

JULIANA GONZÁLEZ

EL *ETHOS*, DESTINO
DEL HOMBRE



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

Primera edición, 1996
Segunda reimpresión, 2007

González Valenzuela, Juliana
El ethos, destino del hombre / Juliana González. —
México : FCE, FFyL, UNAM, 1996
164 p. ; 23 × 16 cm — (Colec. Filosofía)
ISBN 978-968-16-4668-4

1. Ética 2. Filosofía 3. Humanismo I. Ser. II. I.

LC BJ37


Dewey 170 G44e

El *ethos* es para el hombre su *daimon*.

HERÁCLITO

Distribución mundial

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

 Empresa certificada ISO 9001:2000

Fotografía de portada: cueva *La pintada*, Baja California Sur por André Cabrolier.

D. R. © 1996, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1996, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

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

ISBN 978-968-16-4668-4

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PRÓLOGO

SOBRE *ETHOS* Y *DAIMON*

Las palabras y sus raíces históricas (sus "etimologías"), no importan filosóficamente como meras palabras, ni sólo para satisfacer una curiosidad erudita. Importan en tanto que ellas pueden ser portadoras de un saber humano y expresar una experiencia directa del mundo, tanto del mundo externo, como del mundo interior. El lenguaje es ciertamente la facultad con que cuenta el hombre para aprehender, interpretar, compartir e incluso transformar el mundo. Y en especial, tienen particular importancia las palabras que expresan precisamente aquellas *experiencias originarias*, las que corresponden a los primeros encuentros que el ser humano tiene con la realidad y en las cuales hay una riqueza de significaciones que, por lo general, se pierde con el tiempo. Con su devenir histórico, las palabras adquieren nuevos significados que, para bien o para mal, las alejan del originario y, con respecto a éste, suelen desvirtuarse o desgastarse, borrándose su relieve y su valor primitivos; suelen sobre todo alejarse de la experiencia vital de la cual nacieron, a la cual correspondieron, y cuya recuperación es en ocasiones fundamental. Y lo es, señaladamente, porque al remitir a experiencias, invitan a re-hacerlas por cuenta propia, a reinterpretar los significados y actualizar su sentido.¹

Dentro de la tradición occidental, en particular, el conocimiento etimológico de los primitivos términos griegos y latinos puede servir, ciertamente, para recobrar en algo la memoria de esas experiencias. Destaca, sobre todo, *el carácter sintético* de muchos conceptos griegos que abarcan *a la vez* múltiples significados, originariamente unificados, así como el hecho de no estar aún filtrados por las posteriores tradiciones, lo cual les confiere una singular y reconocida importancia para las búsquedas del presente.²

¹ El factor interpretativo es, en efecto, determinante para los análisis etimológicos hechos desde un enfoque filosófico; de ahí que no se identifiquen con los análisis estrictamente histórico-filológicos, aunque se basan en éstos.

² Propio del filosofar es, en todo caso, el recobrar los significados originarios y fundamentales, no dando nada por consabido. Por eso, en gran medida, la filosofía es recordato-

*

Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* (ἦθος) significó "morada" o "guarida" de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de "lugar de resguardo", de refugio o protección; de "espacio" vital seguro, al cubierto de la "intemperie" y en el cual se acostumbra "habitar".³ El sentido de "habitar" o "morar" está ciertamente entrañado en el *ethos humano*: remite a la idea esencial de "morada interior". El *ethos* es "lugar" humano de "seguridad" existencial (autarquía). Aunque también lo significativo es que se trate de un lugar acostumbrado, habitual, familiar. De ahí que *ethos* signifique también costumbre, uso. Remite a una forma habitual de comportamiento. Y de ahí también su asociación al término casi idéntico (ἔθος) que significa expresamente *hábito* o costumbre.⁴ Y en tanto que "hábito": acción continuada o reiteración de una conducta ("habituarse"), el *ethos* remite, no ya a un lugar o espacio sino más bien al tiempo, a la continuidad temporal. Es un modo habitual, continuo, de comportarse, de ser en el tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal. Aunque quizá sea más preciso decir que en el *ethos*, en particular, se expresa de manera eminente la condición *espacio-temporal* del hombre.

De esa idea de "consistencia" existencial derivaría la noción esencial del *ethos* como "carácter", en el sentido de literal *modo de ser, disposición* ("carácter moral", "modo ético de ser"). En tanto que *disposición* o actitud es forma de estar *ante* el mundo, ante los otros: forma de *relación* (de "recibir" y "dar"). El *ethos* hace patente la condición "relativa" del hombre (su ser-en-relación). Asimismo el *ethos* revela que el ser para el hombre es, en efecto, "modo" o "manera" o "forma de ser",

rio de lo obvio, de las verdades básicas y comunes, toma de conciencia de lo inmediato.

³ Cf. Henry G. Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968. Y P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1968.

⁴ Y que, como se sabe, corresponde al concepto latino de *mos moris*: (hábito, costumbre), de donde proviene "moral", y asimismo corresponde a *mores*, que significa también carácter (sobre todo en plural). *Moralis* es, asimismo, el término con que Cicerón traduce *ethikós*. Cf. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1985. Según Aristóteles, *ethos*-carácter deriva (*perigínehai*) del *ethos*-hábito, en el sentido de que el carácter "es fruto" del hábito. Cf. *L'Éthique a Vicomaque*, 1003a17, intr., trad. y com. de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, París, Pub. Universitaires, Lovaina/B. Nauwelaerts, 1970. Cf. J. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

cualitativamente diferenciada; el "cómo" del vivir humano resulta determinante del propio ser. Y el *ethos* revela también que la "manera de ser" depende de una acción (hábito) y, por tanto, no es algo dado, sino creado, generado por la propia acción (*ethos* se opone, en este sentido, a *physis* y a *pathos*: a la mera naturaleza y al mero "padecer" o a la simple "pasión"). El *ethos* sin duda lleva la idea de estabilidad, consistencia, persistencia, fidelidad a sí mismo e "identidad" temporal.⁵ Pero en tanto que acción, el *ethos* implica también dinamismo, movimiento; el *ethos*-hábito no es inerte, sino al contrario, es actividad permanente, libre creación y recreación, libre renovación de sí mismo, desde sí mismo. Es *praxis* y es *póiesis*. De ahí que —como se suele reconocer— la idea más aproximada al significado del *ethos* sea la de "segunda naturaleza". El *ethos* es ciertamente *nueva* naturaleza, naturaleza libre, naturaleza moral, creada "sobre" la "primera" naturaleza ("natural", originaria: la *physis*), a partir de ella. Pero es a la vez "naturaleza", forma definida y determinada de ser. El *ethos*, en efecto, sobrepasa, trasciende permanentemente la mera naturaleza creando un nuevo orden de "necesidad", un nuevo "destino"; es, paradójicamente, forma libre de *fatum*. Y la paradoja se acentúa si se insiste en lo inverso: que el *ethos* no es naturaleza ni destino en el sentido de algo dado e inmutable. Consiste él mismo en un perpetuo emerger desde sí mismo; es "arte" moral, y como todo arte, obra de esfuerzo continuado, "disciplina", perseverancia. Es una "práctica" cotidiana como la de cualquier artista. Tiene la "naturalidad" del arte auténtico. El ser humano es —como afirma Aristóteles— "padre" y a la vez "hijo" de su propio carácter o *ethos*. En el *ethos* se funden la naturaleza y la libertad; es la literal "sobre-naturaleza" humana, clave misma de la ética: libre y necesaria, necesaria y libre, al mismo tiempo. *El ethos coincide con el misterio del hombre*.⁶

Cuando Heráclito afirma así que "el *ethos* es para el hombre su *daimon*", está afirmando ciertamente que "el carácter es para el hombre

⁵ El adjetivo derivado, *etheios*, significa "fiel", "amigo". La "fidelidad" a sí mismo que implica el *ethos* pudiera asociarse a la interpretación del mito del "hilo de Ariadna", como símbolo de la continuidad consigo mismo: el "ir" y "regresar", el "salir" y "retornar" a la propia morada. Movimiento y memoria; capacidad de salir por el laberinto con una guía (el hilo), luchar contra el Minotauro, retornar al centro, a sí mismo. Cf. VVAA, *La fidelité*, Serie Morales, París, 1992, vol. 5.

⁶ Cf. Eduardo Nicol, principalmente: *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957; y *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, cap. "La causalidad histórica".

su destino". El *daimon* remite sin duda a la idea de "destino", de "sino", de "*fatum*", de lo necesario y fatal, y en este sentido de la divinidad o semi-divinidad de la cual depende tal destino o "fatalidad".⁷ Lo decisivo es que el fragmento heracliteano toca ciertamente la paradoja esencial: que la "libertad" sea para el hombre su "necesidad" (su *fatum*). Y a la inversa: que su destino sea la libertad. Y "destino", también como meta o finalidad última (*telos*). Los fines éticos son ciertamente, meta propia de la vida humana.⁸ Pues el *daimon* es, asimismo, "genio bienhechor" y remite, en última instancia, a la *eu-daimonía*: la felicidad. El *ethos* es, para el hombre, *eudaimonía*.⁹

PRIMERA PARTE

⁷ El *daimon* socrático sería esa voz interna o "superior" que dirige la vida ética. Y en general, el *daimon* remite también a la idea de lo intermedio entre dioses y hombre; se relaciona con el "demiurgo". El *ethos* confirma la condición "intermedia" del hombre.

⁸ Para la traducción heideggeriana de este fragmento de Heráclito, véase más adelante, capítulo IV, 3.

⁹ Si se mantiene sin traducir el concepto de *ethos* es, así, con el propósito de conservar algo de su multivocidad primitiva, de su riqueza originaria de sentidos; se busca que, tras el significado más común y simple del *ethos* como "segunda naturaleza" o "naturaleza moral", resuenen al mismo tiempo significados esenciales tales como: la morada interior; el *hábitat* espiritual del ser humano (su horizonte espacio-temporal); el modo de ser "habitual"; la cualidad del vivir; la "forma de ser"; la disposición o actitud ante el mundo y ante los otros; el "carácter" del hombre: su libertad misma: su *ser ético*.

I. ÉTICA Y HUMANISMO

El humanismo consiste en reflexionar y velar porque el hombre sea humano y no in-humano o "bárbaro", es decir, fuera de su esencia.

MARTÍN HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*¹

HUMANISMO UNIVERSAL Y HUMANISMO RENACENTISTA

El humanismo no es teoría, es "reflexión"; pero también es vigilia, "vela", "cuidado" (*Sorge* o "cura" en términos de Heidegger); es un "procurar" la "humanidad" del hombre "humano": aquello que los griegos llamaron *anthropine physei*: naturaleza humana, y los latinos *humanitas*, propia del *homo humanus*. Lo cual significa, entre otras cosas, que el "humanismo" comprende mucho más de lo que fue histórica, culturalmente, el humanismo del Renacimiento.²

Uno es ciertamente el humanismo en sentido lato, universal, otro, en cambio, aquel que significativamente parece ya inseparable de la noción de literal "re-nacimiento". Ambos sin embargo son en gran medida interdependientes. Pues en la época histórica del Renacimiento no sólo se crea el término (*umanismo*) sino que se configuran en ella las notas distintivas de donde, a nuestro juicio, es necesario partir a la búsqueda de lo que define al humanismo universal.

Los griegos, decimos, fueron humanistas. Pero lo fueron de una manera distinta a como lo serán los humanismos subsiguientes que se inspiran en ellos. No hay propiamente en el humanismo griego esa peculiar significación que se tornará esencial al "humanismo", como tal: el hecho de que en efecto, éste se cifre en un literal re-nacimiento;

¹ Ed. bilingüe, París, Aubier, Montaigne, 1964.

² Ni en el propio Renacimiento, ni siquiera en filosofía, el humanismo se definió de una sola manera, por una sola vía. "Humanistas" fueron por igual pensadores de las más diversas corrientes. Y humanistas fueron no sólo pensadores sino señaladamente, como es bien sabido, artistas, políticos, científicos, viajeros, astrólogos, alquimistas, ingenieros, y todos quienes en un tiempo y un espacio determinados participaron de una cultura y compartieron un modo de concebir y de vivir la vida.

que consista en un acto histórico, no originario, sino de re-encuentro, de nueva toma de conciencia, la cual implica *distancia y perspectiva* históricas. Implica memoria e incluso nostalgia. Es movimiento de radical recuperación, de re-novación: memoria y creación. Se cifra, en efecto, en el re-encuentro del hombre consigo mismo, con su esencia y su excelencia, pero éstas no son vistas en abstracto, sólo pensadas, sino encarnadas en las creaciones humanas de un momento histórico concreto y determinado (como lo fue precisamente el de los griegos clásicos).³

Acaso los latinos sí sean "humanistas" en este sentido estricto, pues ya ellos realizan el reencuentro y el "renacimiento" de lo que llamaron la *humanitas* (el concepto más preciso que abarca a la vez la esencia y la excelencia: la condición humana y su *areté*).

Los griegos, así, valga la paradoja, fueron humanistas y no fueron humanistas. Lo fueron, inequívocamente, en el sentido universal del humanismo, en tanto que ejercieron —originaria y modélicamente en la tradición occidental— ese "reflexionar" y "velar" por la humanización del hombre; porque en ellos se dio el genuino nacimiento de una *areté* que será ciertamente paradigma de los reencuentros del hombre con su propia "humanidad".

En realidad, *el humanismo universal* está, incluso, más allá de los propios griegos y de la tradición occidental. Es un saber y es una experiencia que no se circunscriben a un momento histórico, a unos pensadores, a un pueblo y a una determinada cultura. Comprende todos aquellos tiempos y lugares en los que, con todas sus variantes históricas y culturales, prevalece la autenticidad del hombre humanizado, la cual se hace patente en su arte, en su pensamiento religioso, en su moral, en sus formas de vida y en sus más preciados ideales.

No obstante, pensamos aquí el humanismo ante todo dentro de la tradición occidental. Buscamos, asimismo, atender, por un lado, a los momentos de crisis del humanismo en esta tradición, particularmente la que afecta al presente; y, por el otro, se intentó penetrar en las esenciales significaciones *éticas* del humanismo, tanto como en las raíces humanísticas de la ética.

Pero además, entendemos aquí el humanismo como una forma específica de concebir la "naturaleza humana" (y la "condición ética")

³ Los cuales tampoco dejaron de tener sus propios modelos históricos de "humanidad".

por vías que no coinciden con la concepción de la naturaleza humana que proviene de la tradición metafísica *esencialista*. *El humanismo lleva implícita una ontología del hombre y lo humano* más próxima a las posibilidades en que *hoy* (tras la crisis de la metafísica) puede pensarse "el ser" temporal y *constitutivamente contradictorio* del hombre, y más próxima, asimismo, a una concepción radical de su condición ética.

Humanismo y ética constituyen, en realidad, una unidad esencialmente indisoluble. El humanismo es ante todo una concepción ética. Lleva implícito, en efecto, un saber profundo del ser humano, en el cual cabe fundar el mundo del valor en general⁴ y de donde derivan, en particular, unos valores y unos ideales éticos que se distinguen precisamente por estar cifrados en *la libertad y la dignidad* humanas; cifrados, en suma, en el *ethos*, en el cumplimiento más fiel del hombre con su "libre destino", plenamente humanizado.

HUMANITAS COMO AMBIGÜEDAD Y HUMANITAS COMO VIRTUD

Lo más maravilloso (y terrible) que hay en el mundo es el hombre... de su arte y de su ingenio creador surgen tanto el bien como el mal.⁵

SÓFOCLES, *Antígona*, 335

La evidente ambigüedad inherente al ser humano es reconocida modélicamente en este memorable pasaje de *Antígona*, donde el hombre es calificado como *deinóteron*, el superlativo de *deinós*, que significa "asombroso" o "maravilloso", *al mismo tiempo* que "terrible" o "aterrador": digno de horror.

El mal por excelencia para el griego es ciertamente la *hybris*: la violencia, el exceso, la soberbia, el deseo fuera de control, la "insaciabilidad" y la falta de "medida" y "límites". "Es necesario apagar la *hybris* más que un incendio", dijo Heráclito.⁶

Sólo el ser humano, de hecho, tiene esa posibilidad de *hybris*, de romper límites, de cometer injusticia (*adikeia*); de carecer él mismo

⁴ Cf. capítulo II: "Valor y ser".

⁵ Y es también de su condición libre de donde deriva la fragilidad, la debilidad, la contingencia inherentes al ser mismo del hombre.

⁶ Fragmento B43. Cf. Juliana González, *Ética y libertad*, México, UNAM, 1989, cap. I: "Heráclito y los principios de la ética".

de medidas fijas y predeterminadas, de no tener un ser definido, estable y uniforme, sujeto a un orden inquebrantable. Por eso lleva la alternativa moral en su propia raíz. Es ciertamente *deinós*: digno a la vez de admiración y de espanto; esencialmente ambiguo, literalmente *ambivalente*.⁷

El hombre es libre en su *ser* mismo y es esta condición ontológica la que explica su ambivalencia radical. La libertad no es sólo fuente de toda grandeza y perfección humanas, sino también de esa "exclusiva del hombre" que es "el mal" (y sus ilimitadas manifestaciones históricas). La libertad, en este sentido, "es el terror", como lo expresó Sartre.

De ahí el doble exhorto delfico del "conócete a ti mismo" y "nada en demasía".⁸ El hombre tiene también la capacidad de saber de sí y trascender la ambigüedad originaria, generando su propia "medida" o Ley: su *logos* y su *nomos*. Apolo representa la posibilidad de una "transfiguración" por la cual —como ve incluso Nietzsche— se trasciende el "Dionisos bárbaro".⁹ Tiene la facultad de humanizarse por la vía de la conciencia y de la ética, dotando a su vida de una racionalidad propiamente humana.

Pero ¿qué es "lo propiamente humano"? ¿Es esa naturaleza ambivalente y ambigua (*deinós*) o es sólo su *areté*, producto de la "transfiguración" apolínea?

Magna est vis humanitatis: grande es la fuerza de la "humanidad" o condición humana —decía por su parte Cicerón. Pero ¿en qué se cifra esta *vis*? ¿Es la fuerza de la indefinición y ambigüedad originarias, del poder proteico del hombre de adquirir infinidad de rostros posibles? ¿O es, por el contrario, la fuerza de la definición de sí mismo, la *vis* de la *virtus*, la fuerza de la virtud o "excelencia" humana? ¿Qué es la *humanitas*? ¿Dónde está el *homo "humanus"*?

Estas interrogantes revelan la necesidad de advertir que "lo humano" se dice en dos sentidos: "humano" es ese ambiguo e ilimitado poder del hombre de ser "todo" (y muy señaladamente "humano" suele ser el

⁷ Por esto también el ser humano tiene que fundar o instaurar, histórica (y psicológicamente), la Ley, y con ella, marcar los límites de "lo prohibido". Ésta es la función simbólica del "padre", según lo desarrollan algunas corrientes contemporáneas del psicoanálisis.

⁸ Cf. Platón, *Protágoras*, 343.

⁹ Cf. nuestro libro *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, Aquesta Terra/UNAM, 1994.

"*homo homini lupus*"). Pero es obvio asimismo que el *homo "humanus"* es el hombre "humanizado", el que realiza la "esencia" o "naturaleza propia" del hombre, aunque no esté decidido qué sea esta "esencia o "naturaleza" (problema en el cual, sin embargo, desembocan todos los caminos de la ética, o lo presuponen, sin dar cuenta de él). El *homo humanus* es el que cumple su destino (*daimon*). Coinciden en este sentido la *humanitas* y el *ethos*.

Sin que esto suponga una concepción dualista, cabe distinguir dos niveles o dos órdenes en que se comprende "lo humano": uno, *ontológico*, referido a la constitutiva in-determinación, posibilidad, contingencia del "ser-hombre", que explica la eticidad constitutiva (y la historicidad). En este orden, la *humanitas* (y el *ethos*) coincide, ciertamente, con la proteicidad del hombre y con su ambigüedad radical. Otro, el nivel *axiológico*, donde lo humano —y lo ético— están cualificados y coinciden con la *areté* o la excelencia humana. Por *humanitas* y *homo humanus* se entiende *solamente* el hombre humanizado, que realiza la virtud o excelencia.¹⁰

El humanismo en general comprende implícitamente los dos órdenes y atribuye al hombre ciertas notas distintivas que siguen iluminando hasta hoy la comprensión de la condición ética, ofreciendo decisivos criterios de valor fundados en lo humano mismo. De ahí la profunda cercanía que existe entre ética y humanismo. En el nivel ontológico, muchas de las notas definitorias de éste lo son también de la moralidad esencial o eticidad constitutiva, base de toda moral posible (la libertad, la ambigüedad, la irreductibilidad de lo humano, la universal y permanente necesidad humana de valoración, etcétera). Y en el orden axiológico, el humanismo, ciertamente, promueve ideales y valores éticos, incluso modelos de vida humanizada, que precisamente derivan de la propia concepción del *homo humanus*. Atendiendo a la íntima relación entre ambos se hace posible, por un lado, desentrañar los esenciales significados éticos del humanismo, y por el otro, encontrar en éste las bases para una fundamentación autónoma y radical de la ética.¹¹

¹⁰ El *ethos*, en efecto, puede identificarse con la eticidad constitutiva (la condición bueno-mala del hombre). Pero remite asimismo al *telos* del hombre, a la prosecución del "Bien" (y la *areté*).

¹¹ Y también ha de advertirse que no se trata de dos órdenes escindidos. El orden axiológico tiene alcance ontológico: afecta al *ser* mismo del hombre, como se verá después.

