí misma un fin y dirá Kant: “y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellos [los seres racionales, las personas] servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto”.

Detengámonos un momento en lo hasta aquí dicho y preguntémosnos: ¿Por qué habla Kant de “todo ser racional” o de los “seres racionales” y no de seres humanos? Kant está siendo coherente con sus ideas: no va a apelar a cualidades humanas ni a “humanismos”, sino al valor de la razón, incuestionable para él. El hombre, en tanto que ser racional, es lo que nos da la posibilidad de encontrar algo con un valor absoluto. Por eso, el fundamento del imperativo categórico es el siguiente: “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, y el imperativo práctico diría: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.

Notemos que Kant dice “nunca solamente como un medio”, esto es: todos somos medios para diferentes fines. El que maneja el autobús es un medio para llegar a un lugar, el médico es un medio para recuperar la salud, la profesora es un medio para aprender, pero nunca debemos olvidar que cada uno de ellos es un fin en sí mismo. Ninguna persona, ni la propia ni la ajena, puede ser con-

siderada únicamente como un medio, sino siempre como un fin en sí misma. Este principio de la humanidad y de todo ser racional como un fin en sí mismo, es la *condición suprema limitativa de la libertad de las acciones*: es lo que permite poner un límite a las acciones humanas y regularlas. Este principio, para Kant, no se deriva de la experiencia, ya que es universal, pues se extiende a todos los seres racionales y en este principio la humanidad es representada como fin objetivo, que constituye la limitación de todo fin subjetivo. De lo anterior, Kant deriva que el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, y que la razón práctica capaz de crear una buena voluntad no está condenada a obedecer una ley, sino a ser ella misma la legisladora suprema.

El círculo kantiano de la razón y la filosofía por venir. Hemos visto cómo Kant incluye en sus preocupaciones éticas a todo ser racional, el cual debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca un mero medio. Hemos visto también que esto es así porque para este pensador el valor de la razón es la piedra angular sobre la cual se puede construir de manera sólida una ética. Gracias a ello es factible establecer límites a la acción humana; podríamos decir que los derechos de todo ser racional terminan donde comienzan los de otro ser racional. De este modo queda garantizado no sólo el uso de la razón práctica, sino la seguridad de todos los seres racionales.

A partir de este esquema, las filosofías por venir retomarán a Kant para extender ese círculo que podría llamarse un tanto de manera anti-kantiana “el círculo de la compasión”. Y digo de manera anti-kantiana porque Kant no apeló a la compasión sino al valor de la razón. Pero ¿qué pasará cuando el valor de la razón sea cuestionado y se intente incluir en ese círculo de preocupaciones éticas a otros seres no racionales? El mismo esquema de Kant servirá como un punto firme para extender ese círculo, aun negando lo que para Kant era el valor supremo; la razón. Esto es así al grado que en el primer escrito sobre bioética en el mundo, en 1927, Fritz Jahr parte de esta idea kantiana para extenderla a los demás seres. Y por supuesto, eso ya no es Kant, pero me interesa señalar que aun para superarlo, es necesario partir del conocimiento de esta propuesta. Es-temos o no de acuerdo con las implicaciones y las paradojas del pensamiento

ético de Kant, no podemos dejar de conocerlo. Es importante comprender contra qué luchó Kant y por qué lo hizo; luchó contra la imposibilidad de fundamentar una ética, pues sin ella sería imposible lograr la paz para la humanidad.

El reino de los fines, la paz y la libertad. Por todo lo anterior, para Kant, el hombre no es en realidad un sujeto atado a leyes externas, como por lo general se cree, sino que es sujeto de su propia legislación: éste es el principio de la autonomía de la voluntad. La concepción kantiana de los seres racionales como fines en sí mismos, nos lleva, como hemos visto, a la idea de toda voluntad racional como legisladora, y por lo mismo autónoma. Estas dos ideas unidas, nos conducen al concepto del reino de los fines. Aquí Kant está entendiendo por “reino” la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes y se trata, según él mismo dice, sólo de un ideal y, como tal, de una posibilidad futura. En este reino, los seres racionales podrían lograr la paz pues obrarían como si mediante sus máximas fueran miembros legisladores de un mismo reino, obrarían conforme a la ley prescrita por el imperativo categórico.

La pregunta que queda ahora por responder es qué es aquello que posibilita el principio de autonomía; en qué se basa la posibilidad de ésta. La respuesta que Kant da es que la libertad es la condición necesaria que fundamenta a la autonomía. Kant encuentra en la libertad la condición de posibilidad del imperativo categórico, pero la libertad simplemente no es susceptible de demostrarse. Mas no por ello es una mera ficción: simplemente nuestro conocimiento teórico no penetra en esta esfera. La razón práctica o la voluntad de todo ser racional ha de considerarse a sí misma libre: la libertad es prácticamente necesaria.

Recordemos que Kant se ha propuesto reconocer los límites de la razón para poder garantizar su uso al interior de esos límites. De manera coherente con esa idea, para Kant, no podemos demostrar la libertad, ya que el conocimiento humano tiene restricciones y, en ese sentido, no podemos demostrar la posibilidad de un imperativo categórico. Pero lo que sí se puede hacer, y es lo que Kant ha pretendido llevar a cabo, es indicar la posibilidad de ese imperativo. Si bien no podemos demostrar la libertad, tampoco podemos demostrar que sea imposible. La ley moral postula la libertad: “a todo ser racional que

tiene una voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad”, porque como seres racionales, nuestra causalidad es la voluntad y la libertad es la propiedad de esa causalidad. Para Kant, la gran diferencia de nosotros como seres racionales radica en que para los seres irracionales la causalidad es la mera necesidad natural. Todo ser dotado de razón y voluntad es pensable sólo si le otorgamos la propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de la libertad.

De este modo, para Kant es factible que el ser humano logre cierta independencia de las causas determinantes del mundo sensible por medio de la razón: en eso consiste la libertad, que es lo que posibilita la autonomía. Pero la libertad es sólo una idea de la razón, y su realidad objetiva es, en sí misma, dudosa. De aquí nace una dialéctica de la razón, del hecho de que esta libertad que le atribuimos a la voluntad pareciera estar en contradicción con la necesidad natural. Hay que suponer que entre la libertad y la necesidad natural de las acciones humanas no existe contradicción, ya que no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad, ya que “si la razón emprendiera la tarea de explicar cómo pueda la razón pura ser práctica”, esto es, si la razón pretendiera explicar cómo la libertad es posible, “entonces sí que la razón traspasaría todos sus límites.” Posteriormente, para quien quiera ahondar en el camino de la ética kantiana, en la *Crítica de la razón práctica* Kant tratará más ampliamente los postulados de la razón práctica, uno de los cuales es, como hemos visto, la libertad. Los otros dos son Dios y la inmortalidad; postulados tan indemostrables como necesarios para el pensamiento de Kant.

Nietzsche

—¡Oh demente y triste bestia hombre!

—¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué bestialidad de la idea aparecen tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser bestia de acción!

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Resulta difícil hablar de una ética en Nietzsche porque todo su pensamiento es eminentemente ético, pero sus propuestas evolucionan a lo largo de su vida. Por si fuera poco, Nietzsche no escribió un libro específico para cada área de la filosofía, como lo hizo Kant, por ejemplo. ¿Cuál periodo de su obra, cuál libro por él escrito podría representar su propuesta ética con mayor claridad? Para algunos, *Así habló Zaratustra*, para otros, *La genealogía de la moral*, para los demás, otras obras: no hay un acuerdo. Quizá para adentrarse de lleno en la problemática ética nietzscheana y comprender sus peligros y paradojas, la obra ideal sea *La genealogía de la moral*. Por ser tan radical, esta obra expone crudamente la grandeza y el peligro de Nietzsche. Pero es una obra tan tajante que de alguna manera no le hace justicia a la riqueza de trabajos anteriores, y por ello de manera previa abordaré muy brevemente un par de cuestiones de su primera gran obra: *El nacimiento de la tragedia*. El resto de la obra nietzscheana aparecerá a modo de diálogo o referencia, pero el camino que seguiré será el siguiente: señalaré los principios éticos expuestos en esa primera obra para luego enfrentarlos con las propuestas nietzscheanas más radicales sobre la moral; las de *La genealogía de la moral*, mediante una lectura detallada de esa obra.

La primera obra escrita por Nietzsche contiene las semillas de lo que desarrollará después. Pero el desarrollo de sus ideas no será armónico, como se verá

en este apartado. Para algunos de los más brillantes exégetas de Nietzsche, el planteamiento de este primer libro es el más revolucionario de su obra. Giorgio Colli, a quien debemos junto con Massimo Montinari la mejor edición de la obra de Nietzsche, sugiere que en ese primer texto el filósofo logró ver algo que perdió después. Yo concuerdo con lo anterior y me interesa mostrar qué es ese “algo” que Nietzsche dejó de ver después.

No me detendré en explicar puntualmente la Grecia Clásica de Nietzsche —sus mitos, su filosofía, la evolución de su tragedia— ni tampoco ciertos fundamentos musicales importantes para comprender *El nacimiento de la tragedia* (como la posición que ocupa Wagner en la historia de la música). Aquí nos concentraremos únicamente en los elementos necesarios para hablar de los valores que han de desarrollarse después en *La genealogía de la moral*.

Dionisos y Apolo. Nietzsche parte de la propuesta de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. Va a tomar estas figuras griegas en lugar de conceptos: lo dionisiaco y lo apolíneo simbolizan dos instintos, como él mismo lo dice hasta la saciedad. No se trata de la antítesis instinto-razón —y es importante comprender esto— sino de dos instintos que Nietzsche entiende como dos potencias artísticas que brotan de la naturaleza sin mediación del artista humano. Dionisos, el dios de la vegetación y de la vida salvaje, simboliza el instinto de vida natural, mientras que Apolo —que para Nietzsche representa aquí el dios de la luz, la belleza y la creación artística— simboliza el instinto creativo. Nótese cómo, para Nietzsche, la creatividad surge de un instinto y aparentemente no requiere del concurso de la razón.

A este pensador le llama la atención que Dionisos en otros pueblos era adorado por medio de orgías, mientras que en Grecia se le adoraba por medio de representaciones de obras trágicas. ¿Cómo un dios que en otros pueblos es “patrono” de orgías y del desencadenamiento de instintos salvajes, en Grecia se transformó en el “patrono” de la cultura? Esto intrigó a Nietzsche y de esta intuición desencadenó su primera obra.

Este filósofo concluye que los griegos se protegieron contra esos instintos salvajes que en otros pueblos provocaban orgías y desenfrenos atroces, pues les

temían. Por eso, colocaron a ese dios salvaje en el mismo altar del dios de las bellas artes: Apolo. Una época del año se adoraba a Apolo, otra a Dionisos. Así, por medio de ese “matrimonio” o convivencia de los dos dioses, Dionisos deja de ser patrono de orgías y desenfreno y gracias al dios de las artes se “transfigura” o se “sublima” la fuerza vital y termina por producirse la obra de arte.

Ese proceso es una metáfora del mismo que vive todo ser humano: sus instintos dionisiacos pueden sublimarse en bellas creaciones, en crear arte, en el sentido amplio de la palabra. Por eso, hay arte más apolíneo y arte más dionisiaco. Para Nietzsche, el arte dionisiaco por excelencia, es la música, porque no requiere de conceptos ni palabras. El arte más apolíneo sería el más figurativo, a saber, la pintura (Nietzsche no pensaba en 1872 en el arte abstracto actual). Pero todo arte es tanto dionisiaco como apolíneo, pues estos dos instintos tienen que ir mezclados para lograr una obra de arte. El arte podría lograr un equilibrio perfecto entre los elementos dionisiacos y apolíneos si mezclara las artes más dionisiacas, como la música, con las artes más apolíneas que son figurativas.

La muerte de la tragedia en manos de Sócrates. Para Nietzsche lo anterior sucedió en Grecia: los griegos lograron un arte que supo equilibrar de manera idónea esos dos aspectos cuando como una forma de festejar a Dionisos se establecieron las “Grandes dionisiacas”. Éstas eran fiestas de adoración al dios en las que se representaban las tragedias griegas. Así educó Grecia antigua a su pueblo, usando esas dos fuerzas dionisiaco-apolíneas. En las tragedias griegas, el elemento dionisiaco aparece en el coro, no solamente porque los que lo conformaban se disfrazaban de machos cabríos, sino porque el coro es música; el coro griego no era recitado sino cantado: era en efecto un coro musical. El elemento apolíneo lo conformaban las figuras que actuaban en el escenario, que se presentaban de manera clara ante el auditorio.

El problema lo encuentra Nietzsche cuando un poeta trágico —Eurípides— se dejó influenciar por Sócrates. En efecto, es bien conocida la relación de amistad y respeto que existió entre Sócrates y Eurípides, y no sería raro que el artista se hubiese dejado influenciar por el filósofo. Lo interesante es la manera en que Nietzsche interpreta estos datos. Eurípides comienza a introducir razo-

namientos filosóficos en sus obras. Cualquiera lo puede comprobar: el papel del coro trágico en las obras de Eurípides comienza a lateralizarse y en su lugar aparecen extensos diálogos casi filosóficos. Al hacerlo, dice Nietzsche, este poeta trágico destruyó una forma específica de vivir y de educar: la forma trágica, que presenta la vida tal y como es, con todos sus absurdos y sin sentidos, sin pretender justificarla con una cierta idea del bien y del mal.

Con ello se introdujo una nueva forma de educar: la socrática o racional, que pretende explicarlo todo por medio del uso exclusivo de la razón. Esto trajo una valoración excesiva de esa facultad que terminó por socavar el valor de otros aspectos del ser humano, como lo son la intuición, la creatividad artística o la sensibilidad.

Al “racionalizarse” o “socratizarse” la tragedia, la música, que era el aspecto obviamente más dionisiaco, dejó de existir, los coros pasaron a segundo plano y en su lugar aparecieron largos razonamientos: es lo que Nietzsche llamará la muerte de la tragedia.

El Sócrates músico. La propuesta propiamente filosófica de *El nacimiento de la tragedia* es muy clara: es necesario un “Sócrates músico”, esto es, un filósofo capaz de pensar sin lateralizar los instintos básicos que Nietzsche llama “dionisiacos”. De esta manera, la vida, simbolizada por Dionisos, el arte, el mundo de Apolo, y la razón, representada por Sócrates, podrían complementarse unos a otros. Así, el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* abraza las esperanzas de un renacimiento de la tragedia, cuyo símbolo sería precisamente el de un Sócrates músico: un filósofo dionisiaco-apolíneo que no dé la espalda al instinto básico de la vida.

La importancia ética de esta idea no podría ser mayor. Lo que en el fondo nos dice es que un individuo puede conjugar en su vida la fuerza instintiva más básica con la creatividad. La fuerza instintiva más básica no es necesariamente destructora ni orgiástica; asociada al instinto de creatividad es capaz de transfigurarse en arte. Y a su vez un individuo artístico puede ser racional sin por ello dejar de ser instintivo: Sócrates músico es un ejemplo de ello.

Esta propuesta ética sufre un cambio radical en *La genealogía de la moral*. Hay pues, un fuerte llamado a regresar a los instintos creativos en el ser humano.

Solo que en *El nacimiento de la tragedia* este llamado no implica la destrucción del otro, ni el abuso del otro, ni el placer de hacer sufrir al otro. Estas ideas, que aparecerán con nitidez en *La genealogía de la moral*, no se encuentran ni en germen en *El nacimiento de la tragedia*. Tal vez el único indicio de ello sea la idea de que hay naturalezas más noblemente dotadas, idea que sí aparece en esa obra. Pero esa idea es más bien el germen del aristocratismo nietzscheano, no de la crueldad de la Bestia Rubia.