DIGNIDAD Y LIBERTAD EN EL HUMANISMO RENACENTISTA.
EL HOMBRE "CENTRO"

Para el humanista del Renacimiento la "dignidad humana" está puesta precisamente en el hecho de que el hombre no tenga "un sitio fijo en el mundo", y que de él mismo dependa su propio ser; se cifra justamente en esa originaria y constitutiva indeterminación, por la cual el hombre es capaz, para bien o para mal, de introducir cambios decisivos en su propio ser y en su destino histórico. *La dignidad está puesta en la libertad*, con todo cuanto ésta conlleva.¹²

La Tierra ha dejado de ser el centro del universo, lo cual implica un cambio radical, que repercute en todos los órdenes del pensamiento y de la vida. Significa la aparición de un nuevo mundo histórico en el que se pierde la tradicional estructuración medieval, conforme a la cual, a partir del centro fijo, se organiza el mundo en estratos estáticos, estancos. Se rompen así, para el hombre renacentista, límites espaciales y temporales, intensificándose la conciencia y la vivencia de libertad, al mismo tiempo que de angustia ante la infinitud del nuevo universo que se empieza a explorar.¹³

La Tierra dejó de ser el centro pero el humanismo renacentista dio al hombre —y en particular a su alma— el puesto "central". El alma humana, dice Ficino, es "el centro del universo y en ella se cifran y condensan las fuerzas de todo..."¹⁴ La idea básica que introduce el humanismo renacentista es que en el hombre está puesto el sentido de todas las cosas y el sentido de la propia vida humana.

Pero, por otro lado, es decisivo advertir que la "centralidad" no es ya concebida como algo fijo, estático y cosificado. El hombre es "centro", porque puede estar "en todas partes", no tiene sitio fijo. (Es centro móvil, por así decirlo.) Puede desplazarse y descubrir nuevos mundos, no sólo física, sino intelectual y espiritualmente, a través del conocimiento, de la creación artística, de la exploración y experiencia del mundo en los más diversos órdenes. *La centralidad del humanismo es más bien "movilidad" del hombre en todo el universo*, su pertenencia a

¹² Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, trad. inglesa, Chicago, Cratway, 1956. Cf. para el Renacimiento en general P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982.

¹³ Cf. Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992.

¹⁴ *Teología platónica*. Citado por Villoro, *op. cit.*, p. 53.

todos los órdenes de la realidad, que le posibilita el acceso a todos los reinos, sea por la vía de la magia, de la alquimia o de la astrología; o bien del arte, de la ciencia o de la técnica (cuando no, conjugando magia con ciencia, alquimia con arte).¹⁵ Y le posibilita ante todo para realizar, internamente, diversas y contradictorias posibilidades de sí mismo: puede descender "hasta lo más bajo adoptando las formas bestiales de existencia" o "realzarse hasta los órdenes superiores de la vida".¹⁶

"Lo humano", en este sentido, parece estar cifrado en esa indefinición y ambigüedad originarias del hombre y ese poder proteico —y dionisiaco— que le permite realizar múltiples posibilidades existenciales. Y así comprendida, la *humanitas*, ciertamente, está por igual en todos los rostros del hombre, buenos y malos, nobles e innobles, apolíneos y dionisiacos, y tan "humana" es, por tanto, la "virtud" como el "vicio".

Sin embargo, la "movilidad" del hombre no es tampoco —ni ética ni ontológicamente— indistinta o *indiferente*. En las diversas posibilidades existenciales que realiza, el hombre puede, en efecto, humanizarse o deshumanizarse. Su "movimiento", en este sentido, es movimiento moral y conlleva diversos modos y grados de ser en los que, precisamente, cabe hablar de "lo humano" *versus* lo "in-humano". El movimiento de que se trata es de "ascenso" o "descenso" en la escala del ser, inseparable de la del "bien" y el "mal".

Es notable aquí lo vislumbrado en el mito del "cochero" del *Fedro* platónico, donde también el movimiento, o más precisamente, el automovimiento (*autokíneton*) es aquello que define la esencia del alma y en lo cual, significativamente, se cifra nada menos que su inmortalidad. Y el movimiento mismo depende fundamentalmente de la complejidad y la *tensión* internas de la *psyché*, del hecho de que el alma contenga en sí misma fuerzas contrarias que la impulsan en direcciones opuestas: al "ascenso" o al "descenso".

La eticidad es constitutiva, según el *Fedro*, pero constitutivo es también (incluso radical y definitorio) el ímpetu de "vuelo", el impulso hacia lo alto (hacia el bien y el ser, en términos de Platón), y con ello, es esencial tanto la condición "alada" del alma, su impulso de "elevación", como el poder conductor del auriga (fácilmente identificable con el *logos* o la razón).¹⁷

¹⁵ Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

¹⁶ P. della Mirandola, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷ Véase cap. IV, 1: "La condición ética del hombre en el *Fedro* platónico".

Es de hecho en esa condición simbólicamente "alada", y en su posibilidad de ascenso, en donde se halla, en este otro sentido, "lo propiamente humano". El *homo "humanus"* sólo se encuentra en la trascendencia de la ambigüedad y de la alternativa, en la opción y realización de la vía de "ascenso". La *humanitas* no es indiferente. Es virtud (*virtus y areté*).

HUMANISMO Y HUMANIZACIÓN. HUMANISMO Y TERRENALIDAD

El humanismo no es un saber, sino una forma de ser.

EDUARDO NICOL, "Humanismo y ética"¹⁸

Es propio del hombre —como lo expresa Vives— el poder representar varios "papeles". El hombre es el gran "mimo" que puede ser "como" otros seres, e incluso ser como Dios. Es, en este sentido, un "microcosmos" y todas sus representaciones tienen un sentido moral.¹⁹ Pero entre todos los posibles papeles hay uno en especial que le corresponde: el papel de "hombre", precisamente. Hay una "forma de ser", un *ethos*, que es aquella que es propia del hombre como tal, que a él toca realizar, y que tiene justamente el carácter de algo potencial o virtual.

La *humanitas* es "virtud" en los varios sentidos que conlleva originalmente la *virtus* latina y la *areté* griega: es *capacidad*, potencialidad, disposición; es *excelencia*, plenitud, perfección, cumplimiento pleno de las cualidades distintivas, de aquello que se es más propiamente; es *esfuerzo* y acción continuada, por la cual se forma el propio ser. Fuerza creadora y libre. Es asimismo "mérito" y "merecimiento": algo siempre *contingente*, susceptible de no ser —de ahí su rareza y su dificultad.

Sólo se dará la excelencia del hombre cuando éste elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual, puestas a su disposición; y esta excelencia pertenecerá a su naturaleza, concebida en tanto que ésta incluya entre sus potencialidades esas formas de vida elevadas.²⁰

La *humanitas* consiste en la literal humanización; es un proceso activo, no un estado fijo, uniforme e inmutable: es "adquisición y reten-

¹⁸ *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 411.

¹⁹ Cf. Francisco Rico, "Humanismo y ética", en Victoria Camps, ed., *Historia de la ética* (I), Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1988, p. 16.

²⁰ Kristeller, *op. cit.*, p. 239. Cf. Teresa Padilla, *El humanismo griego en Eduardo Nicol*, Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 1995.

ción constante de la autenticidad".²¹ La humanización coincide con la formación del *ethos*: la forma propiamente "humana" de ser. La excelencia, así, es cultivo y cultura a través de los cuales el hombre busca realizar las más altas y distintivas potencias de su ser. Por esto la *humanitas* converge también con la *paideia* misma, en tanto que ésta es *formación integral* del hombre.²²

Al ser humano corresponde la vieja tarea, consagrada por Píndaro, de "llegar a ser lo que se es", en el sentido de adquirir la "humanidad" (*humanitas*); lo cual significa que el hombre no tiene un "ser" dado o realizado por el solo hecho de tener la vida biológica (ni se identifica con ésta), sino que tiene que "hacer" su propio ser, producirlo y formarlo, precisamente a través del *ethos* y la *paideia*. Y en esto se cifra su grandeza o su "dignidad". "Para ser lo que es, el hombre necesita hacerse un hombre nuevo: ser distinto para ser sí mismo..."²³

El humanismo pone el énfasis en la *libre* realización de la *humanitas*. Con su misma libertad, el hombre (individual o socialmente) enajena su ser o lo realiza y enaltece. Esto es lo que hace que la vida humana no sea neutra o indiferente, sino cualificable y valorable; que tenga sentido o que carezca de él; que sea vida "moral". Lo ético está en el corazón del humanismo, tanto como éste se halla en el de la ética.

Para el humanismo, en efecto, la *humanitas* ("la naturaleza propiamente humana") está puesta precisamente en la capacidad *creadora* de la libertad, en la fuerza de la virtud (la *vis* de la *virtus*) que permite al hombre trascender lo dado, vencer al destino —a la manera del héroe trágico—, transformar el mundo interno y externo. Fuerza que a su vez es "esfuerzo", denuedo, voluntad de acción, fuerza de decisión. El camino de la ética no se realiza sin esfuerzo, *sine magno labore*, como dice Spinoza.²⁴

La potencialidad propia del hombre, su "virtud" más definitoria es, en efecto, su capacidad de sobrepasar la naturaleza, de introducir en el mundo interior y en el exterior la "medida" humana, de dotar a lo existente de valores y fines que dan sentido a la vida y la intensifican: su *éthos*, en suma. Es esta naturaleza "abierta", por así decirlo, esta sobrenaturaleza aquello que le da al hombre un puesto único en el cosmos, una especificidad radical que lo hace *irreductible* a cualquier otro or-

²¹ Véase E. Nicol, "Humanismo y ética", en *Ideas de vario linaje*, ed. cit.

²² Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.

²³ E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, p. 56.

²⁴ Véase *Ethica, Propositio XLII, Scholium*.

den de la realidad —aunque al mismo tiempo identifique dentro de sí los diversos reinos del ser.

Pero para el humanismo, la capacidad humana de trascender y sobrepasar la naturaleza (el *ethos*) se alcanza con la naturaleza misma, sin desprenderse de ella y proyectándose creadoramente hacia ella. Es una literal re-creación del mundo. *Homo es humus: es tierra*. Ésta es una de las notas más distintivas del humanismo y más decisivas para la ética. El humanismo reconoce la esencia y el destino *terrenal* del hombre; sus valores conllevan la trascendencia en la inmanencia. Hay “ascenso”, pero éste es siempre *desde* la tierra y *hacia* la tierra misma. El humanismo, afirma Savater, implica “fidelidad al sentido de la tierra”.²⁵ Inherente al humanismo es su armonía con la vida, con el movimiento, con el cuerpo humano: su salud, su belleza y su goce. El humanista se reconoce en la Naturaleza y se reconcilia con ella. Y se reconoce, ante todo, en los hombres mismos, y se reconcilia con ellos.

NIHIL HUMANUS... HUMANISMO Y TOLERANCIA

“Hombre soy y nada humano me es ajeno o indiferente”. En este clásico proverbio se condensa algo esencial del humanismo: el claro reconocimiento de la “ semejanza ” interhumana, principio de toda comunidad y comunicación, y de toda ética posible. El otro ser humano es siempre un otro “yo”. Todas las otras vidas humanas (a las cuales se tiene acceso mediante la genuina comprensión) multiplican y enriquecen la propia existencia, dotando a ésta de una fuente de inagotable plenitud.

El humanismo y las Humanidades surgieron, es cierto, como un efectivo re-nacimiento, como un acto de memoria, de vuelta a “las antigüedades clásicas”, por la cual no sólo se busca llegar a los orígenes de la civilización occidental, sino penetrar en la *diferencia histórica* y conocer a los otros no sólo en tanto que “semejantes”, sino en tanto que “otros”. El humanismo en general lleva intrínseca una forma esencial de conciencia histórica, y en especial el humanismo renacentista abrió la posibilidad de comprender la historia como *perspectiva temporal*, cuyo hallazgo es correlativo al de la “perspectiva” espacial, base de las artes visuales. En este sentido, el humanismo trae consigo el reconocimiento de las “distancias”, de las “diferencias”, de la individualidad o

²⁵ Fernando Savater, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990.

unicidad, tanto de la persona, como de los tiempos y de cada creación. El proceso de humanización lo es de *individuación*; el *homo humanus* es necesariamente el hombre “*persona*”. El hombre implanta el reino de lo cualitativo y lo singular; introduce la dimensión de la interioridad y la profundidad.

Y el saber de la diferencia y la otredad, al mismo tiempo que de la semejanza y la igualdad radicales, funda la *tolerancia* como virtud ética esencial, distintiva del humanismo y señaladamente realizada en el Renacimiento. Tolerancia en todos los órdenes: tolerancia religiosa, tolerancia moral, tolerancia humana, en general.

Y distintiva del humanismo es, en suma, su concepción de la vida como equilibrio y armonía, como búsqueda de la proporción (“*áurea*”) y aspiración a la *conciliatio oppositorum*. En su posibilidad más genuina (en su propia *areté*) el humanismo concilia micro y macrocosmos, individuo y Todo, naturaleza y espíritu, razón y pasión.²⁶

HISTORICIDAD DE LA HUMANITAS

La *humanitas* es ética, pero también es *histórica*: ella se da dentro de una tradición cultural concreta y determinada, en la cual *se realizan* de modo particular los rasgos universales de la condición humana y, a la vez, *se introducen* novedades en el *ser* mismo del hombre, que enriquecen (o empobrecen) dicho ser. *La historia tiene importe ontológico*.

Hablamos de rasgos del humanismo en su sentido universal, referido a la condición humana y a la condición ética universales, definitorias de todos los seres humanos, en todos los tiempos y en toda sociedad. Pero hablamos aquí, asimismo, del humanismo *dentro de la tradición occidental*, con sus especificidades y con la novedad histórico-ontológica que esta tradición ha introducido a lo largo de los siglos en la *humanitas*.²⁷

Pero hablar de la universalidad de la *humanitas* obliga a hacer algunas precisiones: primeramente, admitir que dicha universalidad no es uniforme ni meramente formal. El dato es, precisamente, la diver-

²⁶ La *areté* del humanismo es en efecto lo que aquí se destaca, sin que esto implique desconocer que, como todo lo humano, el humanismo conlleva también su propias negaciones y negatividades, y contiene ya en sí mismo —como se verá en seguida— la semilla de su propia *hybris*.

²⁷ Véase cap. II: “Valor y ser”.

sificación interna, la individuación, las diferentes maneras en que se realiza lo humano. Los hombres no son "especímenes" de una "especie". La *humanitas* no es una realidad cuantificable ni sumable, ella implica distintos modos y distintos grados de realización.

Precisamente por ser libre, la *humanitas* es, en efecto, posible y contingente. Ella no se realiza por igual en "todos los hombres" dentro de una misma sociedad. La *diversidad social* es, en este sentido, más acentuada que la diversidad histórica. Lo más determinante son, ciertamente, las diversidades y las contradicciones internas dentro del todo social; y es a causa de ellas también que, como es obvio, no "todos" los hombres realizan por igual la condición humana. Esto significa que no todos *de facto* tienen acceso a la humanización, a la *paideia*, a la formación del hombre. El carácter contingente de la *humanitas*, de la excelencia humana, se hace expreso, en este sentido, como desigualdad social (fundada principalmente, como es sabido, en la *básica* desigualdad socioeconómica y en la determinación que ésta tiene en la desigualdad cultural); se hace expreso, en suma, en el hecho patente de que coexistan en una misma sociedad distintos estratos históricos, desde la "barbarie" hasta las formas más refinadas de civilización y cultura, y en que el logro de la humanización sea minoritario. Lo cual tampoco significa que esa determinación haya de comprenderse dentro de un determinismo causal y mecánico que invalide el hecho de que la *humanitas* sea en esencia, y para todos, opción y virtud. Es insoslayable, ciertamente, la escisión histórico-social entre "vencedores" y "vencidos" y los contrastes en la *humanitas* misma que conlleva tal escisión, como es insoslayable asimismo el imperativo histórico, radicalmente ético, de acortar las distancias inter-humanas en una real universalización de la *paideia*. No se puede, en todo caso, declinar en la búsqueda de lo común y lo universal, aunque esta universalidad no sea evidentemente mera identidad fuera del espacio y el tiempo.

Es novedad histórico-ontológica, justamente, la conciencia *moderna* de los imperativos de "igualdad, libertad y fraternidad", de los "derechos humanos", y cuanto éstos implican, y todo aquello que tienen de humanísticamente irreversible los ideales de igualdad social del *humanismo* marxista.²⁸ Todo esto se integra, ciertamente, en la concepción contemporánea de la *humanitas*, común y a la vez diferente de los otros mo-

²⁸ Cf. nuestro ensayo "Humanismo y ontología en los *Manuscritos de 1844* de Marx", en *Praxis y filosofía, ensayos en Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.

mentos de la concepción de la *humanitas* en la tradición occidental. Para el presente, la *humanitas*, la humanización, la *paideia* sólo es concebible como opción en principio *posible* para todos los hombres. Éste es el *desideratum* nuevo, propio del humanismo del presente (y del futuro). Y desde él es que cabe afirmar que la virtud o excelencia humana es "patrimonio universal". Cuando un hombre realiza lo humano, potencializa para todos la *humanitas*. Eso es lo que torna al humanista "ejemplar": su vida se nutre en modelos y se torna modélica ella misma. La universalidad del humanista, en este sentido (como la del poeta, la del artista en general, la del científico, la del filósofo o la del místico) no es, en efecto, universalidad cuantitativa; lo que es universal es, en esencia, su posibilidad.²⁹

Dicho de otro modo: el humanismo implica, en efecto, el reconocimiento de la universalidad de lo humano; implica la participación en una realidad común, el acceso a esa *humanitas* universal que todo ser humano comparte a través del tiempo y del espacio. En este sentido, la humanización no es una tarea subjetiva ni solitaria. Es ante todo un quehacer por el cual nos incorporamos a una de las formas más notables de *comunidad* interhumana; es una apertura a la temporalidad o más bien a la comunidad humana universal, histórico-social.

La historia es ciertamente lo que cambia, pero también lo que permanece, lo que trasciende en el tiempo. En la comunicación humanista se participa en el universo de sentido y de valores que el hombre va produciendo desde la conciencia de sí y desde el efectivo ejercicio de sus potencialidades humanas. Para el humanista —como lo precisa Cassirer— la vida humana tiene un valor indestructible: "El valor que el hombre libre se da a sí mismo y da al mundo. En esta fe que la humanidad tiene en sí misma estriba la segura garantía de su renacer".³⁰

Y de ahí también esa notable conciencia humanista de aceptación de la finitud individual, en tanto que se tiene confianza en la sobrevivencia histórica de la humanidad.³¹

²⁹ La crisis del humanismo se expresa en que el hombre humanizado se torne imperceptible o indiferente; que resulte esencialmente ajeno a los demás e incluso la comunidad lo llegue a repeler como cuerpo extraño. La crisis expresa que es la posibilidad misma de humanización la que tiende a quedar invalidada. Cf. E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, ed. cit.

³⁰ Ernesto Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 125.

³¹ Cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1955, vol. I.

El humanismo constituye, así, una línea de continuidad que une unos tiempos a otros, unas culturas a otras, y que mantiene viva la posibilidad de autenticidad humana. El humanismo es, ciertamente, conciencia del pasado y por eso también es esperanza, confianza (incluso fe) en un futuro que no es mera gratuidad ni puro proyecto vacío. La vuelta humanista al pasado no implica veneración pasiva sino al contrario, es afirmación creadora del presente y del porvenir del hombre.

El humanista tiende puentes en el tiempo —y en el espacio vital— que generan y consolidan la permanencia histórica de la condición humana. Produce, de hecho, la identidad temporal del hombre, la pervivencia activa de la *humanitas*. El humanismo es el rencuentro del hombre con lo humano: con la *areté* o virtud del hombre, donde quiera que ella se exprese; el rencuentro con su *ethos*-destino.

Y ciertamente, dentro de la tradición occidental el humanismo no se restringe al Renacimiento, aunque originalmente se refiera a él. En su sentido amplio, trasciende el momento renacentista y comprende todos aquellos tiempos en los que el hombre occidental vuelve sobre su propio ser y acude a su comunidad histórica, donde se hace expresa la conciencia del hombre como hombre y a las creaciones surgidas de tal autoconciencia. Y al humanista de la tradición occidental, como se ha dicho, le importan en especial los tiempos antiguos en tanto que éstos son fuente primordial de autenticidad, testimonio único de experiencias originarias y realizaciones efectivas.

De ahí la presencia de los clásicos, particularmente de los griegos —y los latinos—, de los cuales somos herederos cuantos formamos parte de la cultura occidental. No es ésta una presencia arbitraria, ni responde a una supuesta hegemonía "ideológica" o a un mero "eurocentrismo". La proximidad con los griegos se alcanza justamente por la vía del humanismo; porque ellos realizaron y ejercieron, de manera originaria y paradigmática, la condición humana, que a todos nos pertenece, y lograron configurar el modelo de un humanismo cabal, al que imprimieron un sello propio y le dieron una "definición" original, creando justamente una idea del hombre y de la excelencia humana que ha pervivido en esta tradición hasta el presente.

Los griegos no expresan, a pesar de todas las distancias y las diferencias de tiempo, de mentalidad, de culturas, algo que nos resulte en verdad extraño y diferente, sino al contrario. Hay una íntima cercanía

a esos ideales que promueven potencialidades humanas originarias, que despiertan la necesidad de "ser lo que somos"; necesidad que sin duda está enclavada en lo más profundo del ser del hombre: la de realizar con plenitud las posibilidades y potencias más propiamente humanas, y en especial, de ponerse en armonía consigo mismo y con la vida. En esto se halla, en gran medida, la clave de la universalidad y eternidad del humanismo griego.