La idea germinal de la Bestia Rubia, de hecho, Nietzsche la niega en *El nacimiento de la tragedia*, es el Dionisos bárbaro, es el bebedizo de brujas, el Dionisos no mediado por Apolo de los pueblos bárbaros. Veamos cómo evolucionan estas ideas en *La genealogía de la moral*. Tal vez a eso se refería Giorgio Colli al decir que Nietzsche olvidó a dónde conducía el camino después de haber escrito *El nacimiento de la tragedia*. Es una afirmación radical que comparto. Pero adentrémonos ahora en esa apasionante selva que es *La genealogía de la moral*.

La genealogía de la moral. De manera casi profética, en el prólogo a *La genealogía de la moral* Nietzsche expresa: “Si este escrito resulta incomprensible para alguien y llega mal a sus oídos, la culpa, según pienso, no reside necesariamente en mí.” En efecto, se trata de la obra más mal interpretada de este filósofo y la que más funestas consecuencias ha tenido. En ella, Nietzsche intentó advertir algo sumamente importante para la humanidad, pero lo que se escuchó fue otra cosa; se le prestó atención a lo que menos importaba, se malinterpretaron las metáforas fundamentales de la obra y el mensaje capital fue, en muchas ocasiones, dejado de lado.

Imposible dejar de reconocer que en estos tratados existen muchas cuestiones debatibles. Si se trata de un libro de psicología, como Nietzsche mismo lo indica, ¿por qué pretendió hacer comprensibles sus ideas por medio de ejemplos extraídos de una cuestionable o al menos dudable filología? Peor aún resulta pretender ejemplificar tesis psicológicas por medio de conceptos extraídos de la economía o la política. Todo lo anterior ha conducido a interpretaciones grotescas de esta obra, las cuales desgraciadamente no se quedaron en meras obras escritas, sino muchas veces condujeron a actos criminales. Sin embargo,

las indicaciones fundamentales de la obra deberían de ser escuchadas por encima de sus errores: porque hay errores lúcidos.

En el mismo *Prólogo*, Nietzsche ya había dejado por escrita una recomendación por lo demás muy usual en él: para leer este texto, dice, “presupongo que se hayan leído primero mis escritos anteriores y que no se haya escatimado algún esfuerzo en hacerlo”. Con los antecedentes que hemos estudiado quizá podamos enfrentarnos con paso más firme en el que ha sido definido como el libro más sombrío, problemático y cruel de Nietzsche. *La genealogía de la moral* se compone de un prólogo y tres tratados. Es de notarse el estilo no aforístico ni poético, después de una larga temporada en la que su obra se caracterizó por el aforismo y la poesía. Cuando escribió esta obra —en 1887, en Sils María— se encontraba en plena madurez, sin embargo, estaba muy cercano ya al fin de su vida lúcida. En *Ecce homo* encontramos algunas indicaciones clave para no malinterpretar esta obra. Se trata —nos dice— de una obra escrita para psicólogos. Y en efecto, en el primer tratado encontramos una nítida psicología del cristianismo. En el segundo, una psicología de la conciencia y en el tercer tratado la psicología del ideal ascético. También en *Ecce homo* señala el carácter negativo de la obra: “Después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí, le llegaba el turno a la mitad de la misma que dice no, que lleva ese no a la práctica”.

Aquel Dionisos de *El nacimiento de la tragedia*, dios de la vegetación y la vida silvestre, no será igualmente comprendido en este escrito. Dionisos es aquí, lo dice en *Ecce homo*, Dios de las tinieblas. Esto es de suma importancia, porque recordemos que en Dionisos encontramos la concepción que Nietzsche tiene de la naturaleza, la cual no es diferente de la que tiene de la naturaleza humana. Dionisos, como pudimos verlo con anterioridad, representa su concepción de la vida; del fondo mismo de la vida. En *El nacimiento de la tragedia*, ese fondo de la vida salvaje era “transfigurable” a partir del arte o el pensamiento. Veremos un cambio radical en esta obra y tratándose, como se trata, de una obra “peligrosa”, iremos paso a paso siguiendo una lectura lo más apegada posible al texto.

El prólogo a los tres tratados. La obra comienza anunciando una de tantas paradojas: nosotros, los que conocemos, no nos hemos buscado nunca, de tal

manera que permanecemos extraños a nosotros mismos y no nos entendemos. Ese autoconocimiento del que carecemos, es el que podría conducir a la búsqueda del origen o fundamento del carácter moral, esto es, a la procedencia de nuestros prejuicios morales.

Nietzsche reconoce “a disgusto” su precoz y espontánea inclinación a pensar sobre la moral, que le condujo a formularse una pregunta sobre *el origen que tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal*. En la madurez, esa pregunta se transformó en otra diferente: ¿En qué *condiciones se inventó el hombre* esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? Nótese que en esta segunda pregunta se encuentra ya implícita una repuesta a la pregunta original: el *origen* de nuestro bien y nuestro mal es un mero *invento* del hombre. El reto ahora no es saber el *origen*, sino el *valor* que tiene esa invención, las condiciones en que surgió. Esa pregunta en Nietzsche se traduce en inquirir qué tanto esta invención ha frenado o estimulado el desarrollo humano; ¿se trata de una invención que manifiesta plenitud, fuerza, voluntad de vida, o expresa más bien una decadencia vital?

La cuestión del valor de la moral le conduce de inmediato a preguntar por el valor de lo no-egoísta. La moral vigente en el judeocristianismo alaba el altruismo y condena el egoísmo, mientras que de manera consecuente enaltece la compasión, la autonegación, y el autosacrificio. Pero éste no es un tema exclusivo del judeocristianismo: la filosofía misma ha sido constantemente una reflexión y una justificación de esos valores. Así, el problema de la moral de la compasión y el sacrificio no es un asunto aislado: la moral de la compasión evidencia la necesidad de una crítica de los valores morales. Nietzsche pone en entredicho el valor mismo de esos valores y por eso lleva a cabo un análisis de las condiciones en que surgieron: en eso consiste la genealogía de la moral. En ella la moral aparece como el síntoma de algo que no se puede ver. La moral es una máscara, pero desconocemos lo que ella oculta. Incluso cuando Nietzsche la llega a considerar de manera positiva, la moral aparece como una medicina y un estímulo: es ante todo un síntoma, una máscara de algo. Descubrir la causa de ese síntoma llamado “moral” es la labor de la genealogía.

Es por eso que los valores no son para Nietzsche algo dado; no son “los” valores ni “la” verdad. Son creaciones humanas que comprendemos mejor si

sabemos por qué surgió la necesidad de esos valores y no de otros. Cuestionar los valores puede hacernos ver que inclusive la moral puede llegar a ser “el peligro de peligros”, pues puede deprimir y limitar en lugar de engrandecer al ser humano. Comprender esto, considera Nietzsche, requiere nuevos ojos para ver estas verdades y requiere ante todo, saber “rumiar”. Este “rumiar” alude a la capacidad de quedarse con un escrito o con una idea sin prisa, días, meses, años, hasta digerirlo completamente. El arduo esfuerzo de seriedad que implica ese rumiar, nos dice, tiene una recompensa: la jovialidad, la gaya ciencia, que no es otra cosa que el saber alegre y jovial que fortifica la vida, gracias a la ruptura con las antiguas verdades del pasado que la debilitaban.

Nombrar el bien y el mal es un acto de poder. Nietzsche inicia el primer tratado con una mordaz crítica a los psicólogos ingleses, esas “ranas viejas, frías, aburridas”. El gran reclamo es que carecen de espíritu histórico y pretenden explicar la moral en términos de “utilidad”, “olvido”, “hábito” y “error”. Pero la clave de la crítica radica en que crean que al inicio las acciones no egoístas fueron llamadas “buenas” por aquellos a quienes les eran útiles, que luego esto se olvidó y por hábito se cayó en el error de creer que ciertas cosas eran buenas en sí. Porque para Nietzsche el juicio “bueno” no puede proceder de aquellos a quienes se dispensa “bondad”, pues el hecho de juzgar algo como “bueno” o “malo” es un acto de poder: el juicio tuvo que surgir de quienes tenían el poder, de aquellos que tenían la posibilidad y la fuerza de hacer algo a lo que luego llamaban “bueno”. ¿Quiénes eran estos hombres?

En la respuesta a la anterior pregunta comienzan los malos entendidos. Los buenos eran, dice Nietzsche, los nobles, los poderosos; hombres de posición superior y elevados sentimientos. Ellos, gracias al poder que tenían, llevaban a cabo una acción que les resultaba “buena” a ellos mismos y luego la nombraban como algo “bueno”. Es por eso que en sus orígenes la palabra “bueno” no pudo haber estado ligada a acciones no egoístas: la antítesis entre lo egoísta y lo no egoísta es de hecho un signo de declinación de la nobleza. El camino correcto en la genealogía lo encuentra con ayuda de la filología, analizando la metamorfosis conceptual de las designaciones de “bueno” en distintas lenguas.

Como veremos al final de la exposición de este primer tratado, si bien las etimologías aquí aducidas pueden ser cuestionables, lo importante es comprender lo que este pensador intenta transmitir: el hecho de que *nombrar* es un acto de poder. Darle nombre a un fenómeno es un acto de poder y más aún cuando el fenómeno del cual hablamos es un fenómeno moral. Para nombrar algo como bueno o malo, y asentarlo como tal para toda una comunidad, es necesario tener un gran poder. Los primeros en decidir qué era bueno, optaron por sus acciones y por sí mismos: bueno soy yo, buenas son mis acciones, diría ese hombre. Y mis acciones son buenas, porque me fortifican, no porque fortifiquen a mi vecino.

De manera consecuente, considera que quienes no tenían el poder fueron designados por los poderosos como gente “vulgar”, “plebeya” o “baja”. Estos términos con el tiempo pasaron a significar malo. Para apoyar su idea, hace referencia a las palabras alemanas “*schlecht*” o malo y “*schlicht*” o simple, derivando la idea de que el malo originariamente es el simple, el común, el vulgar. Continuando con su análisis etimológico, considera que la contraparte, los nobles, eran superiores no sólo por su poder o sus riquezas, sino por un “rasgo típico de su carácter”, eran “veraces”, como se ve en la palabra griega *esthlós*, noble, que significa etimológicamente alguien que “es”, que es verdadero, real. Luego, este vocablo pasó a significar verdadero en tanto que veraz.

De esta manera, Nietzsche concluye que en otros tiempos el aristócrata se delimitó frente al mentiroso hombre vulgar. Otro apoyo etimológico que le ha traído mucha desventura al pensamiento nietzscheano aparece en el latín *malus*, que se referiría al hombre de piel oscura. Ese término, nos dice, recuerda el término griego para “negro”, *mélas*, vocablos con los que se caracterizaba tal vez al hombre italiano de piel oscura frente a la raza rubia, la raza aria conquistadora. Esa rubia raza aria, al ser poderosa, llamó “malos” a los que no pertenecían a sus tribus, que eran los hombres negros o a los hombres de piel oscura. Por si lo anterior fuera poco, Nietzsche apela a otro término latino: *bonus*, que lo toma como derivado de *duonus*, guerrero: el bueno al ser el poderoso, era también el varón de la guerra, la bondad era la “bondad guerrera”.

¿Racismo en Nietzsche? Hasta acá requerimos una aclaración. Sin negar las laberínticas consecuencias que estas etimologías poseen, es importante aclarar qué entiende Nietzsche por “ario”. Porque este concepto cobró auge de manera muy negativa a partir del movimiento nazi liderado por Hitler, el cual era inconcebible para la época en que Nietzsche escribe este texto. Nietzsche entiende por “raza aria” lo que usualmente se entendía en el siglo XIX a partir de la filología alemana: la raza a partir de la cual surgieron todas las lenguas europeas, hindúes y las del Medio Oriente. Esto se dedujo a raíz del parentesco entre el avéstico y el sánscrito antiguos, con el griego, el latín y las lenguas célticas, germánicas y eslavas. Se trata pues de una supuesta raza que se reclamaría como antecedente de toda lengua indoeuropea, y no de la raza alemana. Esto es importante porque esa supuesta raza aria sería la que por su fortaleza obtuvo el dominio de un vasto territorio y sería el antecedente prehistórico más amplio y general no de Alemania, ni siquiera de Europa, sino de Europa, India y Medio Oriente.

Una vez aclarado esto, retomemos el discurso: de un lado Nietzsche coloca a aquellos que gracias a su fuerza conquistaron a los pueblos bárbaros y se irguieron como los nuevos habitantes del lugar. Ellos se llamaron a sí mismos nobles, verdaderos, guerreros fuertes, y se consideraron buenos a sí mismos y a su victoria. Frente a ellos quedarían los vencidos como los simples, débiles, plebeyos que muy de paso parecieran semejarse a aquellos que tenían la piel oscura y fueron designados a raíz de ese dato como “malos”.

Hasta aquí tenemos que hacer un alto en la exposición para formular una pregunta: ¿Es o no es relevante el que las etimologías aducidas por Nietzsche sean o no correctas? Si las etimologías no son las correctas, todo lo dicho sería un error. Pero en dado caso —y esto es lo que considero yo— lo esencial sería escuchar lo que Nietzsche quiere decir, comprender el mensaje que pretende expresar. Y ese mensaje es de tipo psicológico; los ejemplos en los que se basa no son los ideales, sin duda alguna, pero si se comprende esta psicología, se comprenderá el pensamiento de Nietzsche. El problema, insisto, es que Nietzsche quiso desenmascarar una cuestión psicológica muy importante, pero sus ejemplos fueron inadecuados: los extrajo del ámbito de la diferencia de castas y como veremos más adelante, del ámbito de la economía. Sin embargo, a pesar

de tan inadecuados ejemplos, lo que quiere decir, insisto, es algo muy importante: el acto de designar algo como bueno o malo para un individuo o una sociedad es algo que solamente se puede llevar a cabo desde una posición de poder. Y determinar qué es bueno y qué es malo es un acto de poder radical mediante el cual se puede gobernar a todo un pueblo o a todo el mundo. No importa si el acto de nombrar el bien o el mal se presenta con la faceta de una humildad o no: en el fondo se trata de un acto de absoluto poder.

La primera transvaloración o inversión de los valores. Como podrá ya sospecharse, está preparando las armas con las que va a desenmascarar la falsa humildad del cristianismo, que es una máscara del tremendo poder con el cual ha dominado a la humanidad. Con esa base, en el párrafo seis comienza la crítica a la casta sacerdotal y su “metafísica” hostil a los sentidos, “corruptora y refinadora a manera del faquir”. Entre los sacerdotes —nos dice— todo se vuelve más peligroso. Pero hay que tener cuidado: aquí no encontramos únicamente una crítica a la religión, sino también un reconocimiento al papel que la religión ha tenido en la historia de la humanidad. Fue en esta forma esencialmente peligrosa de la existencia —la religiosa— en donde el hombre se convirtió en un animal interesante. La casta sacerdotal ocupa esquemáticamente el lugar de los plebeyos y se contrapone a la casta “caballeresco-aristocrática”. Los juicios de valor de estos últimos presuponen una constitución física poderosa, una salud desbordante y su mantenimiento en la guerra y en cualquier actividad fuerte y libre. Los sacerdotes son la antítesis de esto, pero —he aquí el reconocimiento al papel de la religión en la historia de la humanidad— la historia humana sería una cosa estúpida, sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella, esto es: sin el espíritu que los simples, vulgares, oprimidos, han introducido en ella.

La prueba de lo anterior la encuentra en el judeocristianismo. Su venganza contra los fuertes que le dominaron consistió en invertir los valores aristócratas, de modo que ahora los miserables, pobres, los que sufren, los indigentes e impotentes, son los buenos, y “los nobles y violentos” son malvados, crueles, ateos, lascivos e insaciables. Esta triunfadora transvaloración originaria del judaísmo fue heredada por el cristianismo; del odio judío, dice Nietzsche, brotó

a modo de corona triunfal el amor de Jesús de Nazaret, como el instrumento de la venganza: Israel triunfó bajo el signo de la cruz sobre todos los ideales más nobles y en su triunfo intoxicó el cuerpo entero de la humanidad.