El humanismo vuelve a los griegos, no para repetirlos —toda repetición es muerte— sino porque la cultura griega en general posee también, cabe decir, el arte socrático de la "majeútica": ayudar al parto del hombre, o sea, a engendrar dentro de sí al hombre humano que todos somos virtualmente y que sólo por autoconciencia, libertad y permanente actividad, sólo por *ethos*, se llega a ser.

*

Hay pues varias notas o rasgos que son propios del humanismo y que se hacen patentes particularmente en una "lectura" ética de algunas expresiones y momentos destacados de la tradición del humanismo occidental. Estas notas son: la centralidad-movilidad del hombre; su especificidad e irreductibilidad; la alternativa axiológica entre ascenso y descenso; la *humanitas* puesta en la *areté* y concebida como literal "humanización"; la igualdad ontológica, base de la comunidad y la comunicación, particularmente expresa en el "nada humano me es ajeno..."; el saber de "perspectiva" y la conciencia de la individualidad; el valor de la tolerancia; la *humanitas* fundada en la "naturaleza" terrenal del hombre y no en algo externo a ésta, y una implícita concepción de la unidad del hombre y el todo (individuo y cosmos) y de ese reino de proporción, armonía y equilibrio, característico de las creaciones humanistas.

HYBRIS Y CRISIS DEL HUMANISMO

Son éstos ciertamente rasgos que definen, diríamos, la *areté* del humanismo, la cual no impide, sin embargo, reconocer las propensiones a la *hybris* en el propio humanismo y las distorsiones históricas que éste sufre en la modernidad.

El Renacimiento abrió múltiples fuentes y cauces para la historia

moderna del hombre, orientados en diversas direcciones. Con el tiempo, sin embargo, fueron predominando algunos rasgos, particularmente los del afán de dominio de la naturaleza que —como todos sabemos— termina degradándola y convirtiéndola en mero objeto o en la fuente de puros “recursos naturales” para el provecho del hombre.

El hombre deja entonces de escuchar lo que tengan que decirle las cosas... El árbol solitario ya no es esa vida extraña cuyo sentido es desarrollarse en plenitud, florecer, albergar las aves, ofrecer sus ramas al sol, en comunión con la riqueza inagotable del universo; su sentido no le está dado por su relación con el todo.³²

La libertad creadora, la apertura al universo, posibilitó ciertamente, entre otras cosas, que el hombre se proyectara unívocamente al dominio y a la explotación sin límites de la Naturaleza, con los resultados anti-humanistas que hoy estamos viviendo.

Pero el humanismo como tal apunta en otras direcciones, no implica la proyección exclusiva y absolutista hacia la conquista material e irrefrenada del mundo. En el momento en que se rompe el equilibrio, la “armonía”, la “conciliación de los opuestos”, se rompe una nota esencial del humanismo. Concebido en sus virtudes originarias, no en su *hybris* (no en su exceso, su soberbia y su violencia), el humanismo se hallaba muy lejos del universo del poder por el poder, de la explotación de la naturaleza; muy lejos de ese creciente reino de puras necesidades, unas absolutamente básicas, otras absolutamente superfluas, que han impuesto los hombres; lejos en fin de los resortes que mueven al deshumanizado hombre del presente.

Con el tiempo, en efecto, se produjo la totalización de la pura razón instrumental y la totalización de la Historia y el “Progreso”, que terminan eliminando al individuo y al “sujeto”. Vino así la consecuente proclama de “la muerte del hombre” y, en general, el auge de los “anti-humanismos”.³³ Los tiempos modernos producen, en síntesis, la paradójica inversión de los valores humanistas, particularmente manifiesta en las amenazas tecnocráticas y “econo-cráticas” que borran la fundamental distinción entre medios y fines de la vida propiamente humana.

³² Cf. L. Villoro, *op. cit.*, p. 94.

³³ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*.

Decisivo para la crisis del humanismo ha sido, es verdad, el reinado cada vez más totalitario de la técnica: la “tecnificación” de toda la existencia; ésta sí, ciertamente, hace patente una crisis del humanismo y quizá anuncie su ocaso. No hay sitio para el humanismo (ni para las humanidades) en un “orden” en el que se ha borrado la distinción entre “medios” y “fines”, o más bien, en el que se han sustituido los fines libres de la existencia humana por una compulsiva entronización de los “media” y una pretendida “programación” tecnificada de la vida.³⁴

El desencanto afecta a esa excelencia humana puesta en lo que alguna vez fue la *virtus* del hombre, su capacidad de intervención verdadera dentro de la historia y su capacidad de hacer un “mundo” mediante su *techné*, un mundo que satisfaga necesidades y resuelva la vida y que, particularmente, sea embellecido por el arte y dotado de sentido por el *ethos*.

Esto no significa obviamente que la tecnología sea un mal en sí, ni algo ajeno al hombre y a su libertad creadora. Cabe hablar incluso de una significación humanista de la técnica y de la tecnología en tanto que éstas son obra de la creatividad y de la libertad humanas; cuando éstas son medios y no fines en sí, pues se hallan puestas al servicio de la liberación del hombre; cuando son capaces de resolver el problema fundamental de la sobrevivencia en sus diversos órdenes y logran contribuir, prodigiosamente, a crear instrumentos para la expansión del hombre y propiciar el auge de las vocaciones libres de la ciencia, la filosofía, el arte; cuando ellas mismas están puestas al servicio de la humanización como tal.

Lo enajenante y deshumanizante es hacer de la producción tecnológica (y de los valores económicos, por básicos que sean y sea indiscutible su utilidad) la actividad prioritaria de la vida del hombre contemporáneo. Lo enajenante es el olvido del carácter meramente instrumental de la técnica y la tecnología; el mal es su totalización y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas de la vida. El mal es el precio que el hombre ha tenido que pagar por el “progreso”, o sea, la “venta del alma” y, junto con ella, “la venta” de su propio *hábitat*: la destrucción del planeta. *La conciencia “ecológica” es también una dimensión del humanismo*. No hay humanismo en sentido estricto que no cuide la Tierra y la Naturaleza.

³⁴ Véase nuestro artículo “Humanismo de las ciencias y humanismo de las humanidades”, en *Revista Universidad de México*, núm. 485, México, 1991. (Se recoge ahí parte de los desarrollos de este capítulo.)

Pero la alternativa a estos males no puede ser, como lo han proclamado algunos "humanistas" y "vitalistas", la renuncia a la tecnología —ni mucho menos a la ciencia. Al contrario: la alternativa es devolverle al hombre su poder sobre su propia creación, deshacer la enajenación frankensteiniana y kafkiana, de modo que "la máquina" se ponga al servicio de la vida y no que ésta quede esclavizada y, en definitiva, aniquilada por "la máquina". Recuperando la conciencia de los fines, la tecnología puede ser, paradójicamente, el medio efectivo para superar las amenazas deshumanizantes y destructivas de la propia tecnología. En la medida en que el hombre sea libre y dueño de sí, y no pierda la conciencia de las verdaderas metas de su existencia, la *techné* será el legítimo instrumento que le auxilie para enfrentar el creciente reino de la Necesidad y la Escasez; sólo entonces, la tecnología podrá consolidar su sitio entre los grandes prodigios de la capacidad racional e inventiva del hombre.

*

La gravedad de la crisis se hace patente en el hecho de que hoy esté cuestionada, entre otras cosas, la *especificidad misma del ser humano*. Hoy se duda de que el hombre tenga una cualidad propia, irreductible y distintiva: su *humanitas*, su *ethos* mismo. Se duda de que exista una "naturaleza" o "esencia" humana, y una condición ética del hombre. Se duda en suma de la libertad y la dignidad.³⁵

Hay signos de una especie de atrofia del sentido moral y un progresivo indiferentismo para los valores éticos. Hay crisis del sentido ético de la vida.³⁶ Se han producido en nuestro siglo, y particularmente en las postrimerías de éste, alarmantes manifestaciones de *regresiones* históricas que quebrantan la evolución de la *humanitas* en la comunidad occidental (nazismo y neonazismos, racismo y neorracismos, fundamentalismos, violencia cada vez más fiera, generalizada y ubicua del

³⁵ Las "crisis", desde luego, forman parte del *devenir* histórico como tal, del proceso mismo del hacer-se (y des-hacerse) el hombre en el tiempo. Cf. Ramón Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1975. Y de este mismo autor, en colaboración con Erich Fromm, *The Nature of Man*, Nueva York, MacMillan, 1968.

³⁶ Cf. J. González, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1986.

homo homini lupus), las cuales, al igual que las *regresiones* psicológicas en los individuos, son expresión de la más grave y radical patología.

La deshumanización se produce precisamente como sutil e imperceptible amenaza de disolución de la *humanitas* (la cual es, en efecto, histórica: el hombre tiene el poder de hacer o des-hacer su ser en la historia). Y no obstante, la "especie humana" podrá sobrevivir precisamente como especie robotizada, programada y uniformada, que ha perdido esa sobre-naturaleza esencial (el *ethos*) que es la cualidad propiamente humana de la vida: el mundo del sentido, de los valores éticos, estéticos, religiosos, científicos, metafísicos: ese mundo de lo libre, lo cualitativo, lo individual, lo amoroso, lo "espiritual". Se asegura la "subsistencia", pero no ya la "existencia" del hombre como *homo humanus*, como *homo ethicus*.³⁷

Y es evidente que no se trata sólo de una crisis téorica que se produzca en el ámbito de la filosofía o de las ciencias humanas. Es crisis vital que irradia en todas direcciones e invade los diversos campos de la existencia. La crisis del humanismo es general. Sus afanes resultan por completo "irrelevantes" para los problemas actuales y para la "estrategia" de la historia y de la sociedad. Se niega, en efecto, la existencia de un sujeto humano y se invalida, evidentemente, la idea de una posición "central" de la condición humana. Ese sujeto libre y creador, hacedor de su destino, entra en crisis. Se pulveriza por dentro y por fuera. Entra en crisis la razón misma y el sujeto en su propia interioridad. El hombre ya no es "amo en su casa", particularmente con el hallazgo del inconsciente, que realiza Sigmund Freud.³⁸

HUMANISMO Y EXISTENCIALISMO

Es precisamente la *irreductibilidad* fundamental del hombre lo que J. P. Sartre se empeñará en defender y por lo cual, es cierto, su "existencialismo es un humanismo"; aunque un humanismo *sui generis* plenamente heterodoxo y que en mucho, no sólo destruye superfluas convenciones, sino que trastoca y aniquila raíces del humanismo tradicional; y esto es así particularmente porque conlleva una nueva ontología del

³⁷ Véase E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.

³⁸ Véase más adelante, cap. IV, 2: "Eros y Tánatos, pulsiones de la vida ética". Cf. asimismo, J. González, *El malestar en la moral*, ed. cit.

hombre, en la cual, como es sabido, se produce la significativa identificación entre la "esencia" y la "existencia".³⁹

Lo que importa destacar aquí es que cualesquiera que hayan sido los desarrollos y desenlaces de la filosofía sartreana, su "humanismo" es tal, no sólo porque pone al hombre en el centro, sino porque busca rescatar la especificidad de lo humano, incluso de manera tan absoluta y radical, que termina negando rasgos esenciales del propio humanismo. El humanismo sartreano representa una reacción extrema, una respuesta límite a la amenaza de absorción del hombre en un universo (monista) de pura "naturaleza", la cual a su vez es ya concebida como orden ontológico de "objetos" y "cosas". El humanismo sartreano rescata, ciertamente —como todo humanismo— la esencia del hombre en la libertad, penetrando, e incluso llevando hasta sus máximas consecuencias, aquello que la libertad "es" fundamentalmente: su propia indeterminación y su propia contingencia, que Sartre absolutiza e interpreta como su propia "Nada". La inherencia del no-ser al ser en términos sartreanos significará, en efecto (teniendo detrás las resonancias hegelianas y heideggerianas), la afirmación de la libertad como equivalente a la Nada; "por el hombre la Nada entra en el ser" —afirma Sartre.

La irreductibilidad "humanista" del hombre se interpreta así dentro del más tajante *dualismo* ontológico: entre el "ser-en-sí", que comprende el mundo de lo no humano y de la naturaleza (incluyendo como "cosa" no sólo el propio cuerpo humano, sino también su pasado y el "ser-para-otros"), y el "ser-para-sí", que es el hombre "humanizado", en la medida en que asume la absoluta indeterminación y gratuidad de su existencia, y con ello, su absoluta in-comunicación y soledad. Pues las relaciones humanas sólo se dan para Sartre dentro del conocido círculo ("infern") por el cual la libertad del sujeto (para-sí) implica el que "los otros" (*autrui*) se tornen objetos, se cosifiquen por dicha libertad. Y consecuentemente, por el contrario, que la libertad de los otros implique la cosificación del sujeto.

En el peculiar "humanismo" sartreano ha quedado quebrantada la posibilidad de comunicación inter-humana; o sea, la comunicación entre libertades o entre sujetos libres ("el amor es vana palabra"); y ha

³⁹ Identificación que será motivo precisamente de la crítica que Heidegger hará al humanismo sartreano, como se verá en seguida y en el cap. IV, 3: "Heidegger y el problema del humanismo".

quedado eliminada, además, entre otras notas distintivas del humanismo, la reconciliación con la tierra y la naturaleza, con el pasado y con los otros hombres, con el propio cuerpo, y la posibilidad de conciliación de los opuestos.⁴⁰

El humanismo occidental ha dado ciertamente un viraje de tal magnitud que obliga a discernir entre lo que sí es humanismo y lo que tiene más bien visos de ser expresión de la crisis de éste y de la reacción extrema que el filósofo produce, ante la amenaza de disolución del *homo humanus* en un universo cosificado, sin libertad, sin individualidad, sin responsabilidad, sin interioridad ni "profundidad"; sin nada que indique ya su especificidad ontológica dentro de un mundo indiferenciado en el que se pierde todo rostro de "humanitas"; dentro de una existencia literal y radicalmente *in-diferente*.

Heidegger, como es sabido, rechaza expresa y categóricamente el que se le asimile con el "existencialismo", y lanza una aguda crítica al "humanismo", no sólo el sartreano, sino al "humanismo" en general. En su conocida *Carta sobre el humanismo*, Heidegger acusa a éste —como se verá—⁴¹ del "olvido del Ser" y de tener siempre una visión "técnica" por la cual el hombre se concibe como el sujeto "centro" frente a un mundo en el que sólo hay "objetos": objetos de su dominio. Visión "técnica" que, en el contexto heideggeriano, no sólo es privativa de la modernidad sino de la concepción "metafísica" que dominó en toda la tradición occidental, desde los propios griegos clásicos. Pero, a la vez, Heidegger termina en realidad proponiendo un nuevo humanismo, fundado, precisamente, en otra concepción de la *humanitas*.

EL HUMANISMO HOY

La alternativa para la ética actual no es, a nuestro juicio, negar el humanismo sino superar sus distorsiones y rencontrarlo, tanto en sus significaciones originarias y radicales, como en las nuevas notas esenciales que ha adquirido en la época moderna y contemporánea.

Se hace necesario, en particular, recobrar las posibilidades huma-

⁴⁰ Cf. J. González, *Ética y libertad*, ed. cit., cap. IX: "Caminos y aporías de la libertad: Sartre".

⁴¹ Cap. IV, 3: "Heidegger y el problema del humanismo".

nistas de una visión unitaria, de equilibrio de las relaciones hombre-ser, individuo-comunidad, actividad-receptividad. En el hombre confluyen todos los contrarios, y en él suelen éstos estallar, produciendo conflictos desgarradores que tienden a resolverse mediante la victoria de unas fuerzas sobre sus opuestas; se origina así, consecuentemente, la escisión o la fragmentación patológica de su ser. Pero también puede ocurrir lo inverso: que en el hombre se produzca —aunque no sea como posesión absoluta e inalterable— la “unión de los contrarios”; puede ocurrir que “las tensiones” “se acoplen” —como dice Heráclito—, que se complementen recíprocamente sin dejar de ser tensiones, pues precisamente éstas son la clave del ser y el movimiento, como las cuerdas tensas de un instrumento musical.

Importa rescatar, en verdad, esa potencia, esa virtud propia del humanismo que es la presencia equilibrada e integrada del hombre y el cosmos;⁴² encontrar, en especial, el equilibrio entre “la mano” y “el ojo”, entre el hacer y el ver (*theorein*, en griego, de donde viene teoría: visión cognoscitiva). Se requiere ciertamente superar “el olvido del ser” y la pura visión técnica (tecnocrática) del mundo, aunque también haya múltiples razones para afirmar que el humanismo ha de superar a la vez la crítica heideggeriana para que se recobre en toda su riqueza de significaciones. Pues también es cierto que la *humanitas* queda tan señaladamente *enrarecida* dentro de la concepción del *Dasein* heideggeriano (*Sein zum Tode*: ser para la muerte), como dentro del solitario, vicioso e infernal círculo sartreano de relaciones (sado-masoquistas) de sujeto-objeto, “amo-esclavo” del *être-pour-soi*. El humanismo hoy necesita incorporar los hallazgos de la filosofía de la existencia, pero a la vez (más allá de ésta) rehacer la memoria viva del saber humanista patente en la *areté* de la tradición occidental y en la *areté* de los humanismos de otras tradiciones.

Uno de los juegos de opuestos más significativos —y que resulta de primera importancia para el humanismo contemporáneo— es, ciertamente, el de la capacidad de actuar sobre la realidad y a la vez de ver, escuchar y contemplar lo que es, en su propio ser. La experiencia humanista originaria incluye esta capacidad de escuchar y simplemente

⁴² Ésta es en gran medida una de las virtudes más valiosas del humanismo: el peculiar “milagro” de equilibrio que se aprecia en las grandes creaciones del arte humanista de todo tiempo y toda latitud.

“estar” y aceptar el ser, sin necesidad de “producir” ni transformar; conlleva también, junto con la afirmación de la acción creadora, la actitud de paz, de serenidad, de goce, que son dimensiones que el hombre ha perdido en su obsesión conquistadora y transformadora. Se trata de la capacidad “receptiva”, en el sentido oriental, que no es simple pasividad inerte, sino al contrario: es la base para activar las fuerzas profundas del interior humano y para crear nuevas e intensas formas de vinculación con el universo. Las formas de vida contemplativa, teórica, artística, lúdica, se definen justamente por su libertad, y con ello, por su poder humanizador. En este sentido, las humanidades ciertamente son llamadas “artes liberales”, para diferenciarlas de las “artes profesionales”, y ocupan un lugar eminente entre las actividades libres del hombre.

Y también, como es obvio, las ciencias son obra de la libertad y conllevan un *ethos* propio; tienen una función humanizadora y un significado esencialmente “humanista” que, sobre todo en nuestro tiempo, es necesario destacar. La *humanitas* no se adquiere sólo en el cultivo de las humanidades, sino también en el de las ciencias. Sólo de una ciencia alienada, pragmatizada y mercantilizada puede decirse que enajena al hombre. También ha de recuperarse el sentido esencialmente humanista de la ciencia. La grandeza del conocimiento científico no se comprende solamente por lo que éste vale en sí, ni por lo que puede producir, sino por lo que significa para el hombre y desde el hombre. La ciencia vale como realización de la excelencia humana, por sus alcances existenciales y éticos, y no sólo epistemológicos, metodológicos y ontológicos, o por sus aplicaciones en el orden tecnológico. El conocimiento por sí mismo era ya, según Aristóteles, suficiente para la felicidad humana. La reflexión humanista permite reconocer al hombre como el productor del acto científico y darle a éste su verdadero provecho humano: el provecho simple, pero absoluto, radicalmente humanizante, de la experiencia cognoscitiva.⁴³

Pero además, el universo revelado por la ciencia contemporánea (en el orden micro y macroscópico), es de tal grandeza y significación, lo mismo por lo que se sabe de él, como por lo que no se sabe, que

⁴³ Contra lo que afirma Heidegger, la ciencia no se asimila a la mera *techné*; también trata con el *ser* y no sólo con “entes” u “objetos”. Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965. Y cf., asimismo, nuestro artículo “La vocación como principio de la ciencia”, en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, México, Grijalbo, 1976.

produce una de las experiencias humanas más intensas y formativas (en verdad humanizante), que es aquella que los griegos llamaron *thauma*: el "asombro y la maravilla", el "azoro", fuente de toda *philo-sophía*.

El objeto mismo del conocimiento científico del presente (el mundo de la física, de la biología, de la astronomía) suscita la necesidad de una verdadera estética de la ciencia y también de una ética, una poética, una mística y una metafísica.

El universo revelado por la ciencia está poblado por un infinito de signos que no sólo tocan a la inteligencia racional del hombre sino que despiertan y activan las más diversas y profundas facultades humanas, ampliando de manera ilimitada los horizontes de su propia experiencia. Experiencia que, asimismo, incita a replantear esa radical pregunta, decisiva para valorar y orientar la existencia humana, que es la pregunta por "el puesto del hombre en el cosmos", como lo expresó Max Scheler.

En este sentido, se hace evidente que "las ciencias" no constituyen un reino absolutamente distinto y separado del mundo de "las humanidades". Es sobre todo su significación humanista lo que las aproxima íntimamente y abre, entre ambas, toda una red de vasos comunicantes.