¿Cómo sucedió ese proceso? Para Nietzsche, la rebelión de los esclavos surgió cuando el resentimiento de esos oprimidos se hizo creador, eso fue lo que nos hizo “interesantes” e inteligentes como especie. Aquellos débiles, a quienes les estuvo vedada la acción, se desquitaron con la venganza imaginaria en el plano de los valores: para ello tuvieron que usar su inteligencia. Pero su acción de raíz fue reacción, como sucede siempre con el resentimiento. Lo contrario acontece con el valorar del noble: busca su opuesto sólo para afirmarse ante él y esto sucede sólo después de su propia afirmación, no como reacción ante él. Incluso cuando el noble se equivoca en su valorar, se debe más a una falta de comprensión que a una sed de venganza. El falseamiento en el noble es fruto de la negligencia, la ligereza y el apartamiento de la vista hacia lo depreciado. La felicidad del hombre noble es activa, mientras que la del impotente es pasiva, aparece como un narcótico pacificador, como un “sábado”. El hombre noble es franco, el resentido no lo es: ama los escondrijos y los caminos tortuosos. Pero una sociedad como esa necesariamente acabó por ser más inteligente: al tener a la inteligencia como condición de la existencia, se hizo más inteligente. En cambio, para el noble, la inteligencia era un lujo, un refinamiento, y le resultaba esencial “la perfecta seguridad funcional de los instintos inconscientes reguladores”.

El noble no necesita perdonar porque olvida, con lo cual se sacude de encima el resentimiento, que Nietzsche compara con gusanos que anidan en el hombre vulgar. El hombre vulgar no puede perdonar porque es débil; cualquier ofensa anida en él y le resulta muy difícil olvidar y perdonar. El hombre noble ama y respeta a sus enemigos, mientras que el hombre del resentimiento ve a su enemigo como “el” malvado y a partir de él se concibe a sí mismo como “el” bueno. El noble no se concibe a partir de, sino que se concibe primariamente a sí como “lo bueno” y sólo a partir de sí concibe posteriormente lo malo.

Lo malo (*schlecht*) y lo malvado (*böse*) que aparentemente se contraponen ambos al concepto de lo bueno (*gut*) son para Nietzsche palabras muy diferentes. La idea de lo “malo” es de origen noble, era la manera en que el noble designaba

al inferior. Mientras que la idea de lo “malvado” implica ya una transvaloración que conlleva el odio propio del resentimiento: es de origen plebeyo pues era la manera en que el débil designó al fuerte que le oprimió. La moral del resentimiento designa como “malvado” justamente al bueno de antes; el bueno de la moral de los fuertes.

Ahí radica el reconocimiento que Nietzsche hace a la religión en la historia de la humanidad: una raza de hombres del resentimiento acaba siendo más inteligente que cualquier raza noble, ya que valora la inteligencia como lo más importante para la existencia, mientras que para el noble, la inteligencia es un lujo. Para el noble, como dijimos, lo más importante son los instintos reguladores con su perfecta seguridad funcional: el vulgar valora la inteligencia en la misma medida en que el noble valora los instintos. En otras palabras, gracias a la religión y al sufrimiento que ella infligió en la humanidad nos hicimos seres inteligentes.

Notemos una expresión a la que ya nos hemos referido dos veces: “los instintos reguladores con su perfecta seguridad funcional”. Los nobles, dice Nietzsche, confían en sus instintos porque éstos son funcionales, esto es: el instinto no es caos ni destrucción, puede de hecho ser la base del comportamiento humano. Esta idea no es novedosa en la obra de Nietzsche: ya en *El nacimiento de la tragedia*, como vimos, los instintos son las grandes capacidades creadoras del ser humano. Pero aquella obra presentaba una cierta concepción del instinto que, como veremos, cambiará en estos tratados.

La bestia rubia como metáfora del instinto. Llegamos de esta manera al discutido párrafo once de la primera parte de esta obra. Nietzsche anuncia que va a hablar de un hecho que no se propone negar: los hombres nobles, los conquistadores de los cuales habla, quienes forjaron Estados y como ciudadanos eran respetables e incluso admirables, en el extranjero se convertían en verdaderas bestias, en animales de rapiña. Los romanos serán su ejemplo favorito: forjaron un Imperio único, pero en tierra extranjera, no en vano, eran temidos como bestias sanguinarias. Estas bestias en el extranjero disfrutaban de toda libertad sin constricción social alguna y dejaban tras de sí asesinatos, incendios,

violaciones y torturas que Nietzsche mismo califica como abominables. ¿A quién se refiere? No hace falta especular, Nietzsche lo dice abiertamente: a los romanos, los árabes, los germanos, los japoneses, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos; a las grandes civilizaciones forjadas por guerreros conquistadores que hoy tanto admiramos. A los fuertes y victoriosos de la historia de la humanidad. Ejemplifica esta bestialidad con los griegos y cita para ello la famosa oración fúnebre de Pericles, en la cual el gran rey griego, con orgullo, se jacta de haber forzado a todas las tierras y a todos los mares a ser accesibles a su audacia y de haberlo hecho con la despreocupación, la indiferencia, el placer por destruir y la crueldad propias de pueblo griego.

Insisto en nombrar griegos, romanos y demás grandes culturas y grandes imperios antes de dar el nombre que da a esta bestia, porque es importante saber a qué se refiere. Nietzsche está hablando de un hecho consumado y ampliamente demostrado a través de la historia de la humanidad: cuando una cultura es más poderosa que las demás, lucha por crecer y llegar a ser un Imperio, dejando a su paso, en efecto, devastación. No se trata entonces de una propuesta: es la descripción histórica de los diferentes imperios que ha creado la humanidad. Éstos han sido crueles. Nietzsche no propone la crueldad, como tantas veces se ha malinterpretado. Ahí tenemos como ejemplos desde la película titulada *La Soga* de Alfred Hitchcock hasta el nacional socialismo de Hitler. Pero este pensador, insisto, ni proponía la crueldad ni se refería al pueblo alemán en exclusiva: describió la crueldad de los grandes imperios romanos, japoneses, alemanes, vikingos o griegos. Y en Latinoamérica, ¿qué decir del imperio azteca, por ejemplo, que subyugó a tantos otros imperios menores? O ¿qué decir del Imperio español que los conquistó?, ¿acaso no todo gran imperio ha dejado tras de sí sangre y dolor “con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil?”

Nietzsche está describiendo la historia de la humanidad. Pero ya que se refiere básicamente a la historia de Europa y, como vimos, a la raza aria, llamará a esa bestia “la bestia rubia” y esto ha dado pie a más confusiones y malas interpretaciones. Nietzsche habla de la bestia rubia de la misma manera en que habló de la raza aria: toma como base la imagen que circulaba en el siglo XIX

tanto en el ámbito de la filología como de la historia con respecto a la raza aria. Ésta, como hemos dicho, se entendía como aquella que conquistó no sólo Europa sino también gran parte de India y gran parte de Medio Oriente. Lo que le interesa decir (no olvidemos que creía escribir un tratado de psicología) es que esa bestia anida en todo ser humano y cuando en la historia de la humanidad ha crecido desmesuradamente, ha externado su crueldad sin miramientos.

¿Qué sucedió con los hombres que forjaron grandes imperios a fuerza de sanguinarias guerras? Para la Europa civilizada del siglo XIX, desde la cual habla este pensador, esa bestia se ha civilizado; se ha domesticado. Se ha considerado que el sentido de toda cultura es sacar del animal rapaz “hombre” un animal manso y civilizado, un animal doméstico. Se ha civilizado a esta maravillosa raza de aves de rapiña. Para ello, han servido los instintos de reacción y resentimiento, que funcionaron como instrumentos de la cultura contra la raza noble. El resentimiento encontró su propia fortaleza en la inteligencia, y con ella se acabó por humillar y dominar a las razas nobles. Pero —y ésta es la clave de todo el tratado— ¿ha exterminado con ello la crueldad? O ¿acaso ha crecido más aún? Esa es la pregunta capital. Nietzsche se propone demostrar que esa crueldad no cesó al domesticar a la bestia que todo ser humano lleva dentro. Esa crueldad se tornó incluso más peligrosa.

Los padres de la Iglesia. La bestia rubia como símbolo de un ser primitivo, brutal y cruel es terrible; Nietzsche quiere que comprendamos que la violencia del cristianismo y su moral antinatural es aún más terrible, pues su violencia es psicológica. Para esto, se propone demostrar en los siguientes dos tratados que esa moral cruel ha invadido la totalidad de la filosofía occidental. Pero, antes de ello, acudirá al apoyo de los más distinguidos padres de la Iglesia. Como hemos visto Nietzsche ha considerado que toda inteligencia brota del resentimiento, aunque nosotros podemos poner en duda esta afirmación si preguntamos en qué lugar queda la mera curiosidad, tan palpable en los niños y sobre todo en los bebés. Quizá éstas son —¿por qué no decirlo?— pinceladas gruesas en las cuales este filósofo “mete todo en un solo saco”; son nuevamente las “extrapolaciones” hechas para lograr que algo se vea con fuerza, como diría en *Ecce homo*.

De esa misma forma, en el párrafo catorce, toda bondad es explicada desde la impotencia que no toma desquite, la humildad desde la temerosa bajeza, la justicia desde el odio y la venganza. Y aunque no toda bondad es un modo hipócrita de impotencia, ni toda humildad oculta bajeza, ni toda “justicia” encierra venganza y odio, hay una forma de religión que sí lo hace y esa es la bondad y humildad que Nietzsche quiere desenmascarar: la del cristianismo. Para mostrarlo con más fuerza acude en esta primera parte del libro a las fuentes más autorizadas: en el párrafo quince cita a Tomás de Aquino y a Tertuliano.

Con su típica ironía, Nietzsche considera que Dante cometió un error grosero al colocar sobre la puerta del infierno la inscripción “También a mí me creó el amor eterno”, pues más bien sobre las mismas puertas del paraíso cristiano podría leerse: “También a mí me creó el odio eterno”. Pues ¿en qué consiste la meta máxima del cristianismo, esto es, su “bienaventuranza”? Nietzsche cita textualmente la *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino (*Suplemento*, Cuestión 94), donde dice: “Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más”. La crueldad no sólo habita en las guerras sanguinarias: en el seno de la religión cristiana, la mismísima “bienaventuranza” conlleva crueldad. Esa bienaventuranza consiste, pues, en un acto de crueldad suprema: ver, presenciar la tortura de los condenados. Si se tratara de un caso aislado, aun así sería grave, pues Tomás de Aquino (conocido por la institución eclesiástica como “santo Tomás”), no sólo es padre de la Iglesia, sino el más importante filósofo del cristianismo. Pero no es un caso aislado; Nietzsche cita ampliamente a Tertuliano (*De Spectat*, c. 29ss.), quien desaconsejaba la crueldad de los espectáculos públicos ya que “la fe cristiana ofrece”, decía, un perpetuo día del juicio en que habrá mejores espectáculos: todo buen cristiano podrá ver como reyes, filósofos, poetas, deportistas, actores de tragedias, en fin, podrá ver cómo todo no cristiano gime y se quema eternamente. La visión de tales espectáculos, alegrarse por tales cosas es algo que nadie más ofrece, dirá Tertuliano. Y todas esas torturas serán más agradables que el circo, el teatro o cualquier estadio... esa, es la religión del “gran amor” o, como sugiere Nietzsche, la religión “del gran odio”.

La lucha entre fortaleza y decadencia. La lucha ha sido ganada por el judeo-cristianismo; Roma, el gran Imperio romano, en efecto resultó vencido y se inclinó ante el cristianismo y a la vez se erigió como la sede del mismo. No pudo contra el enemigo, de modo que se le unió y pasó a ser la depositaria del poder. Pero la lucha ha durado milenios y no termina aún. En el Renacimiento, la lucha parecieron ganarla los viejos ideales griegos en una espléndida e inquietante resurrección de los ideales clásicos, pero enseguida volvió a triunfar el judeo-cristianismo a través de la Reforma protestante. Y así, Nietzsche encuentra esta pugna a lo largo de la historia de la humanidad. No se trata pues de que haya existido una transvaloración inicial llevada a cabo por el judeocristianismo y desde entonces todo haya permanecido sojuzgado: se trata de una pugna constante en la que aparecen aquí y allá los valores anteriores a los impuestos por esas castas sacerdotales, pero vuelven a sucumbir.

Lo que esta psicología del cristianismo ofrece es algo muy importante que podemos resumir de la siguiente manera: el acto de decidir qué es bueno y qué es malo, y en consecuencia nombrar el bien y el mal, es un acto de poder. Quienes lo hacen, son poderosos y dominan, independientemente de que su disfraz pueda ser el del sacerdote. Y quien ejerce ese poder puede ser tan cruel o más que esa “bestia rubia” original, como es el caso del judeocristianismo. Sólo que su crueldad es maldad, pues conlleva ya el odio del resentimiento, como se aprecia en las citas de los padres de la Iglesia. Y a pesar de que esa lucha entre fuerza y debilidad no ha cesado ni concluido, hasta ahora los valores del judeocristianismo han ganado la partida del ajedrez moral.

Tratado segundo: “culpa”, “mala conciencia” y similares. Este tratado comienza enunciando una paradoja: el hombre es el animal que puede hacer promesas, sin embargo, constantemente existe una fuerza que actúa en contra de las mismas: la capacidad de olvido. Y es que estamos acostumbrados a ver la capacidad de olvidar como una fuerza inercial y pasiva: “se me olvidó algo” pareciera una oración que enuncia un error. Pero para Nietzsche esta fuerza tiene una razón de existir; es una fuerza activa y los beneficios de esta fuerza son muchos. Es necesario un poco de olvido en la conciencia, un poco de silencio.

Es necesario borrar recuerdos hasta lograr una especie de *tabula rasa*, creando así lugar para algo nuevo. Gracias a la capacidad de olvido es factible mantener el orden anímico; sin ella sería impensable jovialidad o esperanza alguna, pues recordaríamos hasta el último dolor. Quien no olvida, no digiere; el hombre es un animal olvidadizo por necesidad.

Por lo anterior, resulta verdaderamente sorprendente que el ser humano haya creado una fuerza opuesta: la memoria. Ésta suspende la capacidad de olvido, permite al hombre hacer promesas y le permite recordarlas, lo que le hace capaz de hacerse responsable de ellas. A Nietzsche le interesa buscar ahora las condiciones en que surgió esa capacidad para tener memoria moral y por lo mismo hacerse responsable. Porque asumimos que esa capacidad —ser responsable— es algo digno, bueno, bello, y Nietzsche sospecha qué puede haber detrás de tanta “bondad y dignidad”. Es evidente que ahí en donde abunda la bondad, la dignidad o la santidad, Nietzsche va a sospechar para profundizar y ver sobre qué cimientos se sostienen tantos y tan aceptados valores.

Primero, nos señala que para criar a este animal que hace promesas, era necesario hacer al hombre uniforme: un igual entre iguales, un ser ajustado a las reglas y en consecuencia, calculable. La “eticidad de la costumbre” —que es la manera en que Nietzsche llamará a la moralidad— es el proceso mediante el cual el hombre fue hecho “calculable”, digamos: si un individuo lleva a cabo la acción “x”, le sucederá “y”. Así se puede “calcular” la vida social e individual.

Autonomía y moral. Pero si pudiéramos recorrer todo ese proceso completo, encontraríamos al individuo que se ha liberado de esa moralidad de la costumbre: al individuo autónomo. Autonomía y moral se excluyen; el individuo autónomo tiene una verdadera voluntad propia; no sigue la voluntad de la moralidad vigente. Por eso, para Nietzsche, ese individuo es el hombre libre al que le es lícito hacer promesas y posee también la medida de su valor: sabe que su palabra tiene valor, pues sabe la razón por la cual ha dado su palabra y sabe que la mantendrá incluso frente a las adversidades. Es este conocimiento de su privilegio de la responsabilidad, de su poder sobre sí mismo y por lo mismo de su

libertad, lo que se ha grabado en él y se ha convertido en un instinto dominante, que no es otra cosa que su conciencia.

¿Qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que ese instinto dominante del hombre libre se llama “conciencia”? En ese individuo capaz de hacer promesas, la conciencia se ha internalizado a tal grado que se ha vuelto un instinto dominante. Esa es la conciencia en su configuración más elevada, ya que ella tiene una larga historia que ahora vamos a desenterrar. Este filósofo considera que para hacer al humano un individuo moral y lograr imprimir algo en un entendimiento capacitado para actuar en el instante, esto es: para lograr imprimir algo a pesar de esa capacidad de olvido nata, hubo que grabarlo con fuego; “sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”. En la historia del hombre o mejor dicho, en la prehistoria del hombre, su mnemotécnica fue terrible y siniestra. El ser humano hizo su memoria con sangre, martirios, sacrificios, mutilaciones y los más crueles rituales. Aquel instinto supo adivinar en el dolor el medio auxiliar de la mnemotécnica. Para que unas cuantas ideas se vuelvan imborrables y el sistema nervioso e intelectual quede como hipnotizado, se han empleado los medios más terribles, desde procedimientos ascéticos hasta los inimaginables castigos inventados por el género humano. Y fue con ayuda de esa memoria que se llegó a la posibilidad de ser morales, razonables y que se llegó al dominio de los afectos y de los instintos. Nietzsche considera que fue muy alto el precio que se tuvo que pagar para lograr ser morales y responsables. Nietzsche quiere demostrar cuánta sangre y horror hay en el fondo de las cosas que usualmente llamamos “buenas”.

La mala conciencia, la crueldad y la culpa. La “mala conciencia” de alguna manera es lo contrario al recuerdo de la promesa y la responsabilidad. Aunque no se origina en ella, viene de la culpa (*Schuld*), la cual originariamente no tiene nada que ver con la responsabilidad moral, sino con el “tener deudas” (*Schulden*). Se trata de un concepto moral que viene de uno económico o material. Nietzsche encuentra los ejes básicos para entender la evolución de la moral en la relación entre el acreedor y el deudor. El deudor, para infundir confianza en su palabra, empeña ante el acreedor algo que todavía posee, algo

sobre lo cual aún tiene poder: su cuerpo, su mujer (en los tiempos en que ella era propiedad absoluta del hombre), su libertad o su vida. De esta manera el acreedor podría causar dolor al cuerpo del deudor o incluso mutilarle como pago ante la promesa no cumplida. La deuda no pagada le daba al acreedor el derecho de descargar su poder sin escrúpulos sobre un impotente; el placer de hacer el mal por el placer de hacerlo, en otras palabras, el derecho a la crueldad.

Esto sorprende a Nietzsche, pues ¿en qué medida puede ser el sufrimiento de otro ser una compensación de deudas?, ¿por qué antiguamente al que no pagaba una deuda se le mutilaba la mano (en caso de haberla “empeñado”) o se le castigaba de esas maneras crueles e inútiles? Para Nietzsche, ésta es la prueba de que hacer sufrir produce al ser humano bienestar en sumo grado. Lo anterior no es una propuesta, cuidado, es una denuncia. Es una tesis muy fuerte, pero no está proponiéndola, más bien pretende describir la prehistoria del ser humano. Éste no era un sutil y pacífico animal: era cruel como hoy apenas podemos imaginar. Es una tesis que hoy puede incluso repugnar, dice Nietzsche: ¿podemos pensar que, en efecto, la crueldad es la más antigua alegría festiva de la humanidad, y que la necesidad de crueldad es una propiedad normal del hombre? En esta obra Nietzsche sostiene lo anterior; el hombre natural, el ser humano en su estado primitivo, era cruel por naturaleza. Para él, sin crueldad no había fiesta. Sólo que ahora —considera— nos parece vergonzosa esta alegría del animal, pues al hombre de hoy la vida misma se le ha vuelto insípida. Basta con recordar los circos romanos, en los que la gente se divertía viendo morir a otro ser humano o a un animal. Pero ¿qué decir de los circos actuales? Hoy mucha gente acude a espectáculos en los que está involucrado el sufrimiento y hasta la muerte de un animal y se divierte.

Pero a Nietzsche le interesa desenmascarar la más atroz crueldad de la humanidad, que no se ve y por lo mismo es muy peligrosa. No se detiene en aquellas formas que son evidentes, sino una forma de crueldad oculta que ha dañado a la humanidad por milenios y continúa haciéndolo: el cristianismo. Pero antes expliquemos la base de esta crítica: la crueldad como instinto básico no se extermina por ningún medio, ni con castigos ni con educación. Lo que sí ha sucedido es que ese instinto de hacer sufrir se puede sublimar y, en nuestra cultura, al

hacerlo, se ha disfrazado. Él parte de la idea de que en aquella época primitiva el dolor no causaba tanto daño como ahora, pues éste aumenta en proporción directa a la culturización de la persona y disminuye en la misma proporción en relación a la poca cultura de la misma. Si aceptamos lo anterior, tenemos que, dado que ahora el dolor causa más daño y dado que ese placer por el hacer sufrir no se ha acabado del todo, hemos de aceptar que esta crueldad se ha “espiritualizado”, se ha sublimado. Con esto va apareciendo de maneras más sutiles, presentándose sobre todo en lo imaginativo y en lo anímico.

Con base en lo anterior, ya no mutilamos a un semejante que nos debe algo o que consideramos o creemos que nos debe algo; ahora tenemos formas más sutiles de castrarlo, de aplastarlo o simplemente de hacerlo sufrir: la crueldad es ahora más refinada, pero sigue siendo crueldad. E incluso llega a ser más peligrosa si tomamos en cuenta que ya no puede ser señalada como “crueldad”, pues viene disfrazada de “justicia” en la mayoría de los casos, o viene disfrazada de “deber”, de “moral”. Como habíamos dicho, la relación entre el acreedor y el deudor explicará el origen de la moral. Hoy no reconocemos nuestra humana necesidad de hacer sufrir al otro porque tenemos un aliado que nos facilita esa función: la culpa.

El acreedor, el deudor; la fuerza y la debilidad. En la relación entre un deudor y su acreedor, que es la relación más antigua entre los hombres, se encuentra el *quid* de la humanidad: para Nietzsche es esto lo que distingue al ser humano del resto de los animales. Y ¿en qué consiste esta relación? En esa relación las personas se miden entre sí; es una relación que consiste en valorar y medir, en tasar poder con poder. Un individuo que no tiene el poder para obtener algo (por poner un ejemplo simple: no tiene el poder económico de adquirir su vivienda) lo consigue a través de otro que sí tiene ese poder (el acreedor, que le presta los recursos y con ello el poder para hacerlo). El desempoderado adquiere poder “prestado” del poderoso. En ese sentido el ser humano es “el animal tasador en sí”: el ser que da el valor, que otorga y define el valor de las cosas.

Esa misma relación del acreedor con su deudor es mantenida entre la comunidad y sus miembros: el individuo es deudor y la sociedad es acreedora. Al

vivir en la comunidad, el individuo disfruta de sus ventajas: protección, paz y confianza. Por ello, el individuo está en deuda con su comunidad y tiene la obligación de pagar esa deuda. La paga sacrificando un poco de su libertad para imponerse a sí mismo los límites necesarios para convivir en sociedad. En caso de no hacerlo, la comunidad hace pagar al damnificado que la ha quebrantado, le hace pagar el contrato no cumplido: “el delincuente —dice Nietzsche en este segundo tratado— es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor”. La cólera del acreedor perjudicado (en ese caso, de la comunidad) devuelve al criminal al estado salvaje y sin ley. En ese sentido, para Nietzsche, el criminal no debiera tener los mismos derechos que el resto de la sociedad, pues él mismo se ha comportado de modo ajeno a las leyes y, al hacerlo, se ha excluido del sistema.

Ahora bien, cuando el poder de una comunidad o de un individuo se acrecienta, deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo: puede hacerse “de la vista gorda”. En otras palabras, una comunidad fuerte y poderosa no requiere ser tan minuciosa en la impartición de justicia y puede perdonar más fácilmente. Podemos decir que para Nietzsche sólo el poderoso se da el lujo de perdonar; no hace un esfuerzo por perdonar, de hecho en ocasiones no se da cuenta siquiera de que perdona. Porque lo que para el débil es mortal, al fuerte no le daña; la gracia, el perdón, es el privilegio del más poderoso. Para este pensador, la moral de cualquier comunidad tiene su origen en este tipo de seres humanos privilegiados que albergan sentimientos y afectos activos, tales como la ambición de dominio y el ansia de posesión, y no en el resentimiento ni en el hombre reactivo que se define sólo frente al fuerte. El fuerte no se turba ante las ofensas, burlas o desacreditaciones que recibe: no le hacen daño. Pero de ordinario encontramos más bien lo contrario: ante la más pequeña dosis de ataque o de insinuación alguna, la reacción común es el enojo.

Es importante en este momento recordar que Nietzsche no separa a “los fuertes” de nacimiento de “los débiles” de nacimiento. Ese tipo de lecturas generarían racismo o fascismo ajenos a su pensamiento. Debemos de comprender que hay algo que genera individuos fuertes y algo que genera individuos débiles. Sacar a la luz esas condiciones es lo que puede ayudar a notar que en todo

ser humano puede anidar la fuerza y la actividad o bien la debilidad y la reactividad. Para Nietzsche, el hombre fuerte y activo se encuentra mucho más cerca de la justicia que el hombre reactivo y tan es así que el primero ni siquiera necesita tasar su objeto de manera falsa y parcial, como lo hace el reactivo. Por eso, este hombre agresivo y fuerte ha poseído una conciencia más buena, mientras que el hombre del resentimiento ha sido el poseedor de una “mala conciencia”. Es el hombre fuerte también el creador del derecho, el cual representa en la tierra la lucha contra los sentimientos reactivos realizada por poderes activos y agresivos.

El método genealógico. Todo lo anterior conduce a Nietzsche a la puesta en escena del método genealógico. Al deudor, como se había dicho, cuando no paga su deuda se le impone una pena. Pero —y esta es la clave del método genealógico— el *origen* y la *finalidad* de esa pena son dos cosas diferentes. Por muy bien que se conozca la utilidad y la finalidad actual de algo, nada se comprende de su génesis: la piedra angular del método genealógico y de todo saber histórico, es la siguiente: “la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* (totalmente) separados entre sí”.

Esto es así porque a través del tiempo, la finalidad y el sentido anteriores quedan borrados por las nuevas finalidades y sentidos que se apropian del fenómeno en cuestión. Por ello, cualquier cosa que ha llegado a realizarse es interpretada una y otra vez en dirección a nuevos propósitos. Y cuando algo se reinterpreta, se transforma y se adapta a una nueva utilidad. Por eso dice Nietzsche que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar.

Usualmente creemos que la pena ha sido inventada para castigar, cuando en realidad no es así. El castigo es sólo la finalidad y la utilidad actual de la pena, pero a lo largo de la historia su utilidad ha cambiado. La historia de cualquier fenómeno es siempre una ininterrumpida cadena de interpretaciones y reajustes nuevos. Y sus causas no tienen siquiera la necesidad de estar relacionadas entre sí de manera ordenada o “hegeliana”, esto es: no se trata de una “evolución”

histórica ordenada. Antes bien, gran parte de las veces estas interpretaciones se suceden y se relevan de un modo meramente casual. ¿Qué ocasiona esas constantes reinterpretaciones? La voluntad de poder. Ella se despliega en todo acontecer, cambiando el sentido, la finalidad y la utilidad del uso, institución, culto religioso, o cualquier fenómeno en general. De ahí que en cada interpretación nueva Nietzsche encuentre un síntoma de fuerza, aun si esta nueva interpretación consiste en la pérdida del sentido mismo. En otras palabras, la pérdida de un sentido anterior y la creación de uno nuevo son el verdadero progreso para Nietzsche. Y por supuesto: para que una voluntad de poder pueda crear una nueva interpretación y apoderarse con ello de un fenómeno, es necesario que sea más fuerte que la anterior.

En esta “metódica histórica”, como llama Nietzsche al método genealógico, el punto central es ya la voluntad de poder: la esencia de la vida es su voluntad de poder, que cuando es sana, es una voluntad activa, creadora de nuevas interpretaciones, espontánea, agresiva e invasora. Ella nos muestra que *pena* y *castigo* no son lo mismo. El procedimiento no es inventado para la pena al igual que la mano no fue inventada para agarrar. El método genealógico muestra que hay algo viejo y algo nuevo, hay algo duradero y algo fluido, primero la cosa y luego su uso, el procedimiento es viejo, su utilización para la pena es lo nuevo. En el caso de la pena y el castigo impuestos a un deudor, hacer sufrir es lo viejo y la utilización del sufrimiento como castigo, es lo nuevo.

Lo fluido, lo que cambia, es el sentido que se le ha dado a la pena. Esto es así porque el sentido no es unívoco: el sentido de algo siempre consiste en una síntesis de sentidos que suele cristalizarse en una especie de unidad difícil de disolver, de analizar, de definir. Y es que “sólo es definible aquello que no tiene historia”: lo histórico, en constante devenir, es indefinible. La genealogía es la herramienta para todo aquello que es histórico, nos remite a analizar momentos anteriores del fenómeno que tratamos de comprender, momentos en los cuales aquella “síntesis de sentidos” es más disoluble. En esta medida nos ayuda a comprender el fenómeno actual, la síntesis de sentido actual.

En el caso de la pena, dice Nietzsche, sus sentidos han sido varios. La pena ha sido impuesta a lo largo de la historia de la humanidad con muchas finalidades,

de las cuales este filósofo enumera varias y rescatamos al menos las siguientes: pena como neutralización de un peligro, como pago de una deuda, como aislamiento de una perturbación del equilibrio, como la prevención de la propagación de una perturbación, como inspiración de temor respecto a quienes determinan y ejecutan la pena, como especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor, o como fiesta, es decir, como violentación y burla de un enemigo finalmente abatido. Pero también —y esto es fundamental para la finalidad de Nietzsche— ha existido la pena como medio de hacer memoria. Ya sea para quien sufre la pena —la llamada “corrección”— o bien para el resto de la sociedad, que son testigos de la ejecución de la pena; así surgió la moral, con la capacidad de memorizar la pena que ciertas acciones conllevaban. Los efectos de la pena son, como ya se mencionó en el primer tratado, la intensificación de la inteligencia, el reforzamiento de la memoria y con ello el hacer más cautelosa a la gente. Aquel que ha sido castigado con una pena no desea volver a sufrirla, ni lo desean sus testigos: se torna inteligente y cauteloso para evitar caer en ello. En ese sentido la pena domestica al hombre, lo cual no quiere decir que lo haga mejor.