Lo que el humanismo contemporáneo ha de superar es el olvido de que el hombre no es sólo *homo faber*, e incluso que su *hacer* (su *praxis* y su *póiesis*) más propiamente *humanizante* no es el hacer tecnológico o industrial, por importante que éste sea para la infraestructura material, base de la vida y del desarrollo humanos. En principio, no cabe olvidar que la *techné* misma significó dos cosas: "técnica" y "arte". La *techné* griega fue ante todo arte (literario, arquitectónico, escultórico, musical). Es precisamente desde su significación humanizante, como esencial realización de la excelencia humana, que *el arte* se cuenta entre las más excelsas creaciones del espíritu humano. Y no sólo el arte. Además de la actividad por la que el hombre transforma el mundo externo, la *póiesis* y la *praxis* humanas transforman la propia realidad interna del hombre, su realidad ética y su realidad histórica, socio-política, en el sentido más amplio de los términos.

Lo deshumanizante, en suma, es ciertamente el olvido de que hay acciones del *homo humanus* que se realizan de cara a los fines (no a los medios) y son vividas justamente como fines en sí mismas. Acciones que se ejercen por su significado y por su valor intrínseco, por la satisfacción de orden moral o existencial que ellas producen. Se trata de la dimensión radicalmente humana del "des-interés", de la *philia* o del

amor, ciertamente clave suprema de la *humanitas* del *homo humanus*; acciones que valen por sí mismas, como don de sí, como expresión de las propias facultades y que están justamente en el orden de los valores y de la plena libertad, hasta donde ésta puede ejercerse, trascendiendo el reino de la pura *Ananke* o necesidad. Ahí es donde el *ethos* cobra su más auténtico sentido: como disposición libre (amorosa) ante el ser. Al hombre lo define su capacidad de ver por dentro cuanto existe, de literal "entender"; pero le define al mismo tiempo su capacidad de "hablar" y comunicar, de compartir el ser con la palabra de razón. Su capacidad de *philia* por el ser y el conocer.⁴⁴

*

Se trata, es verdad, de "habitar la Tierra"; pero "habitarla" por fuera y por dentro, también en la vida interior. "Habitarla" en sentido estricto, que significa recobrarla y mantenerla como nuestro "*hábitat*" natural, el único que tenemos. Como recinto y morada del hombre: su *ethos*. No cabe humanismo hoy que no haga de la Tierra "el centro del Universo", en el sentido del centro vital que es necesario rescatar.

El genuino humanismo, en suma, *no implica la "deificación" del hombre*, ni la ruptura con lo que no es humano. Una cosa es su dignidad y el puesto central que se le puede adjudicar en el cosmos, y otra es, en efecto, la *hybris*: la soberbia humana, el quebranto del equilibrio; la pérdida de todo horizonte extrahumano, de todo límite o proporción.

El hombre se constituye por las relaciones interhumanas y al mismo tiempo por su relación —o su falta de relación— con la Naturaleza y con lo divino —como quiera que se conciba. Por eso hoy reconocemos, en especial, cuán falso es que a la llamada "muerte de Dios" habría de sobrevenir la "vida del hombre", la desenajenación y la plena humanización. Todo lo contrario. Encontramos paradójicamente con más facilidad rasgos del humanismo en las culturas religiosas —cuando éstas no absorben ni avasallan la libertad y la dignidad humanas— que en los puros ateísmos y, sobre todo, que en la civilización meramente racionalista o tecnocrática de nuestro tiempo.

Y reconocemos también que al atropello de la Naturaleza, a su incontrolada explotación y a su destrucción, corresponde, no sólo la amenaza de la auto-destrucción, sino una análoga modalidad de las

⁴⁴ Cf. E. Nicol; *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957.

relaciones del hombre consigo mismo y con sus semejantes. El vínculo que tenemos con lo otro corresponde de algún modo al vínculo que tenemos con nosotros mismos. El hombre puramente dominador, consumidor, que ha perdido los lazos de unión artística, contemplativa y amorosa con la Naturaleza y con el ser en general, los ha perdido con su propia naturaleza y con su propio ser.

El humanismo conlleva también la autoconciencia de *los límites humanos*. Le es consustancial el sentido socrático de la sabiduría, de la *docta ignorantia*. Implica, es cierto, saber de la grandeza del hombre (y de sus horrores), y asimismo de su contingencia, su debilidad y su pequeñez. Es, al mismo tiempo, saber de su poder y de su impotencia; de su incalculable y prodigiosa capacidad de trascender obstáculos —de dentro y de fuera— así como de su infinita sumisión, locura, cobardía y destructividad. Pues también es cierto lo dicho por Homero: “No hay ser más mísero que el hombre entre todas las creaturas que viven y se mueven en la Tierra”.⁴⁵

El humanismo florece donde no se desespera del hombre, a sabiendas de su precariedad. Florece como un saber trágico, propiamente ético: cuando la gloria del hombre no hace olvidar la piedad por el hombre, por su descenso, su inercia y su enajenación. Y a la inversa: cuando la miseria humana no hace olvidar la profundidad y la grandeza del hombre y se mantiene viva la fe en la excelencia humana y la lucha por la humanización.⁴⁶ El hombre contemporáneo —cabe añadir— ha aprendido a leer la cara oculta y oscura de la condición humana y de la historia. Pero es tiempo de volver la lectura hacia las zonas luminosas de la *humanitas* y del *ethos-daimon*, por infinitamente pequeñas que sean. Esta lectura no ha de ser necesariamente mera ilusión y fantasmagoría enajenante. La oscuridad avanza en la medida en que crece la desesperanza y se angostan las perspectivas del futuro. Pasado y futuro se iluminan recíprocamente; la carencia de porvenir ensombrece la visión del pasado, y tal ensombrecimiento, a su vez, repercute en la visión del futuro. El reencuentro con la libertad y la dignidad del hombre es el imperativo radical del humanismo.

⁴⁵ *Iliada*, XVII, 441.

⁴⁶ Es particularmente significativo en este sentido el humanismo que pudiera desprenderse de la idea freudiana del hombre. Se trata de aprender a desenmascarar los delirios de “lo sublime” y a interpretar al hombre *ab inferiori*. Pero también se trata de ver al hombre en su capacidad de ascenso, de elevación desde su propia fragilidad. Cf. nuestro libro *El malestar en la moral*, ed. cit.

*

El humanismo no está cancelado para la ética contemporánea. Él abre, en particular, un decisivo puente entre ética y ontología, y hace posible replantear el problema de la “naturaleza del hombre”, con categorías que dan razón, tanto de la eticidad fundamental y sus originarias tensiones (base de la vida propiamente humana y propiamente moral), como de la necesaria pluralidad y relatividad (a la vez que de la universalidad histórica) de los valores éticos. Un tratamiento riguroso del humanismo coincide con el planteamiento ontológico de la condición humana y de la condición ética. No se explica la eticidad sin la naturaleza humana; luego, hay que dar razón de esa naturaleza, de ese ser, en términos ontológicos.

Es en verdad imposible proponer la realización de la excelencia humana y atender a los fines propios de la existencia si nuestro saber del “ser-hombre” no ofrece razones —nuevas y también viejas y probadas razones— que nos confirmen la verdad de la *humanitas*, de ese ser propio, libre e irreductible, capaz de excelencia; si no hay, en suma, un conocimiento actual de la naturaleza humana que dé sentido a la *praxis* humanista.

El saber implícito en el humanismo abre caminos para repensar el problema de la naturaleza humana, superando los tradicionales dualismos y racionalismos, y en general el esencialismo de la tradición metafísica. Pues ha de reiterarse, una vez más, que es difícil seguir sosteniendo la existencia de una “esencia” inmutable, fuera del tiempo y ajena a las diversidades reales de la historia y la sociedad. Aunque es también indispensable superar los monismos (naturalistas o materialistas) y replantear el problema de la autonomía del “espíritu”, de la conciencia y de la cultura; replantear el problema de la libertad ontológica y del *ethos* como destino (naturaleza propia) del hombre. Es evidente que ni la autonomía ni la libertad se pueden seguir concibiendo en términos de algo absoluto, pero es preciso explicar en qué consiste su “relatividad”. Consecuentemente, ha de darse razón de las fuerzas determinantes de la vida consciente y espiritual; fuerzas económicas, sociopolíticas, psicológicas, biológicas. Pero se trata a la vez de superar los determinismos, de recobrar la posibilidad de fundar la vida humana más allá de un orden de pura necesidad y fatalidad. El destino del hombre está ciertamente en el orden del *ethos*.

*

El humanismo apunta hacia una nueva ontología del hombre y una nueva teoría de los valores, las cuales sean capaces de enfrentar los hechos y los problemas puestos de relieve en nuestro tiempo. Se necesitan nuevos criterios de valor: no dogmáticos, ni uniformes y ahistóricos. Criterios que superen los relativismos aunque no la relatividad ni la pluralidad y diversidad infinita de la vida humana en general y de la vida ética en particular. Criterios basados en la libertad misma, en la autenticidad, en la veracidad y la tolerancia; en una concepción unitaria de la persona humana, no escindida en una "parte buena" (alma, razón, voluntad pura, conciencia del deber), y una "parte mala" (cuerpo, pasiones, fuerzas irracionales e inconscientes, inclinaciones vitales). Se requieren criterios e ideales morales que apunten a una conciliación del "deber" con el verdadero ser y querer del hombre. Valores que promuevan la vida ética, como fuente de la auténtica felicidad del hombre humanizado. Son éstos, valores que ciertamente no parten de una oposición y una exclusión absolutas e irreconciliables de las fuerzas contrarias que confluyen en el ser humano, sino al revés: parten de su integración, de la implicación recíproca de la libertad y la necesidad, lo individual y lo comunitario, lo psíquico y lo somático, lo racional y lo irracional. Valores que remiten a una efectiva conciliación de la diversidad y la universalidad, de la permanencia y el cambio. Valores que persiguen, en suma, el ideal humanista de equilibrio y de armonía: armonía interior, de cada ser humano consigo mismo, y del hombre con el hombre y con el mundo. El ideal de integración armónica ha sido, en efecto, buscado y alcanzado, a veces por unos cuantos individuos aislados que se han distinguido de las corrientes prevalecientes en su mundo; otras veces, es éste el ideal primordial que ha caracterizado "el espíritu de los tiempos", precisamente cuando se trata de las épocas o las culturas humanísticas, propiamente dichas.

Muchos de los grandes valores del Renacimiento, en efecto, vuelven a ser válidos para el presente: el cultivo humanista de las humanidades y de las ciencias; la vuelta a los ideales humanistas de la antigüedad;⁴⁷ la reconciliación con la Tierra, con el cuerpo humano y con la Natura-

⁴⁷ Antigüedad que para nosotros no es ya —como se ha dicho— solamente la grecorromana sino las antigüedades orientales, precolombinas, etcétera: de todas aquellas culturas en que encontremos verdaderos ideales humanistas, los cuales se sinteti-

leza; la disposición hacia una nueva forma de religiosidad que no implique la fuga del mundo o su negación; el reconocimiento de la individualidad humana (del "rostro" único de cada hombre); el atrevimiento para explorar, por cuanta vía sea posible, los secretos del universo; el cultivo y el goce del arte, en todas sus manifestaciones; la instauración, en fin, de un verdadero régimen de tolerancia universal.

Es por la vía del humanismo que cabe responder, en fin, al irreversible afán, tan propio de los tiempos modernos, de alcanzar una *fundamentación autónoma e immanente de la ética*. Es por la vía del humanismo que puede encontrarse *en el propio hombre* —no en una condición externa, ni en una razón uniforme y formal—, la raíz "terrenal" (*humus*) de los valores éticos; encontrarse la *hormé*, el impulso de "ascenso" creador. Raíz que en última instancia corresponde a eso que Freud llamó "instinto de perfeccionamiento" y que él, a su vez, acabó fundando implícitamente en la radical pulsión de vida, simbolizada como "Eros".⁴⁸

zarían en esa conciencia árabe que tomaban por lema los humanistas del Renacimiento de que "no puede haber nada más admirable en el mundo que el hombre". (Unívocamente "admirable", no aquí "admirable-terrible", pues se trata en este contexto sólo de la *areté* o excelencia humana).

⁴⁸ Cf. el capítulo IV, 2, de esta obra: "Eros y Tánatos, pulsiones de la vida ética". Y asimismo, nuestro libro *El malestar en la moral*, ed. cit.

II. VALOR Y SER

Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo... valorar es crear... y sin el valorar, la nuez de la existencia estaría vacía.

NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*

El valor de un pueblo —como... también el de un hombre— se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno.

NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*

CONCEPCIÓN METAFÍSICA Y ANTIMETAFÍSICA DE LOS VALORES

No es fortuito el hecho de que los griegos no hablaran propiamente de “valores” —aun cuando tuvieran la palabra (*axía, axios*). En el lenguaje filosófico, y en el común, el uso generalizado del concepto de “valor” es reciente; comienza a darse sobre todo a partir de Nietzsche y de la fenomenología, de la que deriva, precisamente, la “teoría de los valores” de Scheler y Hartmann.¹

Y si los griegos no hablaron de valores, no se debe evidentemente a que fueran ajenos al mundo del valor sino, entre otras cosas, a que pensaban concretamente en “bien”, “belleza”, “justicia”, “verdad”, “santidad”, por lo general estrechamente vinculados y fundidos unos con otros, y fundidos también con la noción esencial de virtud o *areté*. Y sobre todo, ni los griegos —ni tampoco la tradición metafísica que arranca de ellos— concibieron “valores” como algo *separado* o separable de unas cualidades o propiedades inherentes a las realidades mismas, ya fueran las humanas o las no humanas, al grado de que incluso, eso que hoy se conceptúa como valor, se llega a identificar en muchos sentidos con el *ser* mismo.

¹ Cf. nuestro artículo “La fenomenología”, en *Historia de la filosofía*, México, UNAM/Porrúa, 1987.

Pensar en "valores" como tales implica, así, una especie de "desasimilación", una separación o independencia de éstos, respecto del ser o de las realidades mismas. Lo cual es, precisamente, una consecuencia inevitable de la crisis moderna y contemporánea de la metafísica. Dicha crisis, al poner en cuestión la existencia del ser "en sí y por sí", que el hombre puede captar o aprehender a través de su conciencia o de cualquier otra experiencia o facultad suyas, con más razón pone en tela de juicio el supuesto de que los valores se asimilen al ser y que su objetividad dependa de la objetividad de éste. Es precisamente esta asimilación del ser y el valor la que el mundo moderno y contemporáneo —por diversos caminos— ha puesto seriamente en crisis y ha puesto en crisis, consecuentemente, la objetividad, universalidad y "eternidad" de los valores.

El dilema radical se plantea, entonces, en los conocidos términos de: ¿vale porque lo deseo o lo deseo porque vale? Interrogante que se decide obviamente por el lado del sujeto: el deseo "hace" ("inventa") el valor. Se produce, ciertamente, un viraje radical que pone en el hombre, y no en el ser fuera del hombre, el centro de la actividad, en todos los órdenes, invalidándose todo horizonte ontológico o relativo al ser.

Es cierto que cuando *se funden y confunden ser y valor*, ocurre que no sólo se absolutizan y se "reifican" los valores (se tornan realidades en sí, inamovibles, uniformes, e inalterables) sino que, correlativamente, se "antropologiza" y "axiologiza" el ser, por así decirlo: unas realidades se tornan "buenas", otras "malas". La cualificación empaña la visión objetiva de lo real; señaladamente, se empaña la visión objetiva de lo humano: la comprensión que cada hombre tiene de sí mismo y de los otros. Predomina la valoración, el juicio de valor sobre la verdad.

Y también ocurre que se funden y confunden las "esferas de valor": el orden de la verdad con el del bien, de la belleza o de la santidad. El modelo más obvio y conocido es el de la absorción de todos los valores en el valor religioso o teológico dentro de la cultura del Medioevo. De ahí la necesidad de defender *la autonomía* —muchas veces concebida como autonomía absoluta— de cada una de estas esferas de valor: verdad-error, belleza-fealdad, bien-mal.² Se defiende así categóricamente, por ejemplo, la autonomía del arte: éste no es bueno ni malo, verdadero ni falso, sino simple y puramente "bello" o "feo" (es "arte" o "no arte", si se piensa —con razón— que las categorías estéti-

² En general adoptamos aquí las distinciones de valor tradicionales presentes en la propia axiología.

cas son más que "belleza" o "fealdad"). Suelen darse ciertamente tendencias a la hegemonía de un valor sobre todos los demás, ante lo cual reaccionan los "purismos" de toda índole. Posición extrema, pero que se entiende como una reacción a las concepciones contrarias, totalizantes: moralismos, científicismos, sociologismos, economicismos —e incluso esteticismos.

Y a la distinción entre el orden del valor y el del ser corresponde la enfática afirmación de que el ser no es bueno ni malo; es en sí y por sí mismo neutro o neutral; el valor lo "pone" el hombre. No existe un valor que no sea una posibilidad humana o que no exprese un modo de ser del hombre. Los valores no son propiedades de las cosas.³

Dicho de otro modo: toda realidad "vale por igual". No hay una escala ontológica, una gradación —o degradación— ontológica que corresponda a una supuesta gradación y degradación axiológicas. No hay realidades o campos de la realidad que sean más o menos (tengan más o menos ser o realidad) en la medida en que valgan más o valgan menos dentro de cualquier orden de valor: ético, estético, religioso.

Lo que se pone de manifiesto es, en efecto, el problema acerca del carácter "objetivo" y real, o bien "subjetivo" o antropológico de los valores: de si el hombre "pone" o "inventa" los valores en función de su deseo y su humano (o personal) interés, o si los "descubre" —en este contexto da igual si cuando decimos "el hombre es la medida de todas las cosas..." se piensa en cada hombre subjetivo o en el hombre social o universal.

E íntimamente ligado a este problema, está el del reconocimiento del *cambio de todos los valores* y la manera en que ha solido entenderse o interpretarse este cambio, que Montaigne hacía expreso diciendo: "¿Qué clase de valor es ése que con sólo cruzar las aguas de un río se convierte en su contrario?"⁴

Son múltiples, ciertamente, incontables, los datos y los hechos, así como las razones que nos muestran y demuestran inequívocamente la pluralidad, la relatividad y la transformación de los valores humanos: su constitutiva historicidad. Sólo que el reconocimiento del carácter antropológico del valor y de su indiscutible relatividad y temporalidad ha solido desembocar en los más extremos relativismos, historicismos y solipsismos.

³ Véase más adelante, en qué sentido cabe hablar, no obstante, de los valores de "lo real".

⁴ Montaigne, *Essais*, 11, 12, París, Didot, 1848.

Precisamente como una reacción a estos desenlaces, con el firme intento de refundamentar los valores y salir del psicologismo, surge en nuestro siglo la "teoría de los valores".

Scheler y Hartmann parten de su conocida distinción fundamental entre "bienes" y "valores". Lo que cambia histórica y socialmente son los bienes concretos en los cuales encarnan o se depositan, por así decirlo, los valores. Pero éstos son, *a priori*, universales e inmutables. Los valores constituyen un mundo de objetos ideales (no metafísicos), aprehensibles o cognoscibles por una intuición especial. Pero sus características son, en última instancia, las mismas que Platón había adjudicado a las Ideas o Formas: son lo uno, inmutable, invisible, de lo que "participan" las cosas valiosas: los bienes. La diferencia con la filosofía platónica es que este mundo ideal de los valores no es una realidad metafísica en el sentido de la metafísica platónica; los valores no son propiamente "seres"; no tienen significación ontológica o metafísica, sino precisamente axiológica y constituyen un reino irreducible a ninguna realidad, ni física ni metafísica. Los valores, en este sentido, se dice, no "son" sino que "valen".

Desde esta perspectiva, el cambio, las variantes históricas y sociales de la moralidad, del arte, de la ciencia, de las religiones, es cambio de los bienes, no de los valores en sí mismos. El cambio implica diferentes maneras de representar o realizar fácticamente los mismos valores. Y cuando se producen flagrantes oposiciones o contradicciones entre una concepción del valor y otra, cuando al "cruzar las aguas del río" un bien se convierte en su contrario, ello se debe en definitiva, según los axiólogos, a una mayor o menor proximidad de los bienes históricos a los valores en sí; los hombres y los pueblos realizan más o realizan menos los valores, los realizan o no los realizan; el hombre puede ser "ciego" o "miope" ante los valores inmutables y absolutos; los pueblos pueden acercarse más o menos a ellos y esto es lo que produce las variantes históricas y culturales. Por esto cabe hablar de "progreso" o de "retroceso" (o "regresión"), de ascenso o decadencia moral, artística, filosófica, religiosa. El cambio histórico se explica, en efecto, en términos de progreso, como el movimiento de aproximación o alejamiento de una meta o de un estado predeterminados, de puntos fijos donde "están" (al igual que las esencias) los valores ya constituidos en su perfección.

Pero nuestro tiempo no sólo ha puesto en crisis las concepciones esencialistas de la metafísica, sino, con razones similares, ha cuestio-

nado también radicalmente la solución propuesta por la teoría fenomenológica de los valores. Ésta en realidad ha resultado insuficiente y aporética, de modo que siguen abiertas en el presente las mismas dudas, más acrecentadas quizá, sobre la universalidad y objetividad de los valores.

Al igual que Platón, en efecto, la axiología ha sido, y sigue siendo, objeto de la misma crítica radical: el *dualismo* entre lo que cambia y lo que no cambia, y consecuentemente, las innumerables dificultades para unir los "dos mundos"; en este caso, los valores y los bienes. ¿Qué son realmente los valores *aparte* de los bienes? Hay que preguntarse, ciertamente, si en verdad el cambio o la transformación de los valores consiste en un simple y externo acercamiento o alejamiento de unos valores ya preestablecidos. ¿Pre-establecidos por quién o por qué? ¿No es el hombre entonces genuino creador de valores o destructor de ellos? ¿En qué consiste dicho cambio de valores? ¿Cabe pensar en progreso?

Parece difícil, en principio, hablar de visión o "ceguera" respecto de unos valores; decir por ejemplo (a la manera de los evangelizadores de Mesoamérica) que los valores religiosos, morales, estéticos, de las culturas prehispánicas implican cercanía o alejamiento respecto de los que *nosotros* consideramos "los verdaderos" valores: la verdadera santidad, la verdadera belleza, la verdadera bondad, la verdadera justicia. ¿Podemos seguir hablando de primitivismo, ceguera, lejanía, o consecuentemente, de aproximación (o alejamiento) a la racionalidad y a la "verdad" del valor?

Tratándose de la ética en especial, ha de destacarse, por otra parte, el hecho de que, una vez perdido el horizonte de la metafísica tradicional, la ética moderna se construyó sobre sí misma, sobre los poderes de una razón autónoma, capaz de asegurar el reino de los nuevos valores de la modernidad. Y hoy es igualmente manifiesto que este gran edificio de la *razón ilustrada* y de una ética asentada en la firme confianza en la universalidad, la autonomía, el progreso de lo racional, no se encuentra menos cuestionado que la metafísica (y que la axiología) —a pesar de que la afirmación de la *racionalidad* es, de un modo u otro, la única opción que se mantiene en pie y que es objeto de significativos esfuerzos de renovación y validación.

La duda escéptica penetra en todas direcciones invalidando cualquier posibilidad de encontrar un fundamento cierto o un criterio seguro de valor. Parecería incluso que sólo el escepticismo, o el relativismo

en sus diversas modalidades, tienen sentido ético, precisamente por su virtud de la duda (y su antidogmatismo).

Si alguna vez se pensó que la ética estaba inmediatamente asociada a la posibilidad de ofrecer respuestas universales y seguras para orientar la vida humana, si alguna vez se asimiló la ética a la *certidumbre* existencial, ahora se pone énfasis más bien en sus virtudes contrarias: se asocia lo ético a la capacidad misma de *no* tener seguridades. Ya ocurrió esto en tiempos de los propios escépticos griegos y con las morales postaristotélicas, en general, muy cercanas a nosotros y con significativas renovaciones actuales. Ciertamente, la duda, la humildad y la perplejidad han estado, desde los antiguos cínicos, asociadas a la autenticidad moral y a formas genuinas de sabiduría; valores todos que se apoyan, en suma, en una permanente y objetiva remisión a la experiencia y en una clara conciencia del carácter "abierto" de la sociedad y de la historia.

La pluralidad y la relatividad dominan de manera tan determinante en el mundo moral y nos invade a tal grado la evidencia de la diversidad y el cambio, que parecerían, así, no sólo pretenciosos, sino vanos e ilusos, casi siempre conservadores u obsoletos, los intentos de buscar unidad, permanencia y criterios universales de valor. Se tornaron ciertamente objeto de "sospecha" y de "desmistificación" todos los grandes sistemas que quisieron dar respuestas unitarias y universales, y que, particularmente, desembocaron en la postulación de órdenes ideales, utópicos o sublimes en los que se cree que pueda alcanzarse (ya en el presente o en el futuro) cualquier género de valores "puros" o que conlleven alguna "perfección".

Sin embargo, también hoy pueden ponerse en tela de juicio las actitudes de sospecha. También se tornan cuestionables e inadmisibles el estatismo, la esterilidad y la propensión dogmática que suelen acompañar a los nihilismos. En todo caso, lo decisivo es que tampoco pueden afirmarse como absolutos el pluralismo y el relativismo. No cabe un atomismo total, ni una pura fluencia irracional. Es muy cuestionable, por ejemplo, que se tenga que desembocar en los caminos (nietzscheanos o sartreanos) de una radical y solitaria *invención de los valores* —la cual es feliz y poderosa para Nietzsche, angustiada y desesperada para Sartre.

UNIVERSALIDAD Y "RELATIVIDAD" DE LOS VALORES

Hay signos de universalidad y persistencia de que existen elementos comunes y estables, junto con la diversidad y el cambio. Hay signos en el orden de la acción humana de que *no todo es posible*, y de que pueden pensarse "criterios de valor", que, justamente, son válidos a través de la historia y de las variantes individuales y sociales, a través del tiempo y el espacio; de que también, en suma, hay límites para la duda.

Son múltiples, en efecto, los hechos y las razones que muestran una significativa permanencia y universalidad de los valores. ¿Qué es lo que nos explica las "coincidencias" entre culturas y tiempos humanos separados entre sí? ¿Qué es lo que nos acerca a los egipcios, a los aztecas, a los chinos o a los africanos, a pesar de las inmensas distancias temporales y culturales que nos separan de ellos?⁵

El verdadero problema es que hemos de dar razón del dato dual de la *universalidad-pluralidad* de los valores, de la *permanencia-cambio simultáneos*. Y, como se ha visto, la propuesta dualista de la teoría de los valores no puede ser una solución satisfactoria en el presente, como no lo es tampoco una vuelta a los esencialismos de la metafísica tradicional.

¿Cómo, entonces, volver a hablar de valores universales? ¿Hay algún fundamento, origen o "fuente" "objetivos" del valor? ¿Qué relación hay entre "valor" y "ser"?⁶

No cabe, ciertamente, regreso a los esquemas tradicionales; han de reconocerse, por una parte, las transformaciones que introduce la ontología de este siglo (particularmente la de Heidegger y Sartre) y, por la otra, es necesario incorporar las críticas a la metafísica. El paso debe darse después de la crítica y de la crisis de ésta, no antes; no sin

⁵ En el mundo prehispanico, por citar algún ejemplo, se realizó el sacrificio humano como un valor religioso poseedor de su propio *ethos* y su propia significación "lógica" y "moral". Pero ¿por qué dentro de ese mismo contexto cultural, se vio asimismo la necesidad moral y religiosa de prohibir el sacrificio?

⁶ Estas preguntas son desde luego preguntas filosóficas, pero que no afectan sólo a la filosofía teórica y técnica sino al filosofar o al preguntar humano común y universal.

Se intentará aquí atender —aunque de forma meramente aproximativa— a los dos problemas fundamentales, interdependientes por lo demás entre sí: la objetividad y universalidad de los valores, por un lado, y la relación entre valor y ser, por el otro.

incorporar, incluso, las razones de la que ya es una "tradición anti-metafísica".⁷

Siguen estando abiertos en nuestro tiempo los eternos problemas filosóficos y éticos de "lo uno y lo múltiple", del fundamento de la moralidad, de los criterios de valor, de la "naturaleza humana", de la historicidad y relatividad. O sea, siguen siendo vigentes los problemas estrictamente ontológicos y en especial, las posibilidades de una *fundamentación ontológica de la ética*.

*

La búsqueda ha de apuntar, a nuestro juicio, a una conciencia de *relatividad*, entendida ésta, ante todo, en el sentido de la relación y la inter-acción que existe particularmente entre los hechos opuestos o polares. Ellos son "relativos" uno al otro, y su interdependencia, su implicación recíproca, es el punto de partida para su verdadera comprensión. Se trata, en efecto, de ver y pensar sintéticamente "las cosas humanas", sobre todo las éticas y axiológicas en general. Y hay saludables tendencias de la filosofía contemporánea a buscar categorías de relación, a plantear los hechos, no en términos excluyentes, dicotómicos, sino a buscar un lenguaje distinto, sintético, integrador, unificador de realidades complejas no susceptibles de escisión analítica (esa fue, por ejemplo, una de las intenciones originarias de Heidegger en *El Ser y el Tiempo*).⁸

No hay hombre sin mundo. El valor mismo es una expresión de la relación originaria hombre-mundo. No cabe pensar en realidades separadas. *El valor es un hecho de relación*; expresa, en efecto, una manera en que el hombre es afectado por la realidad (la interna o la externa, la humana o la no-humana), y al mismo tiempo, la manera en que las realidades son, a su vez, afectadas —"valoradas"— por el hombre. El valor surge de la capacidad humana de "interpretar" el mundo y también de producir efectos en él, de transformarlo en función de un proyecto, de un modelo anticipado que se juzga "valioso". Y desde esta perspectiva, resulta una falsa disyuntiva la "sujetividad" u "objetivi-

⁷ Véase nuestro ensayo "Ontología crítica", en *Prometeo*, año I, núm. 1, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara, Facultad de Filosofía y Letras, 1984.

⁸ Véase cap. IV, 3: "Heidegger y el problema del humanismo".

dad" del valor. Es necesario superar la eterna oscilación, si no es que la eterna alternativa entre "el sujeto" y "el objeto". ¿De qué "lado" encontramos los valores? Del lado del sujeto y del lado del objeto: en *ambos*, o más bien, en el "punto" de encuentro entre *ambos*.

Es indudable el carácter "constituyente" del sujeto. Pero éste no se puede entender ya como arbitraria creación *ex-nihilo*. Negar la "objetividad" de los valores (aunque ésta ciertamente tenga que repensarse y reconceptuarse en términos de relatividad), es suponer al hombre en el ostracismo, encerrado en un universo axiológico meramente ilusorio, hecho de puras ficciones y espejismos, productos de su "deseo".

El valor es, en efecto, un *encuentro*; "aparece" como una peculiar confluencia o convergencia *sui generis* del hombre y su mundo. El valor es "situacional", se produce en la milagrosa conjunción de los dos polos, sujeto-objeto.

Hay que disolver entonces la falsa alternativa entre: "vale porque se desea", o bien "se desea porque vale". Sin duda valoramos porque deseamos. Pero deseamos también lo que es valioso, *porque* es valioso. Es decir, juzgamos que algo vale porque lo queremos, porque es de nuestro interés; lo queremos y nos interesa porque somos también capaces de "ver", "sentir" o intuir los valores, e incluso porque somos capaces de estar "despiertos" ante ellos. También hay una modalidad de conocimiento —como ven los axiólogos— que es fuente de valor.

LA "NATURALEZA HUMANA", FUNDAMENTO DEL VALOR

Correlativa a la posibilidad de restablecer la objetividad del valor, es la de penetrar en su significación ontológica. El "sujeto" del valor es el hombre asumido en su ser mismo, en su "naturaleza" o *physis*, la cual justamente ha de ser concebida de manera no esencialista para poder dar razón de la eticidad y de la historicidad de lo humano.

El universo del *valor* se sustenta en el *ser*. Primeramente, en el *ser del hombre* mismo. *La ontología del hombre fundamenta la axiología*: el valor se explica necesariamente por la constitución ontológica del hombre. Hay ciertamente algunos rasgos distintivos de la naturaleza humana, factores universales y permanentes del ser-hombre, que son la fuente "antropológica" del valor. Entre ellos han de destacarse:

Primero. La necesidad esencial de valorar. Podrán cambiar todos los valores pero no cambia *la valoración misma* —como lo reconoce incluso

Nietzsche. No cambia la necesidad de diferenciar cualitativamente y, a partir de tal diferenciación, preferir, optar y actuar. La *no indiferencia* es definitoria del hombre y de ahí surgen los valores mismos: bueno-malo, bello-feo, justo-injusto, mejor-peor. Valorar es necesariamente introducir el *sí* y el *no*, el positivo y el negativo. Precisamente la indiferencia, la no valoración, la anulación del valor en el "todo vale", es signo no de crisis en una *moral*, sino de crisis en algo más radical: en la *moralidad* constitutiva y por ende en la condición humana misma; es signo de literal "des-humanización" o "in-humanidad". El hombre se humaniza, "nace" como hombre, bíblicamente, en el "conocimiento del bien y del mal". Psicológicamente (psico-históricamente) nace en la instauración del "tabú", de lo prohibido en general.

Pero valorar no es sólo optar entre un valor y el correspondiente disvalor; no consiste en la opción tajante entre extremos excluyentes: lo uno o lo otro; no es sólo establecer la diferencia entre "bien" y "mal". Valorar es también definir *prioridades*, jerarquías, gradaciones. No se trata únicamente de diferencias y preferencias entre lo positivo y lo negativo. La elección valorativa más frecuente no es la que se da entre valores y disvalores, sino entre valores y valores. *Valorar es jerarquizar* (de ahí las clásicas discusiones entre si el bien es el deber o el placer; si vale más la verdad que la utilidad; si el hombre justo es el que es capaz de sacrificar los valores de "la gloria, los honores y la riqueza"; si la justicia, la santidad o la veracidad están por encima, no sólo del placer y del dolor, sino incluso de la salud y de la vida misma). El valor se da, por así decirlo, en "escalas" o en "espectros cromáticos" que implican sucesivas gradaciones y cualidades. El valor se da en modos y grados diferentes. La opción valorativa no se produce entre lo bueno o lo malo, sino entre lo que es "más" o "menos" bueno.⁹ De ahí la necesidad de la conciencia, de la sabiduría, del conocimiento de lo mejor y lo peor.

Segundo. La valoración no se explica sino por algo más radical que constituye al hombre en su ser mismo. El hecho de que la naturaleza humana es naturaleza *posible*, "abierta" y no necesaria; ambivalente y no unívoca; es la *physis* permanente-cambiante, determinada-indeterminada, una-múltiple, necesaria-libre, al mismo tiempo.¹⁰

La naturaleza humana es, en efecto, potencial, lo cual, en última instancia, significa que el hombre es libertad: "libertad y humanidad

⁹ Se trata de elegir —diría la *Biblia*— entre el "patrimonio" o el "plato de lentejas".

¹⁰ Véase cap. I: "Ética y humanismo".

son la misma cosa" —dice Nicol. No es, en efecto, una realidad que *es* lo que es, sino que ha de "llegar a ser". Aunque eso que "llegará a ser" no está determinado ni definido de una vez por todas, sino que se va haciendo en el tiempo.

La humanización —como hemos dicho— no es sólo "actualización" de potencias (ya prefiguradas desde el "ser en acto" —como diría Aristóteles—). Lo decisivo es que la actualización de la potencia genera realidades en "acto" que a su vez *engendran nuevas potencias* que no estaban contenidas en la potencia original. La creación humana es verdaderamente innovadora: introduce novedades en el ser. No es simple "despliegue" o "desarrollo" de una supuesta realidad que ya estaba "virtualmente" contenida o pre-figurada en potencia.

Tercero. El hombre lleva la contradicción, los contrarios, en su ser mismo. Por eso es el ser del valor. Es de esta "polaridad" constitutiva de donde nace asimismo la otra polaridad en que consiste la valoración. El hombre —como vio Sartre— es "ser en proyecto": proyecto múltiple, ambivalente, positivo-negativo. La libertad se explica radicalmente por la categoría *ontológica* de *contingencia*, la cual (de manera análoga a la contingencia lógica) consiste en que "es, pero puede no ser; es así, pero puede ser de otro modo".

Eterno problema de la ontología es el del *no-ser* como clave del devenir y el cambio; particularmente decisivo para la comprensión de aquello que es la realidad cambiante por excelencia: el hombre. Y cambiante en los dos sentidos: como radical *alteración* (cambio temporal) y como fundamental *alteridad* (diversidad, individualidad). El hombre es permanentemente otro, *alter*, respecto de sí mismo (a nivel individual y social), y permanentemente otro, respecto de los otros hombres: lleva la "otredad" en su propio ser, o sea, en su "mismidad". Una es, en efecto, la dirección dia-crónica del cambio (devenir); otra, la sincrónica (diversidad). Y en uno u otro sentidos, el cambio sólo se explica por el no-ser. Ante tal evidencia, la metafísica en su historia, como es sabido, ha dado dos respuestas primordiales: negar el cambio y proyectar la búsqueda del "ser mismo" *más allá* del cambio, como algo opuesto y excluyente de éste ("esencia" o "sustancia"); o bien reconocer el significado ontológico del no-ser y buscar la integración, la "compatibilidad" entre ser y no-ser; entre el positivo y el negativo ontológicos.

Precisamente desde la problemática de la ética (y de la axiología en general), la única vía válida en la filosofía del presente es, a nuestro

juicio, la búsqueda de un saber ontológico que reconozca en el no-ser, o más bien en la conjunción (dialéctica) ser y no-ser, la fuente primordial de la naturaleza ética y axiológica del hombre. Todo depende, sin embargo, del carácter absoluto o relativo con que se conciba la "negatividad". De Hegel a Sartre, como se sabe, el no-ser ha sido visto como Absoluto Negativo, es decir, como "la Nada", generando con tal "concepto" nuevas e insalvables aporías que acentúan la crisis contemporánea de la metafísica del presente. Otra posibilidad, en cambio, está puesta, precisamente, en el reconocimiento del carácter relativo, concreto y determinado del no-ser como un modo de *ser*. Se recuperan, así, las fuentes griegas de una *dialéctica concreta*, que se hallan en los fragmentos de Heráclito, en *El Sofista* de Platón (aparte de los mitos del *Banquete* y del *Fedro*) y en la noción aristotélica de "ser en potencia" (*dynamis*), principalmente.¹¹

La comprensión de la *anthropinen physin* (naturaleza humana) es inseparable para Platón de la comprensión de la naturaleza del Eros o del amor, y a la inversa. Conocer a Eros es conocer al hombre, y conocer al hombre es conocer a Eros.¹² Pero no hay para Platón acceso al conocimiento del Eros-hombre por la vía de una argumentación racional, sino sólo por medio de mitos y alegorías.¹³ En la época del *Simposio*, Platón sólo puede hablar del no-ser y de la unidad entre ser y no-ser por medio de *mythós* y no de *logos*. Y, según los dos mitos principales de este diálogo, Eros (Eros-hombre) es descrito, por una parte, como "hijo" de la abundancia, el lleno, la plenitud, el *ser* (simbolizado en Poros) y de la carencia, la penuria, el vacío, el no-ser (Penia). Y por la otra, se dice que el hombre fue, asimismo, "cortado" en su propio ser, y del corte surgió el "otro yo", consecuentemente "complementario" (*symbolon*) de sí mismo. Por eso el hombre es Eros o amor: lleva la necesidad ontológica de re-unión con el otro ser humano. El hombre es esencialmente este "estado" erótico de deseo del otro, de

¹¹ Cf. E. Nicol, obras citadas, y nuestro libro *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981.

¹² Véase *Banquete*, 189d. Cf. J. González, *Ética y libertad*, cap. III, 2, y XX, 3. Asimismo, véase más adelante cap. IV, 1.

¹³ Varios años después de escribir el *Banquete* (e incluso después del *Fedro* y de los demás grandes diálogos de la creación platónica: *Fedón*, *La República*, etcétera) Platón en *El Sofista* hablará precisamente de la necesidad de cometer el "parricidio" de Parménides y superar con ello los principios lógicos y ontológicos de identidad y no contradicción.

movimiento hacia el otro y hacia el lleno de su ser; es, en última instancia, radical deseo de ser. La mengua, la carencia, es justamente lo que lo mueve, lo impulsa a ser, en un ímpetu o afán, de hecho interminable, puesto que nunca se recupera la unidad perdida ni se consuma la absoluta plenitud.

Con sus múltiples elementos, los dos mitos del *Banquete* (Aristófanes y Diótima), enriquecidos con la ya aludida "alegoría" del *Fedro*, trazan rasgos primordiales de la naturaleza del hombre que en términos conceptuales se centran, en efecto, en el reconocimiento del no-ser como *principio de movimiento*, en el orden de la temporalidad, y como *principio de comunicación* o vinculación interhumana.

Lo que aquí importa destacar es que el Eros platónico es ante todo, para el propio Platón, *fuerza positiva*, afirmativa: el no-ser de la carencia y del corte originarios es, él mismo, motor radical de la existencia, particularmente del afán ético de comunicación. Eros fundamenta a *ethos*. El no-ser se resuelve en ser.

En este sentido, el Eros platónico coincide con el Eros freudiano, concebido como las "pulsiones" de vida tendientes, por un lado, a la unificación, a la cohesión orgánica en que la vida consiste y, por otro, a la creación de "nuevos estados antes no conocidos".¹⁴

Pero el Eros freudiano *no es dialéctico*: no lleva en su seno mismo el no-ser y la contradicción en que consiste el Eros platónico. Freud se ve en la necesidad de introducir las "pulsiones de muerte" (*Tánatos*) como el *contrario absoluto* y excluyente de Eros. Tánatos es la fuerza opuesta: hacia la repetición, el regreso, la desunión y literal des-composición en que la muerte consiste; es destrucción e inercia. La naturaleza humana lleva este radical dualismo, esta lucha de vida o muerte, hasta el triunfo final de Tánatos.

Para la comprensión de la ética y del problema de los valores importa preguntarse si son *dos* principios, el positivo y el negativo, o si se trata de uno solo, el cual lleva en sí mismo un juego dialéctico de contrarios que es necesario esclarecer.

El Eros platónico tiene una ventaja (aunque también una limitación) respecto del freudiano. Contiene en sí el principio negativo. Pero Platón sólo reconoce y resalta las virtudes positivas del no-ser. No incorpora (y quedan más bien implícitos, además de que en el contexto platónico son tangenciales) los poderes realmente negativos del no-

¹⁴ Véase más adelante cap. IV, 1, y nuestro libro *El malestar en la moral*, ed. cit.

ser constitutivo, del corte y la separación entre el hombre y el hombre; la oquedad, el vacío mismo, la pobreza de ser que implica el origen de Eros en Penia; la negatividad (la "fisura" o "grieta") que el hombre lleva en su propio origen; el vacío y la "avidez" que implica el deseo mismo. Y tampoco el mito platónico asume los poderes negativos del propio Poros, de la abundancia, origen justamente del orgullo, la soberbia, la *hybris* misma.