La mala conciencia. Existe en Nietzsche, como ya comentamos, la idea de una especie de “hombre natural”, el cual se guiaba por sus “inconscientemente infalibles instintos reguladores”, hasta que se vio reducido a pensar, a razonar, a calcular. Pero con ello se vio reducido a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse. Al mismo tiempo tuvo que aprender a manejar aquellos viejos instintos que no dejaban de reclamar sus exigencias. Siendo más difícil satisfacerlos, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y subterráneos. Pero el *quid* del asunto está en que todos los instintos que no se desahogan hacia fuera, se vuelvan hacia dentro, y como nunca desaparecen, han de desahogarse hacia adentro. A esto lo llamaré Nietzsche “la interiorización del hombre”, cuya culminación es la idea del “alma”. Ese proceso se da en la medida en que el desarrollo del hombre hacia afuera era reprimido para convivir en sociedad. Así creció su mundo interior, en la medida en que se sentía oprimido por la regularidad de las costumbres. En ese mundo interior aprendió a roerse a sí mismo, a maltratarse: el

hombre que había perdido su selva y su estado animal, se inventó una selva interior propia. Con ello creó para sí una cámara de suplicios, que no es otra cosa que la mala conciencia. De este modo, para Nietzsche, la separación del pasado animal da por resultado el sufrimiento del hombre por sí mismo. En este volverse del hombre contra sí mismo, aparece en la tierra la posibilidad de algo profundo y nuevo: el superhombre. Pues ahí se encuentra —como también quedó enunciado en el primer tratado— el origen de la evolución por medio de la inteligencia, el resentimiento y su superación.

Esa modificación fue violenta, como lo es una ruptura; fue un salto, no tuvo lugar de modo gradual ni voluntario. Se trata de un momento violento, y no del origen de la sociedad o el Estado por medio de “contratos sociales”; fue mera violentación, llevada a cabo por una horda cualquiera de rubios animales de presa: por la bestia rubia, por el fuerte. Pero esto no quiere decir que el fuerte sea el creador de la mala conciencia, sino que el fuerte, al reprimir al débil, provoca que éste, al verse reprimido, interiorice las fuerzas reprimidas, creando la mala conciencia: “No es en ellos (en los fuertes) en donde ha nacido la ‘mala conciencia’, pero esa fea planta no habría nacido sin ellos”. Es bajo presión de los martillazos de los fuertes, que nace la mala conciencia. Esto nos lleva a la comprensión de que el “estado” más antiguo no fue más que una horrible tiranía. La mala conciencia nace cuando un *quantum* de libertad es reprimido, volviéndose latente a la fuerza: “ese instinto de libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia.” Esto es, la represión, lo hemos dicho, no acaba con el instinto reprimido: tan sólo evita que surja. Pero ya que no se acaba, al reprimirlo tiene que brotar de alguna manera, y lo usual es que brote en una flexión hacia el individuo mismo. La fuerza reorientada hacia el interior del individuo, es la que trabaja creando ideales negativos. Es la voluntad de poder desahogándose contra el hombre mismo, contra su viejo yo, y no contra el resto de los otros hombres. Esta autoviolentación consiste pues en el placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura. En ese sentido la mala conciencia ha acabado por producir belleza y afirmación sorprendentes. En eso consiste el placer del que se autosacrifica, del no egoísta, y ese placer

pertenece a la crueldad: es la voluntad de maltratarse a sí mismo la que proporciona el valor de lo no egoísta. Lo anterior es sumamente grave, porque solemos creer que el valor de lo no egoísta radica en un suave y noble afán de ayudar al otro. Nietzsche pone el dedo en la llaga al hacer notar que el no egoísmo es de algún modo una renuncia a uno mismo, una renuncia a privilegiarse a uno mismo por encima de los demás. Y podríamos por supuesto cuestionar si todo tipo de altruismo surge de esa voluntad de autosacrificio. La respuesta la ha dado Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: hay una forma de dar a los demás que no se basa en dar un poco por compasión, sino en donarse plenamente por sobreabundancia. Pero eso no implica para Nietzsche una acción no egoísta: el que da por necesidad y sobreabundancia también es egoísta: da porque necesita dar.

La culpa en su más elevado grado. Ahora bien ¿qué ha entrado propiamente en el mundo con la mala conciencia? La clave para la respuesta la encuentra Nietzsche nuevamente en la relación acreedor-deudor, aplicada a los hombres modernos y sus antepasados. Las estirpes primitivas reconocían una obligación jurídica con respecto a las generaciones pasadas, particularmente con respecto a la generación fundadora de la estirpe. Se reconocían en deuda (*Schuld*), y esa deuda iba creciendo conforme pasaba el tiempo, de modo que de tiempo en tiempo era necesario una especie de rescate global, de gran sacrificio (el primogénito, o sangre humana). La conciencia de las deudas con el antepasado creció conforme creció el poder de la estirpe misma. Esta lógica llegó a su final cuando el antepasado acabó por transfigurarse en un dios. Ese sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante milenios, y ha llegado a su máximo en el dios cristiano, que es el dios máximo al que hasta ahora se ha llegado, por lo cual, con él, se presenta en su máximo también el sentimiento de culpa.

Podríamos pensar entonces que el movimiento inverso al cristianismo pudiera llevar a la decadencia de la conciencia de culpa, a la liberación de la culpa: que el ateísmo pudiera liberar a la humanidad del sentimiento de culpa, y así parece Nietzsche creerlo al final del párrafo 20, cuando dice que “el ateísmo y una especie de segunda inocencia (*Unschuld*) se hallan ligados entre sí.” Pero inmediatamente aclara, al principio del 21, que los conceptos morales no que-

dan necesariamente eliminados cuando desaparece su presupuesto, esto es, la fe en el “acreedor”, en Dios. ¿Por qué? Porque existe una “moralización de todos estos conceptos, como lo son los conceptos de “culpa” y “deber”. Estos conceptos han quedado replegados a la mala conciencia, de manera que hemos de enfrentarnos con la inextinguibilidad de la culpa, con la “pena eterna”, que se vuelve contra el deudor y, finalmente, contra el acreedor, con aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo tuvo que sacrificarse cuando la deuda fue tal que solamente Dios mismo pudo pagarla. Así, Dios se sacrifica, es más: sacrifica a su único hijo, y con ello le deja a la humanidad una deuda aún mayor. Con la mala conciencia que surge de la interiorización del instinto de hacer daño, el hombre ha quedado encarcelado y se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio. Una deuda eterna e impagable con Dios: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura.

A eso agreguemos que el hombre capta en Dios lo contrario de su instinto animal, adjudica a Dios toda antítesis de su propio instinto, y de ahí reinterpreta su instinto animal como una enemistad con Dios, como una rebelión ante “Él”, como una deuda con Dios. El siguiente paso es tensar la contradicción Dios-Demonio, de manera que todo lo que niega para sí y para la naturaleza, parece proyectarlo fuera de sí, “enajenarlo” diríamos hoy, y lo convierte en Dios, en “santidad”, en más allá. Ésta es la demencia de la voluntad en su crueldad, es la voluntad del hombre de encontrarse culpable, castigado, y sin posibilidad alguna de pagar su culpa, su deuda; es una voluntad de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, la cual tiene como finalidad el no dejarse salir del laberinto de “ideas fijas” que terminan por enloquecer a toda la humanidad: “—¡Oh demente y triste bestia hombre! —¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué bestialidad de la idea aparecen tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser bestia de acción!”

¿Hay opción? Pero ¿ocurre siempre así con todas las religiones? De ninguna manera: los griegos son muestra de ello. Para la religión griega, el hombre no era deudor del dios. Para los hombres la culpa no era del hombre ¡sino del Dios!

“¡Ay! —pensaba el griego— estos dioses nos enloquecen al poner en nuestro cuerpo deseos que nos llevan a la perdición.” Ese tipo de exclamaciones las encontramos constantemente en *La Ilíada* y *La Odisea*, que Nietzsche conocía bien. Así los dioses cargaban con la culpa, no los seres humanos. Y para los dioses, los actos humanos no eran producto del pecado o de la culpa, sino de la locura: “¡Qué locos son estos seres!”, piensa el dios al ver las acciones de los mortales. Pero una cosa es que el dios diga: estos hombres son insensatos, son unos locos, y otra muy diferente es que el dios diga: estos seres son culpables, pecadores, y por ello toda la humanidad por el sólo hecho de nacer, será culpable.

En toda esta historia nuestra, pregunta Nietzsche, ¿se alza un ideal, o se abate? Hemos contemplado con malos ojos las inclinaciones naturales, y ellas han terminado por hermanarse en la mala conciencia. Nuestros ideales han sido, pues, antinaturales. ¿Podría darse lo contrario ahora? Esto es, hermanar con la mala conciencia las inclinaciones no-naturales, las aspiraciones al más allá, lo contrario de los sentidos, de los instintos, de la naturaleza, del animal. Hermanar a la mala conciencia los ideales que hasta ahora han existido, y que han sido hostiles a la vida. Para ello sería necesario un hombre nuevo, un hombre de gran salud, fortalecido por guerras y victorias, conquistas y aventuras, a los que el peligro y el dolor se les hayan convertido en una necesidad, y sería necesario inclusive una sublime maldad: ese sería el hombre redentor, el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador. Ese hombre será lo que Nietzsche llamará *Übermensch*: el sobrehumano o el “superhombre”, como usualmente se traduce. Ese hombre futuro no es en sí una persona, sino todo aquel ser humano que sea capaz de liberar a la humanidad del ideal existente hasta ahora. Por necesidad, el superhombre nacerá de la gran náusea del nihilismo, de la comprensión de que los valores existentes ya no dan vida alguna, sino que enferman la vida.

Los ideales ascéticos (Tratado tercero). Quizá sea éste el más polémico tratado de toda la obra. ¿Qué significan los ideales ascéticos? Ahora las máscaras nietzscheanas serán Wagner, Schopenhauer y otros. Pero casi de inmediato llega a sospecharse la respuesta: un ideal ascético no significa nada, pues no significa

una sola cosa. Puede tener múltiples significados; no es lo mismo el ideal ascético en un hombre vulgar que en uno sensible o refinado, ni significa lo mismo para un filósofo que para otro. Así, considerará que en un filósofo como Schopenhauer el ideal ascético habla del deseo de escapar de sus enemigos, entre los que se encontraban la sexualidad y la mujer. Pero en otro tipo de filósofo —quizá piensa en él mismo— el ideal ascético puede significar un instinto para percibir las condiciones favorables de una espiritualidad elevada, el reconocimiento de que desde el silencio y la soledad puede gestar su obra. Por lo general esto no ha sido así; los ideales ascéticos han escondido detrás del filósofo la irritación y el rencor contra la sexualidad. El ser enemigo de la sexualidad y la predilección por el ideal ascético no son conductas propias de Schopenhauer, sino del filósofo en general. Ambas son cosas del tipo del filósofo.

Nietzsche parte de que todo animal, incluso el animal filósofo, tiende por instinto a conseguir las mejores condiciones para descargar su fuerza, la cual alcanza su máximo en el ejercicio de la voluntad de poder. Todo animal, también por instinto, siente horror ante los impedimentos que se le interpongan en el camino hacia el poder. Estos instintos, que están por encima de toda razón, efectivamente conducen hacia algo, pero ese algo no es la felicidad, sino *la voluntad de poder, la cual por cierto las más de las veces lleva también a la infelicidad*. Resulta sorprendente que Nietzsche afirme lo anterior: porque si todo es voluntad de poder y ella las más de las veces conduce a la infelicidad, ¿no habría que intentarse escabullir, escapar a la voluntad de poder para escapar al dolor y la infelicidad? ¿No sería ese precisamente el camino budista? Esto es: ¿no acaso el filósofo que es asceta por percibir que ello le ayuda a crear las condiciones de poder para su obra, podría compararse con un asceta budista consciente? Porque el filósofo otorga valor al ideal ascético desde sí mismo: las tres virtudes del ideal ascético —pobreza, humildad y castidad— no son para el filósofo “virtudes”, sino son “las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad”. En él no ha habido autorrepresión por creer que algo —el instinto— sea malo, ni ha habido represión impuesta desde fuera, sino que su “espiritualidad dominante” pone freno a su sensualidad, porque aquella espiritualidad era un “instinto dominante” que imponía sus exigencias

a todos los demás instintos. Así, el ascetismo de hombre fuerte, no es cosa de virtudes: su castidad es abstención voluntaria, y no odio contra los sentidos ni escrúpulos mal entendidos. Podríamos decir que se trata más que nada de una sensualidad transfigurada, y no de una sensualidad eliminada ni reprimida. Así, tenemos que “un cierto ascetismo”, cierta renuncia, se cuentan entre las condiciones más favorables para una espiritualidad elevada.

El asceta y el filósofo tienen por lo mismo un vínculo estrecho: la filosofía nace apoyándose en el ideal ascético. El filósofo, en sus orígenes, no tenía conciencia de sí mismo, no tenía el valor de afirmarse en sí mismo, y se ocultaba tras los ropajes del asceta. El hombre moderno está orgulloso de la filosofía, pero todas las cosas buenas de hoy en día eran la vergüenza de antaño, todo lo que hoy se presenta como poder y capacidad, es pura *hybris*: orgullo sacrílego. Nuestra actitud con la naturaleza, el uso y la invención tan irreflexivos de la tecnología, nuestra violenta actitud respecto a nosotros mismos, en la cual preferimos la enfermedad a la salud: todo esto es pura *hybris*: “Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original.” El hombre que antaño se avergonzaba de la mansedumbre y se enorgullecía de su dureza, hoy se avergüenza de su dureza, de manera que hoy nos enorgullecemos del “derecho”, que antaño era una prohibición, y que apareció como violencia, a la que sólo con vergüenza se sometió el hombre, con vergüenza de sí mismo, y todo paso dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales.

El sacerdote, el filósofo y la transvaloración de los valores. Nietzsche denuncia una transvaloración de los valores, denuncia que vivimos de acuerdo con aquella primera transvaloración de los valores anteriores, y que es preciso devolverle a la tierra su meta, volver a los valores propios del sentido de la tierra, como los llama en su *Zarathustra*. Pero esto implica algo muy importante: no todo es invención de valores, la tierra tiene un sentido, mismo que ha sido transvalorado y es necesaria una nueva transvaloración que vuelva a dar a las cosas sus valores originarios. La transvaloración de todos los valores propuesta por Nietzsche no implica sólo romper con los dioses para devolverle al ser

humano la patente de su creación, sino que implica también el reconocimiento de una ontología básica, en la cual la tierra tiene un sentido originario: el instinto y la misma naturaleza tienen un sentido que es preciso restaurar.

Originalmente el filósofo encontraba que todos los juicios de valor estaban en contra suya, pues él pensaba diferente que el resto de la humanidad. Por ello tuvo que darle un sentido a su existir por medio de la crueldad consigo mismo, esto es, del ascetismo. Así se hizo temible y, por lo mismo, respetable, y de ese modo, gracias al disfraz ascético, fue posible que surgiera la filosofía. Nietzsche se preguntará si acaso se ha modificado realmente esto, y la respuesta es negativa: la filosofía sigue promoviendo el ascetismo bajo diferentes disfraces, pero en el fondo se trata del mismo ideal ascético del sacerdote. Con ello filosofía y religión han creado un mundo sustentado en ideas ascéticas, y de ahí que leída desde una lejana constelación, “la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el astro auténticamente ascético”. Nietzsche considera que el ser humano es una criatura descontenta, presuntuosa y repugnante, incapaz de liberarse de un profundo hastío. Y por eso es que se causa a sí misma todo el daño que puede, por el placer de causar daño: “probablemente su único placer.”

El sacerdote ascético se encuentra detrás de cada filósofo y aparece en la tierra con regularidad y de manera universal: en toda raza, en toda época. Esto tiene que ser por alguna razón, tiene que ser por necesidad que esta especie hostil a la vida vuelve una y otra vez. Tiene que ser un interés de la vida misma el que exista esta contradicción, ya que se trata de una contradicción en la que se emplea la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza, en la cual se va contra lo fisiológico, contra la alegría, la belleza, y se busca bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la negación de sí. Esto es paradójico: se trata de una escisión que se quiere escindida, que se goza en ese sufrimiento, y que triunfa en la medida en que disminuye su vitalidad fisiológica.