La contradicción ser y no-ser, constitutiva de la *physis* humana, es todavía más profunda, más compleja, más "contradictoria" —valga la redundancia— que lo que vio Platón. El no-ser del Eros explica el amor, pero lleva implícito también el no-amor, la separación, la in-comunicación, la brecha interhumana. El ímpetu originario es hacia la reunión; pero ello no invalida la posibilidad de fracaso, la distancia que siempre hay que estar venciendo y el "hueco" y "corte" en el ser mismo que siempre se ha de estar llenando y del cual surgen "los males" humanos. Dicho de otro modo: la condición erótica (el Eros-hombre) no se realiza siempre existencial y éticamente como *amor*, sino, predominantemente, como no *amor*, y en especial como "dependencia" interhumana, dentro de relaciones de dominio-esclavitud, o como simple lejanía y distancia *moral* entre los seres humanos. De Eros (como de la libertad) nacen bien y mal, amor y odio, libertad y fatalidad, movimiento e inercia. Eros, dice el propio Platón, no es un "dios" (no es sólo principio positivo).

No hay en verdad categorías, no hay mito que exprese cabalmente la contradicción inherente al hombre, su positividad-negatividad constitutivas, su ambigüedad radical. El no-ser del hombre (Eros) ha de ser concebido, no sólo como impulso hacia el ser, sino como principio negativo en sentido estricto, origen del "mal" o "lo malo", como quiera que se conciba. Aunque tampoco parece por completo válida la simple (agustiniana) equivalencia entre el "mal" y el "no-ser", y éste, comprendido como causa "no eficiente", sino "deficiente". Sólo en parte, esto sería verdad. El no-ser es el principio de lo que Sartre llamó "las negatividades"; en él se encuentran también las que Freud conceptuó como pulsiones de muerte. El hombre lleva ciertamente el mal en su ser mismo; no sólo como vacío o "ausencia" de su propia realización, como privación y atrofia de su ser (el mal como "omisión"), sino que esa negatividad *se realiza*, "cobra ser" —por así decirlo—, es fuerza de destrucción y daño; no es, en efecto "pura nada", sino algo muy real:

se traduce en actos, en acciones efectivas de los hombres. Es quizá el "poder" nacido del fracaso originario y de la impotencia, pero poder al fin. El no-ser, en este sentido, sí es "causa eficiente" de males *reales* que el hombre "produce" en su vida individual y en la historia, como anti-valor. Es pulsión tánica, ciertamente.

Pero tampoco caben absolutos: el no-ser puede ser negativo y positivo a la vez —tanto como el ser puede ser positivo y negativo al mismo tiempo. Lo decisivo es, en última instancia, la mezcla, la combinación permanente, la literal relatividad de ser y no-ser, de bien y mal. Ser y no-ser son efectivamente *relativos*: el no-ser es forma de ser (positivo), tanto como el ser conlleva su propio no-ser (negativo). Nada es absolutamente ser (absoluto bien), ni tampoco absoluto no-ser (Nada pura y absoluto mal).¹⁵

Las dos concepciones del Eros, la platónica y la freudiana, se corrigen y enriquecen recíprocamente. En la comprensión freudiana hace falta superar el dualismo entre Eros y Tánatos. En la platónica, se requiere hacer expresa su esencial naturaleza contradictoria y, sobre todo, la negatividad de Eros, incorporar en él las fuerzas de muerte e inercia que el psicoanálisis simbolizó en Tánatos.

Y es justamente esta constitución dialéctica o "erótica" (en sentido platónico, Poros-Penia), la que explica en el fondo el nexo consustancial entre "ser" y "valor", entre el orden ontológico y el axiológico. La valoración implica un "sí" y un "no", es afirmación-negación fundada en la contradicción ontológica ser y no-ser. El hombre valora, distingue en categorías de valor, porque lleva la alternativa ontológica en su propia naturaleza. La valoración originaria es ciertamente universal y permanente, rasgo ontológico del ser humano.

Cuarto. Pero también cabe advertir que Eros es fundamento del valor no sólo porque conlleva la ambigüedad ontológica originaria, ser y no-ser, la doble fuerza, positivo-negativa, sino que a la vez Eros explica el valor porque es fuerza *sólo positiva* (tanto del ser como del no-ser), ímpetu originario y final (teleológico) que afirma el ser y sólo el ser. Se trata de Eros, entendido en el sentido en que lo concibió el propio Platón: originaria *plenitud* que busca esencial y finalmente la *plenitud*; o como lo concibió asimismo Freud: pulsión de vida en permanente lucha contra las pulsiones de muerte, clave de la humana civilización, única fuente de esperanza; el primigenio "sí" a la vida de

¹⁵ "También la tierra moral es redonda", decía Nietzsche.

Nietzsche. La creación de valores es testimonio de lo que puede llamarse la presencia de las fuerzas unívocas —en este sentido sí unívocas— del Eros creador, del conato del ser a persistir en el ser (Spinoza). Acaso detrás de este “primado” del ser subyazca la última e insoluble interrogante heideggeriana de “por qué el ser y no más bien la nada”, ante la cual no cabe sino la asunción radical del misterio, a la vez que el inequívoco reconocimiento de la presencia del ser.

Convergen en este punto los caminos de la búsqueda de la *humanitas* y de las fuentes del valor. La *humanitas* es —como se ha visto— la ambigüedad originaria, la ambivalencia del hombre; pero, al mismo tiempo, es la *no ambivalencia*: la opción de la *areté*: la *humanitas* es excelencia, positiva realización del *homo-humanus*.

Eros fundamenta la valoración, en tanto que lleva la contradicción ontológica en sí mismo: *es* la contradicción ser y no-ser. Pero Eros sólo es fuente del valor en tanto que ímpetu positivo de ser: base afirmativa, decisiva, para fundar la vida ética y el destino literalmente valioso de la vida humana para fundar el *ethos*. El valor es el testimonio de las potencias (virtudes) positivas del hombre (Eros), testimonio de la *areté* misma.

A diferencia de la ontología tradicional, la ontología contemporánea no puede desdeñar la presencia del no-ser en el fondo del ser mismo del hombre. Pero también la ontología del presente tiene que superar las aporías de la mera ontología negativa, dando razón no sólo de “las negatividades” y de la contradicción, sino de “las positivities”.

Sin duda lo que vale, vale porque se desea. Pero ¿qué es el deseo del valor?

No podemos concebir el valor, es cierto, al margen del deseo humano. Sólo que el deseo puede ser superficial o profundo. No todo deseo es meramente subjetivo, arbitrario y superfluo. Hay deseos radicales, existenciales. El sujeto del valor ha de entenderse en su dimensión social y esencial: de ahí surgen los deseos que buscan el cumplimiento más fundamental del ser mismo. La necesidad de ser lo que se es; éste es un imperativo tan fuerte para el hombre ético, que llega a ser más poderoso que la mera sobrevivencia. No son superfluos ciertamente y sí están enclavados en el fondo mismo del “deseo”, de la “pulsión” de vida, del impulso “erótico” de la naturaleza humana, los afanes de libertad, de expansión vital, de amor, de racionalidad y comunicación, de desarrollo de las propias facultades “espirituales”.

HISTORICIDAD DEL SER Y DEL VALOR. EL SER Y LA ARETÉ

El hombre es histórico en su *ser* mismo. Esto significa que la historia no es un accidente. El hombre —como hemos dicho—¹⁶ configura su ser, su propia “humanidad” en la historia y por la historia misma; va consolidando los atributos del “ser-hombre” y va, consecuentemente, definiendo su idea de “bien” y de “mal”, sus valores en general, dentro de una tradición cultural. Esto significa, asimismo, que la tradición es una especie de transmisión o herencia “filogenética” —como metafóricamente lo expresó Eduardo Nicol.¹⁷ Es, en todo caso, tan irreplicable como irrenunciable. La historicidad conlleva asimismo la necesidad permanente de cambio y renovación (análogamente a la vida natural). La historia es el modo propio en que la vida humana se perpetúa, renovándose y también evolucionando (no sólo como mera reproducción sino como innovación); cada momento es único. Los “caracteres adquiridos” se transmiten, pero no de manera necesaria, uniforme y espontánea, como en la vida biológica. Se transmiten por obra de la “educación”, entendida como una tarea a la vez consciente e inconsciente, individual y colectiva. El cambio histórico es, en efecto, irreducible a las otras formas físicas o biológicas de cambiar.

Pero esto no significa que el hombre adquiera todas las determinaciones de su ser, o todos sus atributos esenciales en la historia. Hay algo *originario*, constitutivo, condición misma de la propia historicidad, aunque este “algo” no sea sino las *estructuras ontológicas fundamentales* de la condición humana, los factores constitutivos y las funciones, facultades y potencias propias del hombre, implantadas en su propia naturaleza, con carácter universal y permanente. Éste es el caso de las estructuras de la temporalidad; de la relatividad, en el sentido de la relación hombre-mundo, individuo-comunidad, necesidad-contingencia simultáneas; de los factores constitutivos tales como la valoración y la propia eticidad; o bien de aquellas notas distintivas del hombre que le definen propiamente como “hombre”, como son el *logos* (“razón” y “lenguaje”), el “ser social” o “ser político”, la “risa”, “el sentimiento trágico de la vida”, “el ser para la muerte”, “la Cura”, la “libertad”. O sea, las notas distintivas (“existenciales”, como los llamó Heidegger) que se van precisando históricamente, a la vez que se enriquece nuestra comprensión de ellas.

¹⁶ Véase cap. I: “Ética y humanismo”.

¹⁷ Cf. E. Nicol, obras cit., *passim*, y en particular *Los principios de la ciencia*, cap. IV.

El problema es que estos elementos "esenciales", no son propiamente "esencia" en sentido estricto; no son "el verdadero ser", definible independientemente de la realidad histórica (socio-histórica), múltiple y cambiante, ni separable de ella. En tanto que estructuras y funciones, no son concebibles sin sus contenidos concretos y su efectiva realización. Para el hombre su ser es su acción, su obra, su expresión. En este sentido, no es nada aparte de sus manifestaciones, de su presencia fenoménica, espacio-temporal, infinitamente variable y contradictoria, y no obstante, siempre "humana".

Los modos históricos de ser no son, así, meramente externos o accidentales. En ellos se va configurando el ser-hombre; se van actualizando las potencias originarias pero a la vez —como se ha señalado— se van generando nuevas potencias que no estaban predeterminadas; la acción histórica produce, ciertamente, verdaderas novedades ontológicas, las cuales, a su vez, pasan a formar parte de la "definición" misma del hombre, de su *humanitas*, en sus determinaciones esenciales. Se trata de un juego dinámico de destino-libertad-destino (de acto-potencia-acto), un juego por el cual lo necesario es a la vez "libre" para el hombre, y lo libre, necesario.

Es verdad que hay una estructura potencial originaria que busca la realización de la libertad y de la igualdad en todos los órdenes (ético, político, social). Hay una condición libre que el hombre va plasmando de manera distinta en la historia. Pero se trata, ciertamente, de algo potencial, de una paradójica "necesidad libre" que puede realizarse o no, y que, de realizarse, tampoco tiene predeterminados ni el tiempo ni el lugar, ni la forma concreta en que ello ocurra. La abolición de la esclavitud social, por ejemplo, representa, al mismo tiempo, un cumplimiento "esencial" y una genuina "novedad" o "transformación" históricas, un genuino "mérito", pues no es la actualización de una ley fatal prestablecida o un desenlace que podría darse en cualquier tiempo y lugar. Es, en efecto, un "logro" necesario y libre, el cual, una vez adquirido, sí se torna una nota constitutiva necesaria e irreversible en la evolución de la *humanitas*. Pero sólo en retrospectiva, y una vez que aparece, se ve como algo necesario que "debía" haberse alcanzado en civilizaciones previas, justamente cuando ellas se distinguen por su grado de desarrollo. Pero ésta es una apreciación literalmente anacrónica que pasa por alto el factor realmente innovador de la historia: *ontológicamente* innovador. La esclavitud no es, en este sentido, un modo "previo" y "salvaje" de existencia humana que debería ha-

berse abolido en la época egipcia o en la griega misma. En todo caso, los hechos humanos no son hechos naturales sujetos a un régimen uniforme y necesario, sino efectiva adquisición histórica, que sólo con la historia adquieren su necesidad. De ahí la responsabilidad de "los tiempos".

La cuestión es cómo ha de comprenderse la *areté* del hombre (su excelencia) desde el reconocimiento de la historicidad de su ser, es decir, sobre la base de una concepción ontológica que no encuentra el ser fuera del tiempo y reconoce que el hombre es su propio no-ser y su hacer.

Si la historia, o más precisamente, si la realidad socio-histórica es, en efecto, la realización positiva del ser-hombre, es también —como se ha dicho— la manifestación de su no-realización. La realidad humana es ante todo el signo de una ausencia (una ausencia que hace quiméricas todas las reflexiones acerca del ser y la dignidad del hombre). Antes que la plenitud de las potencias esenciales del ser humano, de sus virtudes, la historia expresa la literal des-virtuación de su naturaleza, o bien la realización de las fuerzas negativas o contrarias a su *areté*. En este sentido, la historia es indudable testimonio del mal, de los "horrores" del hombre, incluso de una malignidad, de la que sólo el "inhumano" hombre es capaz.

Aunque igual de cierto es que la historia es testimonio de la grandeza humana. Aun cuando ésta nunca se dé en estado de pureza —como tampoco se da la malignidad—, y aun cuando la excelencia sea ciertamente la manifestación minoritaria, más escasa, más breve y fugaz de la historia, la grandeza y la autenticidad son las figuras humanas que delinear precisamente lo propiamente humano, el *homo humanus*; son, de hecho, las creaciones que dejan impronta, las propiamente *históricas*, las que transforman realmente al hombre, las que introducen nuevas dimensiones en su *perfectio*, las que trascienden en sentido estricto y permiten la "superación" humana.

Ha de reiterarse que a la ética actual (y al humanismo actual) le importa no perder de vista la conciencia radical de la originaria ambivalencia humana que impide los absolutos maniqueos, que pone la tolerancia en el centro de la moralidad, como una virtud verdaderamente "cardinal". Pero le importa a la vez recobrar el fundamento de la esperanza; reconocer no sólo la posibilidad y la realidad efectiva de la *areté*, de la excelencia y el cumplimiento humanizado y pleno del hombre, sino su primado ontológico e histórico, el primado de la racionalidad y del Eros en todas sus direcciones.

Es en este sentido en el que la ética contemporánea puede encontrar validez en la concepción aristotélica de la *areté* humana, entendida como el cumplimiento pleno de la función o tarea propia (*érxon*) del hombre que lo define en su propio ser. Es verdad que ni la ética ni la ontología actuales podrían, sin más, reproducir el esquema aristotélico; nuestro ser y nuestro saber del ser humano efectivamente se han realizado y modificado en la historia. Pero esto no significa que sea cancelable la concepción ontológica de la *areté*, aunque no se considere que la función propia del hombre consista en el puro ejercicio de la razón y de la vida teórica. La concepción griega de la *areté* puede dar cabida a nuevos contenidos; es vigente en su significación originaria y esencial aunque hoy el ser-hombre y sus funciones propias se conciben de manera más compleja e integral, que como fue pensada la esencia del hombre dentro del racionalismo aristotélico.

Es en el gran legado del humanismo universal y en la historia de los valores en general, donde se hallan los contenidos concretos de nuestra concepción del hombre, las líneas definitorias de la excelencia humana, delineando las posibilidades axiológicas del presente. La historia no revela sólo variaciones y contradicciones, sino trazos comunes y permanentes de la valoración humana. En esta historia se han ido generando, mediante la simultánea conservación y renovación, modos concretos de realizar la justicia, la verdad, la bondad, la belleza, la santidad: entre estos modos no hay mera sucesión discontinua en la que priven la caducidad y la literal intrascendencia, sino todo lo contrario: ellos han ido consolidando el rostro propio del hombre y pautas de valor definidas e irrenunciables. Es falso que no haya criterios de valor: éstos se encuentran en un consenso y una tradición históricos que tienen alcance ético y ontológico.

Hay, así, fundamentos "objetivos" para afirmar ciertos valores y negar sus contrarios; criterios que dan validez a la paz, al uso de razón, a la solidaridad humana, a los Derechos del hombre, a la vida despierta y consciente, a la autonomía y la autarquía; bases para afirmar las fuerzas de Eros (de unión y creación), frente a las de Tánatos (inercia y muerte). Eros es, ciertamente, fundamento del *ethos*.

Ha de reiterarse que nuestro saber actual impide un puro racionalismo y, en general, hace inadmisibles las concepciones dualistas de la naturaleza humana, pero también las monistas; han de trascenderse unas y otras. Así como no caben puros "espiritualismos" tampoco son válidos los materialismos y naturalismos. De este reconocimiento se

desprende otra axiología y otra concepción ética que pueden reconocer la prioridad de la racionalidad, de la conciencia y en general de la condición espiritual del hombre, pero sin ruptura interior, sin generar un mundo de represiones y escisiones; valores que sean fieles a un ideal de excelencia humana que se revela en términos de relatividad y no de absolutos.

LOS SIGNOS DEL SER Y EL VALOR

Existe, pues, una fuente concreta de criterios de valor o de "objetividad" de los valores: el *ser* del hombre y su *historia*. Pero no sólo; también cabe hablar de *una fuente extra-humana del valor*, aunque con otros alcances y sin que, en el fondo, deje de ser el hombre el sujeto del valor.

No hay, ciertamente, "objeto" de valoración que no remita a un "sujeto" que valora. Pero también es cierto lo contrario: no hay "subjetividad" que no remita a una "objetividad". También hay "algo" en la realidad objetiva, extrahumana, que tiene relación con la existencia de los valores; éstos se fundamentan, de algún modo, en aquello que está más allá del hombre mismo: la realidad, concebida en sus diversos órdenes y dimensiones —tanto físicos como metafísicos.

Se trata de pensar sintética, unitaria, integradamente; de pensar abarcando simultáneamente los dos términos de la relación y la relación misma, que es lo que en verdad existe; pensar a la vez sujeto-objeto, hombre-mundo, naturaleza-sobrenaturaleza, realidad-creación.

Es verdad que, concebida "en sí misma" —hasta donde puede hablarse de "en sí"—, la realidad extrahumana —como se ha dicho— no es ni buena ni mala, ni bella ni fea, ni verdadera ni falsa: es neutra o indiferente. En este sentido, toda realidad "vale por igual". No hay una escala —se ha dicho— o una gradación y degradación *ontológicas* que corresponda a una supuesta gradación y degradación *axiológicas*. No hay realidades o campos de la realidad que sean "más" o sean "menos"; que tengan más o menos ser o realidad, en la medida en que valgan más o valgan menos para el hombre. Se trata aquí, efectivamente, de eso que Nietzsche llamó, con cierta rememoración heracliteana, "la inocencia del devenir".

O más precisamente: en un sentido, las cosas no son en sí buenas ni malas: simplemente son; tan reales, tan necesarias, tan "valiosas" —o no valiosas— unas como otras. La valoración es una preferencia y ésta

implica introducir un *sí* y un *no*, una especie de escisión y una exclusión dentro de lo real, producidas por el hombre y sólo por él. La valoración es una "lectura" humana de la realidad.

Pero en otro sentido, y éste es el que importa ahora destacar, la valoración no es por completo arbitraria ni carece de vínculo con la realidad.¹⁸ Por el hombre entra el valor al mundo; y no obstante, aunque él ponga el valor, es evidente que no lo pone de la nada —al menos no siempre. Los valores son creaciones humanas, pero no son —como se ha visto— meras convenciones, absolutamente vacías y arbitrarias, o absolutamente subjetivistas. Hay fuentes, bases objetivas del valor.

Por un lado, la fuente es —como se acaba de ver— el ser libre e histórico del hombre (potencial y actual); desde ella, los valores adquieren "objetividad". Y por otro lado, también la realidad misma es, de algún modo, base o motivo de la valoración. Cabe decir que hay "signos" insertos en el mundo —signos de belleza, de inteligencia, de sabiduría, de sacralidad, de "valor"—, signos que "hablan" al hombre, si él se dispone a "escuchar". "...ni dice, ni oculta. Sólo hace señales".¹⁹

El hombre percibe diferencias entre vida y muerte, entre orden y desorden, plenitud y carencia, lleno y vacío, presencia y ausencia, luz y oscuridad, alto y bajo, fuerza y debilidad, placer y dolor, salud y enfermedad. Particularmente son diferencias de "contrarios", pero diferencias *reales*, no meras convenciones o imagerías humanas, aunque sólo existan *para* el hombre y *desde* las propias formas y categorías humanas de aprehensión, comprensión y valoración de lo real.²⁰

El hombre ve características y diferencias reales y a partir de ellas cualifica y valora. Percibe, por ejemplo, cualidades objetivas, físicas, en los animales, que le hacen valorar de manera muy distinta, particularmente en el orden estético, al caballo en su plena *areté*, que al hipopótamo, también en su plena *areté*.²¹ El hombre "sacraliza" a la

¹⁸ Como no carece de vínculos con ella la interpretación.

¹⁹ Heráclito, B93.

²⁰ No hay hechos, sino sólo interpretaciones —se dice. Pero hay múltiples modos y grados de interpretar. Hay fidelidad o simple arbitrariedad de las interpretaciones; hay en ellas validez o no validez, verdad o no verdad, objetividad o no objetividad. El significado de la interpretación se acerca al significado "relacional" de los valores.