Cuando esa voluntad de contradicción y de antinaturalidad fue llevada a filosofar, encontró el error precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional: rebajó la corporalidad a mera ilusión, y manifestó la contradicción de “la vida contra la vida”. Resulta

evidente que ese sinsentido respondió a una interpretación de algo cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendida. Quizá Nietzsche se refiera acá a Platón, particularmente a las consecuencias dualistas de diálogos como el *Fedón*. El ideal ascético de ese diálogo y del cristianismo ha podido dominar al hombre porque éste es un ser enfermizo, en ese dominio se expresa su lucha contra la muerte, contra el hastío y el cansancio de la vida, contra el deseo del “final”. Pero justo ese deseo lo ata a la vida y con este poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo “el rebaño de los males construidos, destemplados, frustrados, lisiados, pacientes-de-si de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor”. Ese sacerdote ascético pertenece a las potencias afirmadoras de la vida, porque incluso del “no” que el hombre dice a la vida, brotan afirmaciones de ésta: el hombre se hiere, pero justo esa herida le constriñe a vivir.

La constitución “normal” del hombre es enfermiza, de ahí que se debiera honrar a los pocos sanos, a los pocos fuertes, cosa que no se hace, porque el peligro mayor para los fuertes no son los fuertes, sino los débiles. No debemos desear que disminuya el temor al hombre, ya que esto mantiene en pie el tipo de hombre fuerte. Lo que hay que temer, lo que hay que querer que disminuya, es la náusea y la compasión frente al hombre, ya que ambas lo conducen a la voluntad de la nada, al nihilismo. Debemos temer no a los malvados, sino a los enfermos, ya que viven en los terrenos del autodesprecio, en el cual sólo existe venganza, rencor y odio al victorioso, y todo esto encubierto por palabras “dulces”. Para Nietzsche, esa “silenciosa y casi invisible lucha” de los enfermos contra los sanos se da en todas partes: en cada familia, en cada corporación, en cada comunidad, los hombres del resentimiento encuentran pretextos para su venganza. Y la logran cuando introducen en la conciencia de los afortunados su propia miseria, haciendo que el hombre se avergüence de ser feliz. Es por eso que los sanos deben de separarse de los enfermos: el papel de los sanos no es el de curar a los enfermos, ya que nunca lo superior debe degradarse a ser un instrumento de lo inferior: el *pathos* de la distancia debe mantener separadas las tareas de ambos, el sano debe pedir aire puro, lejos del manicomio de los enfermos. Y por eso, busca buena compañía: un aristocrático, nosotros, o la

soledad, pero nunca el contacto con los débiles que introducen en la humanidad la gran náusea y la gran compasión.

Debemos mantener en mente que cuando Nietzsche habla de lisiados o enfermos, habla de lisiados del espíritu, de enfermos del espíritu. Sería absurdo interpretarlo de otra manera. Como se verá enseguida, lo que hace con estas referencias a los enfermos y débiles, es “afilarse” las armas que empleará contra el judeocristianismo. Pues ya que los sanos no deben ser los médicos de los enfermos, es necesario que los médicos de éstos se encuentren entre ellos mismos: ése es el sentido del sacerdote ascético. Él defiende a su rebaño de enfermos contra los sanos, y los defiende contra sí mismos, contra su propio resentimiento. El sacerdote modifica la dirección del resentimiento; el que sufre busca la causa de su dolor, pero el sacerdote no quiere impedir que se siga recibiendo el daño, sino que adormece el dolor con una emoción más violenta. El que sufre busca la causa de su dolor, pues alguien tiene que ser culpable. El que sufre goza en la búsqueda de las causas y culpas y el sacerdote accede, encuentra al culpable: “tú eres culpable de ti”, le dice a la oveja sufriente. Así da una dirección al dolor, una dirección al resentimiento. Eso es lo que el instinto curativo de la vida ha intentado mediante el sacerdote ascético, y para ello se ha servido de los conceptos de “culpa”, “pecado”, “pecaminosidad”, “corrupción”, “condenación”. De ese modo, se emplearon los peores instintos de estos enfermos para lograr la autovigilancia de los mismos y su destrucción. La “Iglesia” es la aglomeración y organización de los enfermos y el sacerdote es el médico que no atiende a las causas, sino sólo al sufrimiento mismo y a los consuelos. Pero ese dolor es combatido por medios que deprimen a su más bajo nivel el sentimiento vital: no amar, no odiar, no vengarse, no enriquecerse, no trabajar, al contrario, embutecerse, huir del sexo y de los deseos.

La negación de sí es como una hipnosis que hace vivir la vida como en un letargo invernal. Otro medio empleado por el sacerdote ascético para controlar es la actividad maquinales, el trabajo que aparta el interés del sufrimiento por medio de la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva al modo de vida establecido para siempre: el no tener tiempo “cura” al enfermo de su depresión. Otra forma de “cura” es lograr percibir “una pequeña alegría”, accesible y

regular, y la prescribe el sacerdote al ordenar “amor al prójimo”: hacer beneficios, regalos, ayudar. Todo esto conduce a la cimentación para formar una comunidad, lo cual el sacerdote también aprovecha: forma un rebaño, que es un paso en la lucha contra la depresión. Todos los enfermizos ante el sentimiento de su propia debilidad, tienden por instinto a agruparse, mientras que los fuertes tienden por necesidad natural a disociarse.

La idea de pecado. La mala conciencia en manos del sacerdote cobra nueva forma: la del pecado, pues ésta es la interpretación que el sacerdote hace de la mala conciencia. El pecado es para Nietzsche el “acontecimiento” más grande en la historia de la humanidad. En el pecado tenemos la estrategia más peligrosa y nefasta de la interpretación religiosa:

El hombre sufre por la represión de los instintos vitales, igual que sufre un animal encerrado en una jaula. Al buscar la causa de su sufrimiento, pide consejo a su mago, el sacerdote ascético. La primera indicación es que ha de buscar la causa de su dolor dentro de sí, en una culpa, en su pasado. Su sufrimiento es un estado de pena: el enfermo se ha convertido en el pecador. Ése es el aspecto del nuevo enfermo, del cual no nos hemos liberado durante algunos milenios: el pecador. La mala conciencia, esa bestia horrible es aquí un querer malentender el sufrimiento como sentimiento de culpa, de castigo. Y de hecho, este procedimiento supera de raíz la vieja depresión: la vida se volvió interesante, despierta, pero despierta hasta el insomnio, ardiente, pero ardiente hasta la carbonización.

Todo esto mejoró al hombre si por ello entendemos domesticar, debilitar, refinar, reblandecer, castrar. Pero esto es enfermarlo más aún: el éxito de este procedimiento culmina en un sistema nervioso destrozado, tanto en el individuo como en las masas. Una sociedad neurótica que niega sus instintos más básicos y los etiqueta como “pecado” o “prohibido”, no puede ser feliz. Esto es sólo una ojeada a lo que el ideal ascético ha logrado, pero lo que en verdad interesa a este pensador es lo que significa, lo que hay detrás de él y sobre todo lo que significa el poder de ese ideal. ¿Por qué se la ha cedido terreno en esa medida?, ¿por qué no se la ha opuesto más bien resistencia?, ¿quién o qué puede ser el antagonista de este compacto sistema?

Los *hassassin* y los espíritus libres. A partir del párrafo 24, Nietzsche analizará si acaso en la filosofía se ha encontrado ese antagonista. Pero el ideal del filósofo, dice, es ese mismo viejo ideal ascético: el filósofo es el más espiritualizado engendro del ideal ascético. Los filósofos “se hallan muy lejos de ser espíritus libres: pues creen todavía en la verdad”. Inmediatamente después de estas palabras, Nietzsche vuelve a hacer referencia a la bestia rubia, personificada ahora en una antigua secta musulmana. Durante las guerras de los cruzados, los cristianos tropezaron en Oriente con la Orden de los asesinos, con aquella Orden de espíritus libres, recibieron también una indicación acerca de su secreto: “Nada es verdadero, todo está permitido”. Esta frase, dice Nietzsche, tiene laberínticas consecuencias. Pero nos preguntamos: ¿Fue Nietzsche consciente de todas las laberínticas posibilidades de esta frase? La Orden de los asesinos a la que Nietzsche aquí se refiere, es la del llamado “Viejo de la Montaña”, musulmán sectario del siglo XI, cuyos seguidores eran fanáticos embriagados por hachís y se dedicaban a sanguinarias venganzas políticas. De ellos viene la palabra *hassassin*; “bebedor de hachís”, de la cual viene nuestra palabra “asesino”. Y estos musulmanes, cuya fama dio nombre a la actividad de matar, estos padrinos del asesinato, nos dice Nietzsche, son los espíritus libres por excelencia.

¿Cómo entender en este contexto, que es el mismo que el de la bestia rubia, la actividad filosófica de Nietzsche? Éste y otros muchos lugares de *La genealogía de la moral*, chocan con la imagen del filósofo tal y como la encontramos en el “Sócrates músico” de *El nacimiento de la tragedia*, o como aparece en ese “buscador de verdades” del escrito “Pasión por la verdad”, o del Zarathustra filósofo de la autenticidad, o como lo encontramos en la misma época de la genealogía en la obra epistolar de Nietzsche. Especialmente, hay una carta fechada entre diciembre de 1882 y enero de 1883, dirigida a Paul Ree en la que Nietzsche trata de explicar cómo ve lo sucedido con Lou Salomé. En resumen, en esta carta, Nietzsche habla de su decepción ante una persona que él había considerado tener “una moralidad de la más alta especie”, cuando en realidad se trata de “un ser sin ideales, sin objetivos, sin deberes”. La decepción comienza a raíz de una confesión de la misma Lou, como puede verse en una carta escrita a Paul Ree entre diciembre de 1882 y enero de 1883, en donde dice: “Ella me dijo a mí

mismo que (ella) no tenía moral, y yo que había creído que, al igual que yo, tenía una moral más rigurosa que la de cualquier otra persona”.

Podemos aducir que se trata de una carta y no de una obra escrita para su publicación. Sin embargo, son dos las razones por las que creo que es completamente válido tomar ésta —y otras— cartas de Nietzsche como escritos propiamente filosóficos. En primer lugar, Nietzsche tenía plena conciencia de su destino: no dudaba acerca de la futura aceptación de su obra, de su fama *a posteriori*, ni de su importancia filosófica, como se deja ver en *Ecce homo*. Podemos pensar pues, que Nietzsche cuidaba lo que escribía en sus cartas, ya que debió tener claro que se trataba de su obra epistolar. Otra razón es el hecho de que con Paul Ree llevaba una amistad profundamente filosófica: hablaban de filosofía, discutían al respecto y una de las muestras de esta amistad es el libro de Ree dedicado a Nietzsche: las cartas a Ree, más que cualesquiera otras, deben ser consideradas como cartas filosóficas. La pregunta ahora es ¿cómo conciliar la idea de esos asesinos, espíritus libres por excelencia y la idea de Nietzsche mismo, poseedor de “la más elevada moral”, como él mismo dice, de “una moral más rigurosa que la de ninguna persona”?

Una lectura superficial pareciera decir “Nada es verdadero, todo está permitido, por lo mismo, hagamos lo que se nos dé la gana: asesinemos, violemos, destrocemos como si al hacerlo hiciéramos una travesura estudiantil”. La otra pareciera decir: “Nada es verdadero, todo está permitido, y por lo mismo inventemos al hombre más elevado, inventemos un ideal: ¿qué otra cosa es el superhombre?” Nada es verdadero, todo está permitido, y por eso mismo inventemos nuevos valores, seamos éticos y libres, esto es, seamos los creadores de nuestra propia ética, y comprometámonos con nosotros mismos. Nietzsche, al igual que Spinoza, a quien tanto admiró, ante el sinsentido de la vida propone la creación de un sentido. La transvaloración de todos los valores es justamente eso: una transvaloración, y no una ausencia de valores ni una anarquía. En esto Spinoza y Nietzsche son dos filósofos afines, cosa que Nietzsche sabía al escribir una carta a Overbeck: “—¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! —¡Tengo un precursor, y qué precursor! Yo casi no conocía a Spinoza: el que ahora sintiese necesidad de conocerlo ha sido una ‘acción instintiva’”.

Spinoza, en efecto, es precursor de Nietzsche al menos en dos importantes cuestiones: para Spinoza el ser es inocente, no es en sí ni bueno ni malo, lo bueno y lo malo son meros inventos del hombre, no existen en sí. Como ya lo hemos visto, para Spinoza el mundo no tiene un fin preestablecido, por eso propone la creación de un ideal del hombre: ya que el bien y el mal son un invento del hombre, ya que lo que llamamos “bueno” o “malo” no denota más que aquello que nos ayuda o entorpece en el logro de fines personales, lo que sí se puede hacer es formar una idea del hombre que sea ejemplar de la naturaleza humana. Esto es, el sentido de la vida es un invento humano, adueñémonos de esta posibilidad y démosle un sentido a la vida, a nuestra vida: ésta es la vía indicada para entender la inocencia del devenir en la filosofía de Nietzsche.

Sin embargo, las alusiones constantes a la bestia rubia y la incitación a la violencia innegable en *La genealogía de la moral*, han permitido otro tipo de supuestas formas de entender a Nietzsche, entre las cuales se encuentra la tristemente célebre simpatía nazi por este filósofo. ¿Qué es lo que permite este tipo de lectura en la cual la violencia y la destrucción son expresión del “espíritu libre”? ¿Hay algo que facilita y permite este tipo de lecturas o más bien hay algo que falta en su filosofía, algo que brilla por su ausencia, y es eso que Kant concreta en la búsqueda por el fundamento del imperativo categórico: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad”? El respeto al otro: el saber de los límites del otro que al mismo tiempo cercan sus derechos. Para Kant las personas, a diferencia de las cosas, no pueden ser usadas como medios, ya que se trata de fines objetivos, su existencia es en sí misma un fin: “y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto”.

En *La genealogía de la moral* encontramos una profunda y valiosísima psicología de la fortaleza y la debilidad humana, pero en el plano de la ética faltan los principios limitativos para la acción humana. ¿Lo anterior la hace una obra menor o “peligrosa”? Peligrosa ciertamente. Menor, en ningún aspecto. Esta obra tiene que ser leída con una guía clara para poder acotar sus logros y sus

carencias. Hay errores lúcidos y, sin lugar a dudas, Nietzsche comete varios en esta obra. Pero saber leerla, poder extraer de ella las enseñanzas psicológicas fundamentales, resulta sumamente valioso. Quizá por ser la obra de Nietzsche que más fácilmente puede mal interpretarse, sería prudente desaconsejar su lectura en la enseñanza preparatoria. Muchos jóvenes no han adquirido a esa edad la madurez necesaria para interpretar una metáfora y suelen caer en la literalidad. De hecho, hay adultos que jamás desarrollan esa facultad. Pero de ninguna manera se puede dejar de lado esta lectura en un curso universitario: su enseñanza sobre la fuerza y la debilidad de los individuos, su denuncia sobre la crueldad y sus diferentes mascaradas, entre las que se encuentra el judeocristianismo, es fundamental para comprender la civilización occidental, la cual lleva en la médula los valores órfico-platónico-judeocristianos, más allá y con toda independencia de cualquier posible ateísmo.

Heidegger

*Hay dos modos de conciencia:
una es luz, y otra, paciencia.
Una estiba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿cuál es mejor?
¿Conciencia del visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando en la arena
muertos, los peces del mar?*

Antonio Machado¹

¿Ética en Heidegger?² En la misma medida en que en Nietzsche todos los caminos conducen a la ética, en Heidegger pareciera que todos los caminos conducen a la ética. Sin embargo, Heidegger nunca escribió sobre ética y consideró imposible hacerlo sin antes aclarar la cuestión metafísica fundamental: la cuestión del ser. Se han hecho interpretaciones con sesgos éticos de la que ha sido considerada por muchos como su obra principal, *Ser y tiempo*; pero éste no es un texto de esa índole y por lo mismo en este apartado no entraremos en la

¹ Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, xxxv.