²¹ Cf. Keinz, *Estética*. Es cierto que cabe otra concepción estética que invierta la valoración, o que la creación artística modifique lo real y cree otra pauta de valor distinta de la "natural"; pero la naturaleza y sus diferencias reales siguen siendo al menos puntos de partida, fuente de inspiración para la valoración humana.

serpiente, al ave, al escarabajo, al jaguar, al toro, a partir de atributos reales, "físicos" y de todo el contexto en el que se da su existencia. Percibe, asimismo, diferencias objetivas en los elementos materiales: no es indistinto el oro que la piedra. Desde el punto de vista ontológico, tanto *es* un trozo de piedra calcárea como un diamante o como un fragmento de oro. El hombre encuentra las diferencias reales y las valora: la piedra es material deleznable, perecible, frágil; las propiedades físicas del oro lo hacen el valor material por excelencia, asociado en muchas culturas a la luz solar, a lo imperecedero, a lo maleable a la vez que indestructible, a lo divino mismo.²²

Dicho de otro modo, la naturaleza no humana es principalmente objeto de valoración religiosa, estética e incluso metafísico-teológica (y de ahí moral). E independientemente de que se suscriba o no una creencia en un supuesto "derecho natural", ha de admitirse que en general el hombre ha visto a la naturaleza poseedora de cualidades, de valores o antivalores, que tienen acción directa sobre el hombre —positiva o negativa—; pero además, en dichas cualidades el hombre se basa y se inspira para construir sus propias tablas de valor. Incluso la valoración *ética*, que suele estar circunscrita a su ámbito propio (el humano), y encuentra su fundamento en la responsabilidad de la persona moral (o jurídica), recurre a la naturaleza, a un consciente "aprendizaje" de ella que nutre o ilustra el mundo moral.

Lo cual tampoco indica que pueda soslayarse la capacidad realmente creativa, sobre todo en arte, por la cual el hombre construye mundos "libres", plenamente imaginarios, objetos de ficción pura, o plenamente simbólicos y abstractos.

Y cuando en el orden ético se pretende "vivir conforme con la naturaleza", fin último buscado por los estoicos, se trata de una *moral* y, por tanto, de una creación humana *no natural*, de un "arte de vivir", de una meta "artificial", cultural; es *ethos*: "segunda naturaleza". La "naturalidad" sólo se alcanza por virtud moral, nunca con la espontaneidad de la naturaleza. Vivir de acuerdo con ésta es, de hecho, una de las metas más "sobre-naturales" que el hombre puede proponerse. Abdicar de la libertad es algo que sólo puede alcanzarse *con* la libertad; es, sin duda, un modelo extremo de *áskesis* y *areté*.²³

²² Esto además de que, como vio Heráclito, "los asnos prefieren la paja al oro" (B9).

²³ Ha de tenerse presente que el estoicismo es una de las éticas más frecuentes en diversas culturas y en diversos momentos históricos.

Aunque en última instancia lo que parece estar en el fondo de estos "valores de lo real" es el hecho de la propia condición *posible y potencial* del hombre mismo; es ésta la que justamente le permite percibir *posibilidades y potencialidades en la realidad misma*, que son las que la hacen "valorable". Aquello que es juego de opuestos en la naturaleza, aquello que en sí constituye un orden *necesario* es, para el hombre, *posible y contingente*: susceptible de alteración o transformación; él es capaz de intervenir, para bien o para mal, en el enlace causal y en el equilibrio de los contrarios, propiciando la realidad de unos hechos, produciendo la destrucción de otros. La naturaleza existe y produce, conforme a un orden fijo, estable y necesario, pero el hombre es capaz de verla, no sólo en su realidad *dada*, preestablecida, acabada en su perfección natural, sino que la "descubre" en sus infinitas potencialidades: susceptible de ser alterada, precisamente conforme a valores; hace, en suma, de la naturaleza, cultura y de "la tierra", "el mundo". *La valoración surge de la alternativa y la alternativa de la posibilidad.*

Sólo si el ser se concibe como positividad unívoca y necesaria, como ser "en acto", definido y cerrado en su realidad, se torna imposible el "paso" del ser al valor y del ser al "deber ser" ("falacia naturalista"). Pero sí es posible (y de hecho, real) porque es tránsito desde el ser *contingente*, no necesario; *abierto*, no cerrado; *potencial*, no actual. El paso se da entre el poder-ser (ser en potencia) y el deber-ser; entre lo posible (no necesario) y lo cualificable o valorable. El valor surge del ser en tanto que éste es ser y no-ser al mismo tiempo; lleva en sí mismo el no-ser de la posibilidad (del futuro) y de la alternativa, como fundamento de la opción.

El valor, así, se explica en una realidad donde rigen las categorías de posibilidad y contingencia, no de mera necesidad. Éste es, en definitiva, el fundamento ontológico de los valores. Lo inalterable es indiferente e invaluable. La base real de la valoración se cifra en el carácter contingente del ser mismo del hombre y en la contingencia que él advierte en las realidades no humanas, sobre la base también de que éstas son susceptibles de revelarse no sólo en su realidad actual o natural. Únicamente en el reino de lo posible cabe la acción creadora y transformadora, por la cual el hombre puede cambiar la realidad, tanto por la acción constructiva como por la destructiva. Éste es el poder o la fuerza de la acción cultural humana fundada en valores. Es, en efecto, su condición abierta, no cerrada, no programada ni absolutamente predeterminada, lo que permite al hombre valorarse a sí mis-

mo y valorar todo lo existente, ya sea por transferencia, ya porque ve y descubre también como posible aquello que sólo lo es de modo potencial y que así seguiría siendo sin el concurso humano.

Puede decirse, en suma, que hay una especie de significativa correspondencia entre la interioridad (el sujeto del valor) y la exterioridad real (el objeto del valor). Los valores "abren" al hombre una dimensión de la realidad externa, en la medida en que dentro de él mismo se abre una dimensión interior (acaso, en verdad, no se trate sino de la correspondencia que veían los humanistas entre micro y macrocosmos). Se requiere tener despierta una susceptibilidad o disposición del alma (*ethos*) por la cual se hace experiencia del mundo del valor (experiencia moral, estética, mística, teórica), descubriendo las dimensiones o planos de existencia poseedores de la correspondiente significación axiológica. Es esta "apertura interna", este *ethos*, esta actitud, lo que posibilita el ver, "en la realidad misma", un orden de sentido que nosotros configuramos y a la vez nos trasciende. Al menos por momentos, despierta por dentro del hombre aquello que justamente se revela o se descubre por fuera. De lo contrario, habría que concluir que el universo del valor y el mundo del sentido son mero espejismo y quimera y que es válida la afirmación sartreana —tan categóricamente rechazada por Heidegger— de que en el mundo "hay hombres y sólo hombres".²⁴

LOS VALORES Y SU "ACTUALIDAD"

Los valores son en esencia *creadores*, implican la literal *superación* y elevación; un ir más allá, un trascender. Los valores son transformados, renovados; son susceptibles de nacimiento, de crisis, de transmutación. Los grandes cambios históricos y culturales implican ciertamente mutaciones de valor. Negar la historicidad y la relatividad del valor es negar, en el fondo, su constitutiva creatividad; negar, con ello, el poder creador del hombre, base de todo humanismo. El valor confirma el sentido de literal trascendencia y superación de la vida humana.

²⁴ Véase cap. I y cap. IV, 3.

Pero la historia es "eternidad" cambiante; es en realidad, creación-conservación, renovación-memoria. La transformación no es cancelación, sino al contrario: renueva en la medida misma en que permite revivir y re-nacer el universo de los valores.²⁵

El valor es ciertamente *consenso*. Y el consenso no sólo se da en el orden social, comunitario, sino en el temporal. Es una de las expresiones más claras del ser-social, del "ser-con" del hombre; es un modo de "sentir colectivo" que es vivido, no obstante, en lo más íntimo de la persona que valora. El valor lleva en su esencia misma la tendencia a la *universalidad*, en el espacio y en el tiempo. Lo que vale tiende a valer para todos y para siempre. Los valores son justamente fuerzas cohesivas que prestan universalidad a la existencia humana.

Trascender la crisis de valores es sin duda un imperativo ético primordial del presente. Y cabe, en efecto, la posibilidad de que sea por los caminos de la ontología donde haya que buscar la refundamentación del mundo del valor. Pero tal búsqueda no puede consistir en un mero regreso o salto histórico hacia atrás; no puede ser evasión de la crítica y la crisis, sino un movimiento que supera el *impasse* de la sospecha y de la hipercrítica racionalista, el *impasse* de la duda y la "des-sublimación" que priva en nuestro tiempo. Se trata de volver a pensar (y afirmar vitalmente) el ser y el valor.

Se requiere hoy, es cierto, una "nueva tabla de valores", la cual ha de hablar al hombre contemporáneo en su propio lenguaje y ha de expresar auténticamente la novedad histórica del presente. Pero esta nueva "tabla", en la medida misma de su significación humanista, ha de implicar un literal renacimiento del mundo del valor. No hay ciertamente creación sin memoria, tanto como no hay memoria viva que no sea simiente de renovación.

Se trata de una literal *actualización* de los valores en los dos sentidos del término, ambos esencialmente implicados: por un lado, la actualización en tanto que *realización* efectiva de los valores, de ponerlos en "acto" o de actualizar las potencias. Que los valores dejen de tener una mera existencia ideal y se hagan efectivas realidades; tarea que sólo es posible como resultado de una *praxis* integral de la cual el *ethos* y la *paideia* constituyen dos pilares fundamentales.

²⁵ La categoría más exacta para explicar la dialéctica de la historicidad sigue siendo, sin duda, la categoría hegeliana de *Aufheben*: superación en el sentido de dejar atrás, a la vez que incorporar y proyectar hacia adelante, la realidad temporal.

Y por otro lado, se trata de la actualización temporal del mundo del valor, de hacerlo vivir en el presente, como una realidad de hoy. No cabe en verdad una transmutación absoluta de la tabla de valores. Los valores del presente son, en gran medida, los valores del pasado, de la herencia humanística de nuestra comunidad histórica: los valores que se han ido realizando y re-creando en el tiempo: los valores de "siempre": la paz, la racionalidad, el amor, la justicia, la bondad, la libertad. Ellos no son cancelables. La verdadera mutación ha de darse más bien en el sujeto del valor. Pues la verdadera actualización requiere una radical incorporación de los valores, un hacerlos propios, que permita su efectivo y literal re-nacer y re-vivir; convertirlos en una verdadera realidad *presente*, del aquí y el ahora (la única dimensión *real* del tiempo, en sentido estricto). Se requiere una verdadera "traducción" de los valores al lenguaje del presente, para que ellos puedan ser comprendidos y vividos *desde* las categorías propias del hombre actual, desde su contexto existencial, desde sus necesidades y sus propios parámetros mentales y emocionales, exclusivos de su situación vital.

Aunque también la actualización implica que se incorporen los *nuevos* horizontes del valor que se han abierto en la historia contemporánea: los valores de la conciencia histórica y de la conciencia social. Los nuevos sentidos de la justicia, de la igualdad, de la tolerancia, de la reciprocidad, de la liberación y de la libertad. Particularmente, la concepción de los valores en el presente ha de incorporar la nueva necesidad de equilibrio, de concebir el mundo, unificado y plural, permanente y cambiante al mismo tiempo; de pensar en términos de "relatividad" y de temporalidad; de asumir al hombre en su naturaleza contradictoria y a la vez en su integridad y en su dignidad. Ha de reavivar, en suma, el ideal de la *síntesis de contrarios*, que en nuestro tiempo, cobra primordial importancia. Ha de responder a la necesidad de conciliar los opuestos, de alcanzar —por relativa que ésta sea— su "armonía" o integración dialéctica, no entendida como un absoluto ni como un falso ideal de paz estática e ilusoria, sino como equilibrio dinámico de tensiones, clave para entender la vida humana en general y la vida ética en particular. Sigue vigente, en este sentido, el ideal hegeliano de la *Sittlichkeit* (que se traduce por "eticidad"), y que en esencia remite a la necesidad de la síntesis esencial en que se reconcilian la interioridad moral y la objetividad de la ley, y en definitiva, el "yo" y el "nosotros".²⁶

²⁶ Cf. J. González, *Ética y libertad*, cap. V: "Dialéctica y eticidad: Hegel".

LOS CRITERIOS DEL VALOR Y EL DAIMON DEL HOMBRE

Pero es necesario insistir, por último, en que los criterios de valor, como quiera que ellos se determinen, no pueden ser sino generales. Y esto, por razones intrínsecas, no porque tengan mero carácter histórico y relativo; pues ellos tienen que incorporar necesariamente la individualidad, la diversidad, la libertad de la vida ética y axiológica en general. Los criterios no pueden abarcar las particularidades concretas del discurrir real. En su significación axiológica, sobre todo ética, cada caso, cada situación, cada sujeto moral, cada momento de decisión son únicos, irrepetibles, inclasificables, intipificables. Cada valoración concreta tiene un margen esencial de indeterminación; es libre y no unívocamente predeterminada, ni siquiera por el propio sujeto, ni siquiera por su pasado o por su propio carácter o *ethos*. Nunca el acto humano es "necesario": por eso es cualificable y tiene significación moral; y por eso también, cada persona y cada acción requieren de actos originales de "interpretación" y "comprensión".

También aquí tenemos que recobrar algo más de la conciencia ética de los griegos y de las fuentes de su humanismo; recordar, socráticamente, que la sabiduría moral es estado permanente de *cátharsis*: de purificación o liberación de las falsas opiniones o prejuicios; conciencia de la propia ignorancia y "escucha" de la "voz interior": el *daimon* del hombre. Y recordar, asimismo, aristotélicamente, que la determinación concreta de cada virtud o la decisión moral depende, en definitiva, del buen juicio de cada individuo en su radical singularidad.²⁷

La relatividad del valor se hace expresa, ciertamente, en el hecho decisivo de su carácter *situacional*. Los valores en general, hemos dicho, surgen del "encuentro" hombre-mundo, de la constitutiva interrelación o relatividad. Pero también la valoración particular es un encuentro circunscrito a un contexto determinado, a una situación vital única en su propia concreción. Los valores no valen de manera abstracta sin tomar en cuenta el contexto vital particular en que se producen los hechos humanos. La valoración debe atender siempre a la situación concreta en que acontece la vida. El valor se configura, cabe decir, dentro del *concretum* de una situación (entre todos los factores que "crecen juntos"). Y son múltiples las interrelaciones que guar-

²⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2073.

dan los hechos entre sí y con el momento en que se está viviendo; los factores, internos y externos, pasados y presentes, que intervienen y se conjugan para dar lugar a cada situación vital. Y es en ella, en su complejidad real, donde se produce la valoración. En este sentido, el valor concreto varía en modos y grados de realización, dentro de un amplio espectro cualitativo; dentro de la riqueza infinita de la experiencia humana. Y no es, entonces, el mismo grado de responsabilidad el que es exigible a todos los hombres y en todos los momentos de la existencia. Efectivamente, la libertad (y por ende, el *ethos*) es siempre condicionada, no es absoluta indeterminación, como lo hemos reiterado. Sería ciertamente in-humano prescindir de las variantes situacionales al valorar los actos propios y ajenos. Incluso, hay situaciones límite que pueden alterar el significado mismo del valor o la cualidad de la experiencia. De ahí también el inequívoco imperativo moral de la tolerancia, clave de una genuina valoración humanizada. Precisamente el reconocimiento de este carácter "situacional" de la valoración concreta, en especial de la valoración moral, es ya una nueva valoración, un nuevo criterio de valor. La "relatividad" situacional, la necesidad de remitirse al contexto vital de la vida humana es el valor que se opone a todo "absolutismo".

Pero nada de esto implica desembocar en relativismos o subjetivismos, ni menos aún presupone la in-diferencia axiológica que anularía el mundo mismo del valor (e implicaría una radical deshumanización en el orden de la moralidad esencial). La relatividad no anula la existencia del valor en su universalidad. Siguen estando ahí las grandes pautas de valor, los fundamentales criterios del mismo, fundados, en efecto, en el ser radical e histórico del hombre; fundados, en definitiva, en el criterio principal que es el *ethos*, la segunda naturaleza, el destino propio del hombre: la *humanitas* del *homo humanus*. El *ethos* es rector porque el hombre mismo es carácter: segunda naturaleza. Ni a nivel universal, ni a nivel individual, el ser del hombre ocurre fuera del tiempo y de la situación. Pero tampoco el tiempo y la diversidad situacional ocurren fuera del ser y la universalidad.

Los valores son los grandes parámetros, los puntos de referencia, los cauces dentro de los cuales fluye la vida humana en su concreción. Los valores son también, metafóricamente, como "estrellas polares" que orientan, dan dirección o sentido al "viaje" humano; pero éste se va resolviendo en su propio derrotero concreto, siempre único y aventurado; cada "paso" implica ciertamente riesgo ético; y esto es lo que

justamente da vida al valor. Los valores son "la línea del horizonte" que permite distinguir "cielo" y "tierra", "arriba" y "abajo"; esa línea del horizonte que según Nietzsche fue "borrada" cuando sobrevino "la muerte de Dios", produciendo "la caída sin fin" del hombre y de todas sus tablas de valores. El horizonte se restablece si se recobra "la vida del hombre".

Es cierta y no es cierta al mismo tiempo, así, la concepción sartreana de *la soledad del acto moral*. No es verdad que no haya "nada escrito en un cielo inteligible" y que "cada hombre debe inventar su propio camino, en pleno abandono y absoluta soledad".²⁸ Están "escritos" mil signos de valor universal que orientan el sentido de la existencia humana y nos hacen partícipes de un destino común y solidario. Pero al mismo tiempo, hay profunda verdad en la conciencia sartreana, de que cada hombre debe decidir, desde su libre conciencia y su personal responsabilidad, su camino moral. Sólo que el "cielo inteligible" no está fuera sino dentro del hombre mismo, en su propia conciencia; es su *daimon*: la voz interior que brota de lo más profundo de cada hombre. El *ethos* es para el hombre su *daimon*: su conciencia interior, la voz que pronuncia el "sí" y el "no" del mundo del valor. La paradoja no se comprende sino dentro de otra paradoja más fundamental, que se halla en el núcleo mismo de la moralidad. El hecho de que en ésta se toquen los dos polos extremos de la existencia: la universalidad y la más radical autonomía de la "persona", del *ethos*, de la "voz interior", del *daimon* radical del hombre.

SEGUNDA PARTE

²⁸ Cf. Sartre, *Les mouches*.

III. EL *ETHOS* ANTE LA VIDA Y LA MUERTE
(ENSAYOS DE "ÉTICA APLICADA")

1. ÉTICA, MEDICINA Y HUMANISMO EN LA ANTIGUA GRECIA

La historia no es sólo el relato o la interpretación de las cosas pasadas. Nuestra condición temporal implica sin duda la caducidad, la fugacidad de nuestra vida, individual y colectiva: nuestra condición mortal. Esto es cierto, como lo es el hecho de que volver los ojos al pasado es retornar con la memoria a aquello que ya no es y que en principio nos resulta esencialmente distante, extraño, ajeno. La vida cambia y cambian con ella las situaciones vitales en las cuales tuvieron sentido los conocimientos, los valores, las costumbres que entonces se dieron y que valieron sólo para su tiempo. Pero tan cierto como es el hecho de la caducidad, lo es la evidencia de lo contrario: la historia es la conciencia de lo que pervive, de lo que trascendiendo su tiempo, penetra en todos los tiempos, perdura renovándose y promoviendo, incluso, los cambios mismos. Pues éstos nunca son cancelación ni ruptura absoluta con el pasado. La renovación histórica conlleva siempre, de un modo u otro, una fusión, una síntesis profunda de lo viejo y lo nuevo, de lo que se conserva y lo que cambia.

Aquello que hace que los clásicos sean precisamente eso, "clásicos", es su peculiar "eternidad", la fuerza con que perviven en el tiempo, recreándose continuamente y fecundando las grandes creaciones de todos los tiempos; con ello aseguran esa peculiar forma de inmortalidad humana que, aunque relativa, es la inmortalidad histórica. Y clásicos son, no sólo los griegos y latinos, es decir, las fuentes originarias de la civilización occidental, la cual directa o indirectamente unifica todas nuestras culturas, a través de sus innumerables variantes. Clásicos son todos cuantos trascienden su época, y lo son por tanto los grandes creadores contemporáneos, cuya trascendencia al futuro ya es previsible.

Los griegos antiguos tienen, desde luego, una singular eternidad que los hace siempre vigentes. Cada tiempo de la tradición occidental ha sido afectado por ellos. Pero a la inversa, cada nueva época ha hecho su propia interpretación de estos clásicos, y ello quiere decir que les otorga una nueva vida desde su propia realidad. El pasado perdura en

la medida en que el presente cobra memoria viva de él y lo hace revivir con el carácter novedoso propio de cada época. El pasado nos hace y nos determina, tanto como nosotros hacemos y determinamos al pasado. Cada presente confiere a las creaciones pretéritas su propia realidad, sus propias necesidades y posibilidades. Los griegos reviven de modo muy distinto para los romanos, para los medievales, para los modernos o para los hombres del siglo XX. Dicen verdades eternas y dicen verdades distintas para cada época.

Con la conciencia de estas verdades perennes y, a la vez, con aquella de nuestro propio tiempo, de lo nuevo y lo único que nos constituye, se destacan aquí algunas ideas significativas que están en las relaciones entre ética, medicina y humanismo, y que definen el *ethos* de la salud.