² Este apartado es la reelaboración del capítulo final de mi libro *Aletheia: la verdad originaria* (Cf. Bibliografía). Si bien hay cambios en cuanto a la redacción e incorporo nuevas ideas, la base de este apartado se encuentra en dicha obra.

fenomenología de la existencia ahí expuesta.³ Lo anterior no quiere decir que en *Ser y tiempo* no existan implicaciones éticas fundamentales: las hay, pero del pensamiento de Heidegger lo más interesante para el ámbito ético son sus reflexiones en torno a la técnica y su estructura, pues son las que abren la filosofía al ámbito que hoy llamaríamos la bioética o incluso la ética ecologista radical.

Heidegger y la reflexión sobre la técnica. Las reflexiones heideggerianas en torno a este tema implican cuestiones que resultan tan vigentes ahora como cuando este filósofo las propuso en una conferencia pronunciada en Friburgo hacia 1938. Ahí, Heidegger hizo una reflexión, ahora famosa, acerca de la época que le había tocado vivir, a la cual llamó “la época de la imagen del mundo”. Su análisis, como veremos, cobra validez aún más en la época contemporánea y tiene implicaciones éticas fundamentales cuando se contrasta con su concepción de la técnica moderna, que analizaremos en su escrito “La pregunta por la técnica”. He de aclarar que dicho escrito se fundamenta, como Heidegger mismo lo consideró, en su obra anterior, particularmente en *Ser y tiempo*. Sin embargo, como he señalado, ya que la idea es presentar las consecuencias éticas de este pensamiento, no ahondaremos en la metafísica heideggeriana, sino que nos abocaremos a exponer únicamente los aspectos que nos conduzcan a ese pensamiento ético en torno a la cuestión de la técnica moderna, pues ellos abren las puertas del núcleo más duro de la filosofía a la bioética contemporánea.

Para Heidegger, la época contemporánea se caracteriza por ciertos fenómenos esenciales: la ciencia, la técnica mecanizada, el arte comprendido como un fenómeno estético, la interpretación del obrar humano como cultura, y la secularización del mundo que Heidegger llamará la desdivinización del mundo o la huida de los dioses (*die Entgötterung*). Cada uno de estos temas abarcaría libros enteros, pero este pensador considera que si comprendemos el fundamento de alguno de ellos, podemos comprender la era moderna.

En la mencionada conferencia, Heidegger analiza la ciencia y la técnica en la actualidad. La ciencia, nos dice, es una investigación que tiene como finalidad

³ Ese trabajo lo llevé a cabo en la obra recientemente mencionada.

anticiparse a los fenómenos y predecirlos, para lograr controlar el mundo. Para ello, ha sido necesaria una ciencia capaz de medir, contar y calcular; una ciencia que nos otorgue certeza y exactitud sobre aquello que pretendemos conocer. El rigor de estas ciencias consiste, por lo mismo, en la exactitud, la cual poco conviene e interesa a la filosofía. Ésta es una ciencia del espíritu que, como toda ciencia que estudia lo vivo, no es ni debería pretender ser exacta: ni puede lograrlo ni lo requiere.

La época de la imagen del mundo. Hemos llegado a esto, según Heidegger, porque el mundo contemporáneo ha perdido el sentido. El avance tecnológico, con su mira a ejercer control, ha caído en una constante pendiente en la cual ha dejado en el olvido las cuestiones más importantes de la vida, como es la pregunta por el sentido de todo cuanto es y en particular por el sentido de la vida humana. En ese olvido, hemos terminado por relacionarnos con todo como algo que está ahí para ser explotado y consumido por nosotros. Ese proceso nos ha conducido a actuar como si todo lo que nos importara, todo aquello con lo cual nos relacionamos, fuera una mera imagen. Es “la época de la imagen del mundo”: creemos estar al tanto de algo por la imagen que proyecta.

Es por lo anterior que en el mundo actual se busca y se encuentra el ser del ente en la mera representación del ente: un ente “es” en la medida en que puede ser representado, en la medida en que se logra una imagen de él. Por eso, una persona o una cosa es aquello que yo me represento: es como si fuera esa imagen y no hubiera nada más. La esencia de la edad moderna se caracteriza por el hecho de que todo se resume a una mera imagen. Para la percepción moderna, este fenómeno se entiende mejor bajo la palabra “representación”: vivimos en una era en la que el ente es un objeto de representación. El hombre es un sujeto que conoce y la verdad es la certeza de esta relación. Esa objetivación del mundo y la consecuente subjetivización del hombre, distinguen a la época de la imagen del mundo, y tienen como mira el conocer que apresa, que es capaz de disponer de las cosas y explotar el entorno para asegurar su almacenamiento y su consumo.

En *La mirada de Orfeo*, Alberto Constante explica de manera clara este fenómeno: el acto de representar, como ha sido descrito, no implica percibir en

realidad lo que está presente, es más bien “una especie de seguro mental que aspira a ser un seguro total”. Es objetivar para domar y dominar el mundo. Y por supuesto; quien pretende domar y dominar no puede aceptar la inexactitud de las ciencias históricas más que como un defecto, y no puede ver en esa inexactitud un modo de satisfacer una exigencia. Esto es, la inexactitud de las ciencias históricas, de las así llamadas “humanidades”, es la respuesta a la exigencia que impone su objeto de estudio. Todo lo que es histórico está en permanente cambio, y por lo mismo la exactitud resulta no sólo imposible, sino inadecuada. Lamentablemente, en lugar de comprenderse lo anterior, la filosofía, entre otros saberes, ha pasado a un segundo plano, ha perdido importancia y ello ha conducido a una pérdida en el sentido de la vida.

A esto se agrega un dato más: para lograr esa exactitud que facilita el empoderamiento sobre el mundo, el saber ha tenido la necesidad de especializarse y subdividirse. Esto ha propiciado que el saber haya tomado la forma de una “empresa”: la ciencia hoy tiene el carácter de empresa. Este carácter de empresa ha acuñado otro tipo de hombres: ha desaparecido el sabio, quien ha sido sustituido por el investigador que trabaja en algún “proyecto de investigación”. Son pues estos proyectos los que dan el carácter de rigor al saber y en ellos el investigador se ve empujado más y más a la esfera del técnico *polymethie kakotechnien*, diría Heráclito: mucha ciencia de mala arte, mucha erudición sin el arte del pensamiento. Esto conduce inevitablemente a que el carácter efectivo de unidad y la realidad de una universidad, termine por residir no en un poder espiritual sino en el poder de la funcionalidad y la eficiencia, requerimientos propios de mundo de la técnica. Basta con escuchar los constantes llamados a lograr “eficacia” y “productividad” para que las palabras de Heidegger nos resulten familiares, cercanas. Basta con voltear a nuestro alrededor para confirmar que un investigador es tal no por el hecho de estar entregado a sus investigaciones, ni por el hecho de vivir meditando sobre ellas, sino por el hecho de pertenecer o no a un proyecto de investigación, por el hecho de poder demostrar de modo funcional y pragmático sus pensamientos, sus avances, su “obra”. Porque el investigador, como todo lo demás, ha de medirse también; poco importa si es un ser sabio o no lo es. Estos requerimientos, que ahora se

imponen a todo saber, son los propios de la técnica y de la ciencia tecnificada. Por eso Heidegger considera que si queremos comprender el mundo en que vivimos hemos de acercarnos a una comprensión más clara de lo que es la técnica, ya que sus requerimientos y estructura han invadido todo nuestro mundo.

Aclaro previamente que no existe en este pensamiento la intención moralista de “satanizar” la técnica ni de negarla. De hecho, Heidegger insistió en que nos encontramos encadenados a la técnica independientemente de que tengamos ante ella una actitud de aceptación o rechazo, porque la técnica es algo más que el mundo tecnificado: es toda una estructura de pensamiento de la cual el mundo tecnificado es tan sólo una consecuencia. Dicho en otras palabras, la técnica moderna, la que conocemos y con la que vivimos diariamente, la luz eléctrica, las computadoras, los medios de transporte, los medios de alimentación masiva y demás aspectos cotidianos, son la punta del *iceberg* de toda una estructura que implica una cierta cosmovisión de la cual no somos conscientes. Lo que llamamos “técnica moderna” es el resultado, la consecuencia de una estructura de pensamiento que domina el mundo y que no podemos ver de modo claro si no analizamos a fondo, desde la filosofía, lo que realmente es la técnica.

La técnica suele definirse como un medio para algo, un instrumento para algo. Pero, precisamente, no se trata de dar una definición instrumental que sea meramente correcta, sino de penetrar en la esencia de la técnica. No sirve negar una definición que evidentemente es correcta, sino buscar lo verdadero por medio de lo correcto y llegar a la verdad de la técnica, mostrar su esencia. La técnica muestra algo que no se produce de modo creativo, algo fabricado. A diferencia de la técnica antigua, como lo era la *techné* griega, la técnica moderna utiliza las ciencias exactas y no pertenece como aquella al ámbito de la *póiesis*, esto es, de la creatividad. La técnica actual ha terminado de hecho por ser una especie de provocación que impone a la naturaleza la exigencia de suministrar todo lo necesario: atrae del planeta su energía de muy diversas formas para que ésta pueda ser extraída y almacenada.

La técnica moderna y su estructura. Heidegger considera que antes de la llegada de la técnica moderna, los molinos de viento, por ejemplo, descansaban

esperando el soplar del viento. La energía no era forzada a salir, ni era almacenada, sino que dependía de las propias fuerzas de la naturaleza. Asimismo, antes de la llegada de la técnica moderna, cultivar un campo significaba abrigarlo, cuidarlo, entregar la semilla a las fuerzas de la tierra y proteger esa labor. No se trataba de obligar a la naturaleza a dar más de lo que podía, de explotarla para que diera incluso más de lo necesario para almacenar sus riquezas. En resumen, se trabajaba la tierra y se vivía contando con las fuerzas de la misma naturaleza, pero no se le explotaba. De modo contrastante, la técnica moderna tiene el carácter de obligar a la naturaleza a dar más de sí: emplaza, provoca al planeta a que la energía oculta en él salga a luz para ser luego transformada y, lo más fundamental, para ser almacenada. Hoy sabemos que uno de los resultados más catastróficos de todo ese proceso, por mencionar un ejemplo, es el calentamiento global, del cual Heidegger podría ser una especie de profeta sin siquiera saberlo.

¿Para qué almacenamos? La respuesta es obvia: necesitamos tener “reservas en existencia” que estén listas en el momento de ser solicitadas para consumirlas. El ser humano está llamado a extraer energías naturales porque es humano hacerlo; hay una especie de llamado, una interpelación hacia el humano que le provoca a solicitar esas meras existencias en reserva: a esto Heidegger lo ha llamado lo *Ge-stell*. Lo *Ge-stell* es la estructura en la que vivimos, en la cual nos relacionamos con nuestro entorno, solicitando las cosas y las personas como existencias disponibles que queremos tener ahí, dispuestas, almacenadas para ser solicitadas para nuestro consumo, para nuestro uso.

Pero hay otras formas de relacionarse con el entorno; la técnica moderna nos habla sólo de una de ellas, aquella que es propia de lo *Ge-stell*. No es lo mismo el modo en que producía el griego antiguo, que era *póiesis*, esto es, arte creativa, que aquel que se da en la técnica moderna. La técnica moderna, apoyada en las ciencias exactas persigue a la naturaleza como si ésta fuera una trama de fuerzas calculables. Por eso, la técnica tiene que emplear las ciencias exactas; no se trata de que la técnica moderna sea ciencia aplicada, sino más bien es la técnica la que emplea a la ciencia para sus fines.

Debemos aclarar que el ser humano se encuentra permanentemente en esa relación; no puede decidir tener o no tener una relación en el ámbito de lo

Ge-stell; eso no es algo que podamos elegir. Pero podemos preguntarnos en qué medida y hasta dónde nos prestamos o no a vivir esa estructura de emplazamiento. Porque lo *Ge-stell*, aunque es el modo dominante de relacionarse con el mundo en nuestra época, no es el único. Y resulta urgente, como decía, preguntarnos en qué medida nos prestaremos a vivir en esa relación porque lo *Ge-stell* alberga el peligro de la interpretación errónea. Moverse en el ámbito de lo *Ge-stell* implica interpretar al humano de una manera reduccionista: se le ve como un “solicitador de existencias”.⁴ Con ello, se pone en riesgo de pasar a ser él mismo mera existencia que está ahí para ser solicitada. El peligro, pues, no consiste en aquel que implican las máquinas o la energía atómica; no se trata de satanizar la técnica como algo demoníaco. El peligro es lo que ésta implica, el peligro radica en su esencia, de la cual el mundo de la técnica mecanizada no es más que una consecuencia. El peligro es que nosotros mismos somos los que terminamos no siendo más que un número en la lista de existencias del mundo y somos vistos como fuerza de trabajo que hay que “aprovechar” o “explotar”, pues se cuenta con ella, está ahí para ser solicitada y de esta manera, dirá este pensador, hoy el ser humano no se encuentra en ninguna parte consigo mismo. Porque, de hecho, su esencia no es ser una existencia en estructura de emplazamiento y a eso ha quedado reducido.

El dominio de lo *Ge-stell* puede tornar al ser humano incapaz de ver y comprender otra forma diferente de relacionarse con el mundo y consigo mismo. En esta época —la época de la imagen del mundo— todo lo que nos rodea está ahí para ser usado, para establecer un mundo funcional en el cual no hay nada que experimentar de los entes. Los entes son esas imágenes que permanecen en nosotros como representaciones y no hay más misterio en ellos, nada en ellos nos remite a otra cosa que a la pura imagen. Cuando todo es imagen, creemos conocer al ente cuando conocemos su imagen y la representamos; cuando todo es imagen, nada nos incita a un buscar el algo más en el ente, porque

⁴ Tan sólo requiero aclarar que el uso del vocablo “existencia” en este escrito heideggeriano no es el mismo que el que le da en *Ser y tiempo*. “Existencias” se usa, como se indicó, como la lista de productos de un comercio que indica lo que se tiene o no se tiene.

cuando todo es imagen el ente no es más que la imagen que de él tenemos. Esto es equivalente a creer que conocemos a una persona con sólo ver su fotografía.

Heidegger considera que al perder la posibilidad de enfrentar al ente en su misterio, en su “algo más” que la mera imagen, hemos perdido la dimensión de lo sagrado. ¿Pero no se encuentra —aquí sí— el peligro de peligros?, ¿cómo puede Heidegger hablar de “lo sagrado”, o incluso, como lo hace, llamarnos a “preparar a los dioses su morada”?, ¿no basta ya con todos los dioses que hemos tenido?, ¿no han sido suficientes los oscurantismos y las atrocidades en sus nombres cometidas por una humanidad débil, necesitada de dioses y de normas?, ¿no estamos ya hartos de todos los dioses que dictan lo que debemos y lo que no debemos hacer? Pregunto: ¿en qué se diferencia el llamado de Heidegger de tantos otros llamados fanáticos a la iluminación, y qué quiere decir la constante invocación heideggeriana a los dioses?

En un breve texto incluido en *Holtzwegwe*, titulado “¿Y para qué poetas?” Heidegger habla de lo sagrado en estos términos: “¿Cómo podría nunca un lugar ser adecuado al dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad en todo lo que existe?” Para Heidegger, el dios y el ámbito de lo sagrado puede brillar en la copa, en la jarra de agua, en el puente, en la obra de arte, en la fuente o el animal: son las cosas de este mundo las que nos hablan de lo sagrado porque este mundo es sagrado. No hace falta salir de este mundo para hacer de nuestra estancia algo sagrado: consagrar la vida es una posibilidad humana, y esto quiere decir “hacer sagrada la vida”. Por supuesto, esta sola idea nos deja ver que lo urgente es, como bien lo ha sabido la bioética, tener claro qué entendemos por “vida”. Abordaremos este tema al hablar del aborto y la eutanasia en el siguiente apartado.

Por lo pronto, debemos reconocer que en la historia de la humanidad ha habido culturas muy anteriores e incluso ajenas al pensamiento occidental que han llegado a vivir bajo esta mirada. Un testimonio de lo que alguna vez fue el hombre en América, lo dejó See-ath, en su respuesta a Franklin Pierce, que no cito de modo textual por ser ésta muy amplia, sino tan sólo extraigo de ella lo que me parece clave:

¿Cómo se puede comprar el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extravagante [...] Mi pueblo considera que cada elemento de este territorio es sagrado.

[...] Nosotros somos parte de la tierra y la tierra es parte de nosotros. [...] Estamos hermanados con los ríos que sacian nuestra sed. [...] Ustedes son extranjeros que vienen por la noche a usurpar de la tierra lo que necesitan, no tratan a la tierra como hermana, sino como enemiga [...] como si fuera una simple cosa que se compra. El apetito de los caras pálidas terminará devorando todo lo que hay en las tierras hasta convertirlas en desiertos. Nuestro modo de vida es muy diferente al de ustedes [...] el aire es para nosotros de un valor incalculable, ya que todos los seres lo compartimos como el mismo alimento [...] (Ustedes) no tienen conciencia del aire que respiran, son moribundos insensibles a lo pestilente [...] Todo se armoniza [...] La tierra debe ser respetada. [...] cuando los hombres escupen al suelo, se escupen a ellos mismos.

[...] La tierra no es del hombre, sino que el hombre es de la tierra. El hombre no teje el destino de la vida. El hombre es una hebra entre ese tejido. Lo que haga en ese tejido se lo hace a sí mismo.

El jefe apache supo expresar, prever y comprender la civilización que les destruyó y que jamás les comprendió.

¿Hay una elección? Hoy por hoy no podemos elegir vivir o no en un mundo tecnificado: es un hecho que así es el mundo al que hemos nacido. Pero si en la tecnificación se encuentra el peligro, no olvidemos lo que significa que en donde está el peligro está también lo que salva. Lo natural en el ser que somos es asumir el mundo en que vivimos de una manera acrítica, pero podemos también llevar a cabo el esfuerzo de meditar sobre lo que nos rodea, y eso es lo que salva. El pensar meditativo sobre el mundo en que vivimos puede permitirnos darle su lugar a cada aspecto de la vida actual en nuestra propia vida y decidir hasta dónde nos prestamos para vivir acríticamente en el ámbito de lo *Ge-stell*. Se trata de hacer el esfuerzo de pensar la técnica, para que nuestro modo de vida no permanezca ajeno a estos temas y tomar conciencia de ellos de manera

que no nos resulte distante aquella otra forma de comprender la vida, para la cual es factible recuperar el sentido sagrado de nuestro mundo. Nos hemos acostumbrado a asociar el término “sagrado” con un “más allá”, cuando todo cuanto nos rodea puede ser sagrado. Es el ser humano el que puede decidir sacralizar o no su mundo. Comer puede ser un acto sagrado, el sexo puede ser un acto sagrado, respetar la naturaleza puede serlo también.

Para nosotros, hombres y mujeres modernos de Occidente, la vida no es sagrada. El aire no es sagrado, ni los ríos lo son, el sexo no es sagrado, “el otro” no es sagrado, sea animal racional o cualquier otro tipo de animal: todo ser que nos rodea no es más que algo que está ahí disponible, en existencia, para ser usado. Nos hemos rodeado de un mundo desechable, funcional y provisional, y al hacerlo hemos convertido al mundo en algo que está ahí para ser explotado y almacenado, para poder ser usado y desechado. A eso se refiere Heidegger cuando habla de lo *Ge-stell*. Quien ha “despertado” y ha visto este peligro, de modo similar al filósofo de la alegoría de la caverna platónica, ha de comenzar su verdadera labor, que consiste en acudir a despertar a los demás. Ello requiere de una nueva tarea para el pensar, que ha de llevarse a cabo en la vecindad de la filosofía y la poesía. Por supuesto que esto nada tiene que ver con una mezcla entre poesía y filosofía. Nada es peor que la filosofía que pretende ser poesía, o que la poesía que se preocupa por deducir razones y explicar ideas. ¿Cuál puede ser entonces la relación entre ambas? Heidegger no aclaró con nitidez cuál pudiera ser la relación entre la filosofía y la poesía para los tiempos venideros. Tal vez se deba a que esa relación es, como todo lo humano, ambigua. Pero más que nada, hemos de preguntarnos si no es su obra escrita una muestra de esa nueva manera de hacer filosofía. La nueva tarea para el pensar propuesta por Heidegger no difiere mucho de aquella que él mismo señaló a lo largo de su quehacer filosófico: el pensar meditativo que lleva a la filosofía a su contexto verdadero. El camino propuesto es aquel en que filosofía y poesía aparecen como las formas de expresión más elevada del pensamiento, ya que ambas intentan descifrar el oráculo del mundo.

Heidegger, siguiendo en esto a Nietzsche, acerca la filosofía al quehacer artístico más que al quehacer científico. El pensar como *póiesis* es más arte que

técnica, y sus parámetros poco tienen que ver con el rigor entendido como exactitud: es otro tipo de rigor el de la filosofía. Se trata de dos modos completamente diferentes de entender la vida. La filosofía y la poesía eligen un camino completamente diferente al de las ciencias. Nuevamente, Antonio Machado lo supo y lo dijo:

Hay dos modos de conciencia:
una es luz, y otra, paciencia.
Una estiba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿cuál es mejor?
¿Conciencia del visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando en la arena
muertos, los peces del mar?

El poema de Machado nos habla de dos formas diferentes de conocer la realidad y de relacionarnos con ella. En ambas el objetivo es el mismo: lograr el conocimiento. Para ello, un camino es interceder en el ente, tratar de arrancarle el conocimiento apoderándonos de él aun a costa de su destrucción. Pensemos en los animales con que se experimenta en los laboratorios; es la faena de arrojar en la arena muertos los peces del mar. Poco, o más usualmente, nada le importa al científico lo que sufran: lo que importa es conocer, aunque ello cueste la vida del animal. Pero hay otra manera de conocer, que hoy en día representa la etología: dejar en libertad al animal que se pretende conocer, observarle, comprender

que son entes vivos, fugitivos, que no se deberían de pescar y aprender de su vida sin interferir en ella. La etología de Kornald Lorenz es el ejemplo idóneo.

El poema de Machado retrata poéticamente el pensamiento heideggeriano sobre la técnica porque ejemplifica dos formas diferentes de conocer lo que nos rodea, mismas que dependen de dos formas diferentes de ser en el mundo. Con esta reflexión sobre la técnica, Heidegger, sin saberlo, abrió las puertas de la filosofía a la ecología y a la bioética contemporáneas.

¿Heidegger y la bioética? ¿Podemos considerar a Heidegger un precursor de la bioética contemporánea? Pareciera que luchamos por crear el mito de “el nacimiento de la bioética” como si ésta hubiera surgido “de repente”, ya sea de uno u otro filósofo o científico; como si requiriéramos de un autor determinado cuando en la realidad la bioética es una necesidad de la humanidad que se crea a lo largo de muchos años y se genera desde todo un ámbito político, científico y filosófico. Más que “nacer” en un momento específico bajo la pluma de un determinado autor, la bioética surge de un largo proceso que se genera desde los escritos y las inquietudes de muchos filósofos y científicos. Sin lugar a dudas, la obra de Heidegger colaboró a que ese ámbito cultural preparara el camino hacia la bioética mediante sus reflexiones sobre la técnica.

¿Qué es la bioética? Si respondiera a esa pregunta de modo pausado y ordenado, el título de este libro tendría que ser otro: “Ética y bioética”. Sin embargo, no quiero dejar este texto sin aclarar al menos la relación entre ambas disciplinas. Para ello, antes que nada, digamos que la bioética no es un saber que pueda suplantar en ningún sentido a la ética: crearlo así sería un absurdo. De hecho, me parece poco probable que aquel que desconoce la historia de la ética, pueda entender a fondo la problemática de la bioética en su conjunto. Y me parece igualmente imposible que el filósofo que desconozca el ámbito de la ciencia sobre el que versarán sus inquietudes bioéticas pueda llegar a algún lugar.

Tanto en la obra Heidegger como en la de Fritz Jahr o la de V. R. Potter se evidencia la razón por la cual la humanidad, contando con la ética, tuvo que acoger la bioética: hacía falta un saber que incluyera en sus teorías no únicamente al ser humano, sino a la relación de éste con el resto de los entes que lo

rodean. Y ese nuevo saber, como bien señaló Potter, debe incluir algo más que filosofía y algo más que biología: debe ser un saber que conjunte ciencia y filosofía para salvaguardar la vida en el planeta. La ética pensó por siglos las obligaciones para una mejor vida humana, pero la bioética extendió el ámbito de las preocupaciones más allá del ser humano, hacia el resto de los animales, de las plantas, de los minerales y, en general, hacia el resto del planeta.

Lamentablemente, una buena parte de la bioética trata cuestiones humanas y se olvida de que la ocupación de esa ciencia es la vida en el planeta, y no la vida *humana* en el planeta. Esto sucede por la falsa creencia de que la bioética surge a raíz del avance de la tecnología invasiva en la medicina, la cual, se cree, no puede guiarse ya por medio de la ética y requiere de un nuevo saber: la bioética. Es verdad que muchos tópicos de la bioética surgen a raíz del modo en que el ser humano se relaciona con la tecnología moderna, y esto es patente desde el pensamiento mismo de Martin Heidegger. Pensemos en todos los temas relacionados con el descubrimiento de las células troncales o embrionarias, el cual está ligado al tema del aborto, por supuesto, así como a la eugenesia. Pensemos en el modo en que la técnica actual puede facilitar la eutanasia, o en el modo en que el conocimiento de la genética puede impactar en la vida de un individuo o sociedad. Todos esos aspectos propios de la bioética son de gran importancia, pero la bioética no se limita a ellos.

Los temas mencionados giran en torno a la preocupación por el ser humano, cuando la diferencia fundamental entre la ética y la bioética está en el crecimiento que esta última logra con respecto a la ética. Como bien lo supo ver Jahr, la bioética extiende el círculo de las preocupaciones kantianas más allá del ser humano o del ser racional, hacia toda la vida en el planeta. Por ello, involucra la relación del ser humano con el resto de los animales no humanos, así como con las plantas y los ecosistemas en general. Es por eso que la característica fundamental de la bioética es la superación del antropocentrismo: sin esa característica difícilmente se pueden comprender los verdaderos retos de la bioética para el mundo contemporáneo. Pero ese será el tema de otro libro que espero algún día escribir.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- , México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1983.
- , España, Biblioteca Clásica Gredos, 89, 1995.
- , Obras, Madrid, Editorial Aguilar, 1967.
- Charles Worth, Max, *Bioética en una sociedad liberal*, Madrid, Ediciones AKAL, 1996.
- Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.
- , “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.
- Heráclito, *Fragmentos*, edición bilingüe en la versión de José Gaos, edición crítica de Enrique Hülz Piccone, México, UNAM, 1989.
- , en *Los filósofos presocráticos*, introducción y notas por Conrado Eggers Lan et al., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 12, 1981.
- Jaeger, Werner W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1971.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, y Porrúa, México, 1977.
- , Porrúa, México, 1977.
- Medrano, Luri, *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Stylo, 1956.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza Editorial, 1989.
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Platón, *Diálogos: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 37, 1992.

- , *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 93, 1992.
- , *La República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 94, 1992.
- , *Obras completas*, Madrid Aguilar, 1974.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.
- , *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Spinoza, Baruj, *Ética*, trad. y prólogo de José Gaos, México, UNAM, 1977.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Bibliografía complementaria

- Abraham, Tomás, *El último oficio de Nietzsche*, Argentina, Sudamericana, 1996.
- Aristóteles, *Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.
- , 3ra ed., México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1994.
- Bennett, Jonathan, *Un estudio de la ética de Spinoza*, México, FCE, 1990.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995.
- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, España, Paidós, 1988.
- , *Sócrates*, trad. de José Antonio Robles, ¿Qué sé?, México, Conaculta, 1995.
- Camps, Victoria, *Ética de la imaginación*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Editorial Crítica, vol. I, II y III, 1987.
- Cassirer, Ernest, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, Colección Breviarios, núm. 201, 1978.
- Colli, Giorgio, *La sabiduría griega*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.
- , *Introducción a Nietzsche*, México, Folios Ediciones, 1983.
- , *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994.
- Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, vol. del I al IX, 1984.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1960.
- Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- *et al.*, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1980.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1969.
- Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, México, UAM, 1990.
- Frankena, N., *Ética*, México, UTHEA, 1965.
- Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1969.

- González Valenzuela, J., *El malestar en la moral*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1986.
- , *El ethos, destino del hombre*, México, FCE-UNAM, 1996.
- , *El héroe en el alma*, UNAM, 1994.
- , *Ética y libertad*, México, UNAM, 1989.
- , “Heráclito y los principios de la ética”, en *Diálogos*, México, El Colegio de México, núm. 115, 1984.
- Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1977.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990.
- Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad*, México, FCE, Colección Breviarios núm. 369, 1984.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962.
- , *Cartas sobre el humanismo*, Argentina, Ediciones del 80, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1955.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.
- , *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1994.
- Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981.
- Huby, Pamela, *Greek Ethics*, Londres, Macmillan-St. Martin Press, 1969.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, FCE, 1984.
- Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- , *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1977.
- , *Lecciones de ética*, Barcelona, Grijalbo, Crítica, 1988.
- Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.
- Kirk G. S., *El mito*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Kitto, H. D. F., *The Greeks*, Gran Bretaña, Penguin Books, 1981.
- Lledó, Emilio, *La memoria del lógos*, España, Taurus, 1990.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1980.
- Moore G. E., *Ensayos éticos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- , *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 2010.

- Platón, “Critón, Gorgias, República, Fedro, Filebo”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1974.
- Rohde, Erwin, *Psique*, México, FCE, 1980.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Argentina, Ediciones del 80, 1981.
- Scheler, Max F., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1989.
- Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1988.
- , *Tratado teológico político*, México, Juan Pablos Editor, 1990.
- , *La reforma del intelecto*, Argentina, Aguilar, 1959.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península-Nexos, 1996.
- , *Introducción a Heidegger*, México, Gedisa, 1990.
- Warnock, Mary, *Ética contemporánea*, Barcelona, Labor, 1968.
- Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, México, FCE, 1990.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1995.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	11

PRIMERA PARTE

La filosofía, la ética y sus problemas fundamentales	19
Los problemas fundamentales de la ética	52

SEGUNDA PARTE

Los grandes pensadores de la ética en la Grecia clásica	63
Sócrates	72
Platón	83
Aristóteles	107
Spinoza	119
Kant	148
Nietzsche	165
Heidegger	204
Bibliografía	217
Bibliografía complementaria	219

Ética. Un curso universitario,
editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento
Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir
el 8 de julio de 2015 en los talleres de Editores
e Impresores FOC, S. A. de C. V., Los Reyes núm. 26,
colonia Jardines de Churubusco, Delegación Iztapalapa,
C. P. 09410, México, D. F. Para su composición se utilizó
tipografía Minion Pro 11.5/16. El tiro consta
de 2 000 ejemplares impresos en offset en papel bond
ahuesado de 90 gramos y los forros en couché de 300 g.
Portada y formación: Carlos A. Orenda Trujano.
Lecturas: Julio Gustavo Jasso.
Cuidado editorial: Patricia Zama.
Coordinación: Elsa Botello L.