La intención de estas reflexiones no es, así, mera curiosidad histórica, sino encontrar aquello que tiene sentido para nuestro tiempo, para las relaciones que, aquí y ahora, pueden existir entre la ética y la medicina, relaciones que las iluminan y enriquecen recíprocamente, a la vez que iluminan y enriquecen nuestras posibilidades de comprensión de la vida humana cabalmente humanizada.

*

Filosofía y ciencia nacieron en Grecia como una misma actividad. La filosofía se originó como ciencia o *episteme*, en el sentido de un conocimiento objetivo, racional, sistemático y riguroso. Incluso fue la ciencia por excelencia, la "ciencia primera" o fundamental.¹

Pero a su vez, la ciencia nació como *philo-sophía*: amor al saber o amor por la sabiduría. Lo cual, entre otras cosas, significa que se originó como algo consciente de su motivación humana (la *philia*, que se traduce por

¹ Las notas principales que definieron la ciencia o *episteme* griega son esquemáticamente las siguientes:

a) La *objetividad*. El afán de hablar de las cosas, no como son "para mí", sino como son "en sí mismas y por sí mismas".

b) La *inmanencia* del conocimiento. Conocer la naturaleza por sí misma, por sus leyes inherentes.

c) El carácter *racional*, que implica tanto la lógica (congruencia del pensamiento) como lo que los griegos entendieron por "dar razón".

d) El carácter *crítico* y "dialógico"; la posibilidad de discusión y discrepancia; la necesidad de comprobación.

e) La conciencia de los problemas y de la necesidad de búsqueda o *investigación*.

amor, deseo, pasión), y consciente también de su finalidad humana (la *sophía*, es decir, la sabiduría): de su función humanizante.

Por lo que se refiere en particular a la *ciencia médica*, ella se originó, precisamente, en la primitiva filosofía, pero a la vez, distinguiéndose e independizándose de ella. Habrá aspectos de la filosofía que la medicina incorporará en su propia esencia, otros en cambio que tendrá que rechazar como meras "especulaciones" filosóficas para conseguir su especificidad y autonomía, afirmando ante todo sus fines prácticos y su misión de curar la enfermedad y asegurar la salud humana.

Las relaciones entre la filosofía y la medicina parecen haber atravesado por dos momentos principales en Grecia: primero se produce el tránsito *de la filosofía a la medicina*. La ciencia médica logra su autonomía independizándose de la filosofía de la naturaleza, sin romper totalmente con ésta.

Después, se da el movimiento inverso: *de la medicina a la filosofía*. Ya consolidada, la ciencia médica se torna modélica para la propia filosofía, tanto en Sócrates y Platón, como en Aristóteles.

Las notas definitorias de la *episteme* pudieran resultar a nuestros ojos insignificantes y quizá hasta ingenuas. Precisamente por tenerlas completamente asimiladas e incorporadas ya no advertimos su novedad y su esencial importancia. La conciencia histórica y filosófica nos obliga, sin embargo, a detenernos en ellas y tratar de recobrar la memoria de lo que fueron para su tiempo y advertir su significado para el nuestro propio.

Lo que caracteriza a esa medicina naciente —y la distingue de la larga y noble tradición de medicina empírica y de sapiencia médica que se había desarrollado por siglos y milenios, antes de Hipócrates— es, fundamentalmente, su afán de *objetividad*, su inquebrantable fe en que la observación y la razón humanas pueden desentrañar el misterio de la naturaleza, porque ésta en definitiva es poseedora de un orden regular, de unas relaciones causales que enlazan unos hechos con otros y de unas leyes fijas e inquebrantables, que justamente la ciencia puede captar y explicar.

Lo que define a la medicina de Hipócrates es, en efecto, el primado de la objetividad, frente a la simple autoridad moral del *sophós* o sabio. Lo que importa para el médico hipocrático es el conocimiento de los hechos físicos, en sí mismos y por sí mismos. La observación, la visión objetiva, el "ojo" (incluso el ojo clínico), más allá de todo prejuicio; el

estudio cuidadoso de los fenómenos, el análisis directo de ese trozo concreto de la naturaleza que es el cuerpo humano, en función de su salud y su enfermedad.

La medicina hipocrática nace ciertamente superando los esquemas de la magia y la religión, y en este sentido se identifica con la filosofía de la naturaleza, incluso deriva de ella, de sus objetivos de verdad, de "hacer experiencia" y "hablar de las cosas tal y como son", de ver (*theorein*) lo que realmente existe. De captar el *logos* inherente a lo real y de "dar razón" o explicación racional de los hechos.

Un ejemplo notable de esta actitud lo encontramos en una de las más memorables obras hipocráticas: la titulada *De la enfermedad sagrada* (*De morbo sacro*), es decir, la epilepsia, la cual, precisamente queda des-sacralizada. La epilepsia, dice el hipocrático, no es una enfermedad divina ni sagrada. Todas las enfermedades son humanas y naturales (además de que todas, y no sólo una, puedan juzgarse "divinas"). Lo que importa en definitiva es encontrarles precisamente su causa natural.²

Pero además, la medicina científica avanza también en la medida en que se independiza de la propia filosofía, en la medida en que consolida su índole concreta y particular y su propia significación de *ciencia práctica* y no especulativa, destinada a la curación de la enfermedad y a la preservación de la salud humana. Sin duda es el carácter *empírico* una de las notas distintivas de la medicina hipocrática. Hacer experiencia directa, inductiva y no apriorista, oponiéndose a las generalizaciones abstractas de la filosofía en sus afirmaciones respecto de "la totalidad", "la unidad", etcétera. La medicina busca, por el contrario, desprenderse de esas generalizaciones y explicar los fenómenos en su singularidad y concreción, atendiendo a la diversidad de lo real, sin caer en la tentación de las grandes abstracciones filosóficas. El filósofo

² Han llegado hasta nosotros múltiples obras atribuidas a Hipócrates. Pero sabemos que —como ocurre por ejemplo con Pitágoras— gran parte de ellas no son del propio Hipócrates sino de sus discípulos, y algunas fueron escritas con bastante posterioridad al "padre de la medicina". Todas esas obras se comprenden en el llamado *Corpus hipocraticus*, el cual abarca, además del famoso *Juramento* —que sí es probablemente del propio Hipócrates—, los llamados *Aforismos* y varios tratados breves: *De la medicina antigua*; *De los aires, las aguas y las regiones*; *De la enfermedad sagrada*; *De la epidemia*; *Sobre la dieta*; *Sobre el régimen de salud*, etcétera. Y en casi todas estas obras encontramos precisamente, a veces de manera expresa, otras implícita, las principales notas definitorias de la ciencia o *episteme*, presentes en la filosofía de la naturaleza.

sofo habla de La naturaleza, de El hombre, El mundo, etcétera. El médico, en cambio habla de *estos* hechos naturales, de *éste* o *este otro* fenómeno natural o humano. En la medida precisamente en que avanza por este camino de concreción y de búsqueda de exactitud, consolida su excelencia como lo que es: ciencia médica (aunque, como se verá en seguida, tampoco se quebrantan las consideraciones que la medicina tiene respecto del Todo).

Una de las obras más significativas del *corpus* hipocrático, titulada *De la ciencia antigua*, se centra en esta oposición a las especulaciones abstractas de la filosofía. Incluso se opone expresamente a las generalizaciones de las propias tendencias médicas, que se producen precisamente en los cultivadores de la medicina y la filosofía (como es el caso paradigmático de Empédocles, quien sobresalió no sólo como filósofo, creador de la teoría de los cuatro elementos, sino también como un médico verdaderamente notable). Por momentos, en esta obra hipocrática parecen romperse incluso los lazos entre la filosofía y la medicina, aunque en realidad lo que se hace más bien expreso en ella es una clara oscilación entre la liga con la filosofía y la necesidad de desligamiento.³

Y desde luego son esenciales las implicaciones filosóficas y humanísticas de la medicina hipocrática, las cuales no impiden su independencia respecto de la filosofía como tal. Por una parte, la medicina griega no hace en el fondo sino confirmar y desarrollar por su cuenta las notas filosófico-científicas de la objetividad, la racionalidad, la inmanencia y el carácter crítico y dialógico de sus conocimientos, y por la otra, no pierde tampoco su liga con el Todo, sino que la afirma de manera propia. Son varias en realidad las características de la medicina hipocrática que tienen significación filosófica y aseguran sus vínculos íntimos y originales con la filosofía —que explican asimismo

³ Ocurre aquí un fenómeno similar al que se produce en este siglo, por ejemplo en Freud y sus relaciones con la filosofía. Por un lado, hay en él múltiples declaraciones expresas en contra de las especulaciones y generalizaciones filosóficas. El psicoanálisis quería nacer y consolidarse como un ciencia positiva, afirmando su función práctica, terapéutica, rigurosamente empírica. Pero, por otro lado, todo cuanto Freud va tocando, como él sabe muy bien, tiene implicaciones y repercusiones filosóficas de primera importancia, tanto en el orden epistemológico, como en el antropológico, el ontológico y, sobre todo, en el ético. El propio Freud no venció la tentación de hacer desarrollos que él mismo califica de "especulativos", y no omite las permanentes referencias a la significación filosófica de sus hallazgos.

Véase nuestro libro *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, ed. cit.

por qué ésta, incluso, toma por modelo a la medicina, reconociendo las múltiples enseñanzas que recibe de ella.

La medicina griega se define, en efecto, por una esencial conciencia de la relación de la *parte* con el *Todo*, rechazando de suyo las tendencias a la mera especialización. El cuerpo es visto siempre como un organismo integral y sólo dentro de una visión orgánica se comprende tanto la enfermedad como la salud; ésta es justamente concebida como un fenómeno de armonía y proporción. No se trata propiamente de cualidades en sí, sino de interrelaciones, de equilibrio y mezclas de todos los componentes. Incluso, como se sabe, son decisivas para el médico griego las relaciones psico-somáticas, la unidad de cuerpo-alma, de cuerpo-mente, que hoy nos parece tan significativa.

El verdadero médico aparece siempre como el hombre que nunca desliga la parte del todo, sino que la enfoca siempre en sus relaciones de interdependencia con el conjunto.⁴

Pero no sólo se reconocen las relaciones internas del cuerpo humano y la unidad psicosomática, sino que ello presupone a la vez la relación del sujeto humano con su propio contexto vital, con su ambiente y en definitiva con la Naturaleza en su conjunto. Nunca el hombre fue visto por la medicina hipocrática fuera de su entorno físico y social. Fue medicina esencialmente situacional. Precisamente por afán de concreción, la salud y la enfermedad resultan inexplicables, si no se atiende al contexto y a la situación específica, siempre variables; si no se toman en cuenta, como lo indica el título de otra de las obras principales del *corpus* hipocrático: *De los aires, las aguas y las regiones*. Lo concreto en la medicina griega era lo que quiere decir, literalmente la palabra latina *concretus*: lo que crece junto, no lo aislado y separado. Concreto es lo relativo, en el sentido de lo relacionado; concreto es el juego inmenso de las relaciones del sujeto y su mundo, y sobre esto versa la observación del médico. Por eso la medicina griega nunca prescindió de una idea de la Naturaleza en su conjunto ni de una idea del hombre en sentido universal; al contrario, contribuyó originalmente a forjarlas.

Más aún: la medicina hipocrática, a la vez que buscaba atender al factor individual, cualitativo, "único" e irreductible de cada caso particular, buscó lo que en griego se llamó el *eidos*, que significaba —entre otras cosas— el "género", la "clase", el "tipo", aquello, en suma, que permi-

⁴ W. Jaeger, *Paideia...*, ed. cit., p. 809.

tía agrupar y clasificar distintos géneros de enfermedades, de individuos, de disposiciones, de síntomas, etcétera. Logró, en este sentido, una modélica conciliación o equilibrio entre lo particular y lo general.

Por otra parte, la ciencia médica se define —y ésta es otra de sus características más notables—, no sólo como medicina curativa sino "preventiva", hacedora de salud, destinada no sólo a curar sino a preservar e incluso a "perfeccionar" o "edificar" la salud. El médico griego fue más médico de "sanos" que de "enfermos". La ciencia médica está, de hecho, íntimamente ligada a la gimnasia y a la música (lo relativo a las Musas), los dos pilares de la cultura griega para la cual son inseparables el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma, y para la cual, en suma, la vida misma es algo digno de ser "cuidado".

La medicina griega se ocupa, en efecto, de "la dieta" y de "la higiene"; es ella misma "dieta" e "higiene". Pero éstas tienen en Grecia un sentido mucho más profundo y significativo del que tienen en la actualidad. No se trata sólo de la "alimentación" y la "limpieza", sino de "ejercicios"; y no sólo de ejercicios físicos, sino del pensamiento, así como ejercicio de los sentidos y del lenguaje: "el pensar es el paseo del alma", dice un texto hipocrático. Lo esencial es la convicción de que la salud no es un estado meramente "natural", sino que tiene significación cultural y moral. Hay una participación activa del hombre en su propia salud o enfermedad; pues éstas no son estados que "nos pasan", sin que haya una participación real de nuestra voluntad y de nuestra acción.

Y al no ser solamente terapéutica y no destinarse sólo a combatir la enfermedad, la medicina amplía su campo hasta abarcar el contexto existencial del hombre. Se torna ella misma creativa, con una *función ante todo educativa y humanizante* —es *paideia* ("educación" o "formación") en el sentido que ésta tuvo en los ideales de la cultura griega (Jaeger).⁵ La medicina hipocrática es, en efecto, *techné*, en tanto que "arte"; arte no sólo correctivo, sino constructor, creador de la salud. Ella se integra a un literal "arte de vivir". Nunca la ciencia médica perdió entre los griegos su rango de sabiduría, su misión humanizadora general, ni perdió su conciencia del carácter propiamente "humano" de nuestro cuerpo y de su progresiva "humanización".

(Todo lo contrario de la deshumanización de la medicina contemporánea y de la manera meramente "instrumental" en que solemos

⁵ Véase antes, cap. I: "Ética y humanismo".

asumir nuestra salud y nuestra vida corporal. Y también todo lo contrario de la deshumanización del cuerpo humano que se produce en ciertas filosofías actuales.)

Pero además, la objetividad, la impersonalidad y cientificidad de la ciencia médica no está reñida con sus *finalidades éticas*, sino al contrario: aquéllas no se realizan sin éstas. El *Juramento* hipocrático es inequívoco en este sentido: el médico se compromete a usar su saber para la vida (no poniéndola jamás en riesgo ni en peligro) y se compromete a "la limpieza de alma" y a la "santidad" moral. Su responsabilidad ética es el sostén primordial de su propia profesión. El sujeto de esta ciencia, de estos conocimientos, no es indiferente moralmente, al contrario; su saber es de tal índole que requiere de unas cualidades morales especiales: el saber está supeditado al bien, a la función ética que realiza el médico. No se ha perdido la autoridad moral del *sophós*, sino que se ha confirmado por la vía misma de la ciencia.

Asimismo, en el *Juramento*, el médico se compromete, tanto a transmitir sus conocimientos a los hijos de sus maestros y a sus propios hijos, si desean adquirir las enseñanzas y ejercer el arte médico, como a guardar el secreto de tales conocimientos a todos aquellos que sean extraños al *Juramento* mismo. Lo cual expresa, entre otras cosas, el momento en que la medicina está adquiriendo el carácter de una profesión definida, que requiere de una capacitación específica y, por consiguiente, implica la distinción entre el profesional de la medicina y aquel que no lo es. Se crea precisamente la diferencia entre el profesional y el "lego". No cualquiera, en efecto, posee los conocimientos médicos; pero éstos son ya susceptibles de ser comunicados por la vía de la enseñanza científica, racional, capaz de explicar por causas. No son objeto de mera revelación mágica. Pero al mismo tiempo tampoco están al alcance de cualquiera, y sobre todo no lo están porque se requiere, precisamente, de unas condiciones éticas y de un compromiso moral que sólo contraen los miembros de la comunidad científica. Éstas son las razones por las que la enseñanza de la ciencia médica adquiere carácter esotérico, secreto o privado. Razones sobre todo de orden ético.

El médico, de hecho, se compromete a un doble secreto. Primero, a no revelar sus conocimientos sino al "iniciado"; y, segundo, a guardar los secretos del paciente. La ética médica obliga por dos razones principales; por el poder de vida o muerte que el médico tiene en sus manos y por la cercanía que adquiere a la intimidad del otro; pues no trata sólo con cuerpos, sino con almas, o más bien con "hombres". De

ahí que, en definitiva, el *Juramento* exija del médico, la "limpieza del alma" y la "santidad" moral.

Hay una liga entre "el saber" y "el poder" en la ciencia médica que sólo la ética puede justificar y controlar. No en vano Zeus envía su rayo a Asklepios o Esculapio por haber regresado a un hombre de la muerte; no en vano Esculapio es divinidad ctónica de la oscuridad y el inframundo, a la vez que es hijo de Apolo, el dios de la luz y también, en uno de sus atributos, dios médico.

Esta ambigüedad se hace expresa también en el concepto griego de *phármakos*. El *phármakos* era, por un lado, un ser humano que tenía funciones similares a las de un "chivo expiatorio"; sobre él recaían todas las agresiones y violencias del pueblo, liberando a éste de ellas; y una vez que el *phármakos* se hacía depositario de estas cargas negativas, se le sacrificaba con el exilio o la muerte (generalmente por lapidación), y al mismo tiempo se le sacralizaba, haciéndosele objeto de veneración. El *phármakos* era así objeto de maldad y al mismo tiempo de salvación.

Con una ambigüedad análoga, *phármakos* fue también el nombre que se aplicó a la droga mágica, simultáneamente veneno y antídoto o remedio. Es la sustancia cuya acción es favorable o bien desfavorable, según los casos, las circunstancias, las dosis, etcétera. El *phármakos* tiene la misma significación que el mito de la gota de sangre de la Gorgona, que es a la vez principio de vida y de muerte.⁶

Además, el "esoterismo" de la medicina hipocrática marcha paralelo a lo opuesto: a la necesidad de transmisión de los conocimientos médicos al profano y al público en general. Parte del *Corpus* hipocrático tiene carácter esotérico y parte, exotérico.⁷ Las obras exotéricas de los médicos hipocráticos están escritas como conferencias o discursos, en donde se advierte el interés del médico por dar razón de su saber, por hacer partícipe al lego de sus conocimientos; el afán por crear una cultura médica o una medicina del hombre culto. Éste, en efecto, se sitúa como algo intermedio entre el profesional o profesionista y el simple profano, el que está fuera de la comunidad del conocimiento.

⁶ Véase nuestro ensayo "Multivocidad de la violencia", en *Diánoia*, México, UNAM, 1986.

⁷ Pasa aquí algo semejante a lo que, como es sabido, ocurre en las obras de los grandes filósofos griegos, en especial de Platón y de Aristóteles. Unas tenían carácter esotérico; estaban destinadas al trabajo interior de la Academia platónica o del Liceo aristotélico. Otras, en cambio, eran obras exotéricas, destinadas a la publicación, a la divulgación del conocimiento, a la formación o *paideia*.

La medicina pasa a ser parte de la cultura del hombre libre, culto. En esta medida, rebasa un mero conocimiento técnico especializado y una mera práctica, para convertirse en un conocimiento que "da razón" de sí mismo, que integra su saber en los marcos más amplios de la vida y la existencia, que se vincula, en suma, con un todo mayor, expresando, por esta otra vía, su significación humanística y filosófica.

Lo que distingue al "médico de esclavos" y al "médico de los hombres libres" —como advierte Platón— es, precisamente, que el primero "no habla" con los pacientes, no explica nada; se limita a curar; toma al enfermo simplemente como un medio para su curación. Ejerce su tarea "como simple rutina y por pura experiencia". El "médico de los hombres libres", en cambio, parece "que no quisiera sólo curar al paciente sino también educarlo, enseñarle medicina y convertirlo también en médico". La libertad, en efecto, se halla asociada para el griego a la universalidad, a la amplitud de horizontes de la actividad médica. Aristóteles expresamente dice que la excesiva especialización está reñida con la libertad.

*

Todas estas características humanistas y filosóficas de la medicina hipocrática explican también que la propia filosofía, en sus grandes desarrollos clásicos, posteriores a la filosofía de la naturaleza, haya tomado a su vez como *modelo* a la ciencia médica. Es notable, en efecto, el respeto que los filósofos tienen por la medicina.

Se aludirá en seguida a unos cuantos hechos que hacen expreso este paso que se da, a su vez, de la medicina a la filosofía, o sea, a la significación médica de la filosofía.

Así, en el caso de Sócrates, es imposible comprender el "cuidado del alma" al que éste se dedica si no se da paralelamente el "cuidado del cuerpo", tal y como lo concibe la medicina hipocrática. De hecho, el quehacer socrático nunca estuvo reñido con el cuidado del cuerpo, sino al contrario: había que tratar al alma lo mismo que al cuerpo, procurar por su salud, buscar lo adecuado, los "alimentos" espirituales convenientes y ejercitar la vida interior igual que se ejercita el cuerpo, no sólo para asegurar la salud moral, sino para "hacerse mejores cada día". Sócrates desarrolla su oficio siempre en parangón con el cuerpo; en especial el "oficio" esencial de la ética socrática que es el de "partero

de almas". La ética es al alma, lo que la ciencia médica con sus alcan- ces no sólo terapéuticos, sino educativos, es al cuerpo.⁸

Platón, a su vez, hablará precisamente de una "terapia del alma". El alma, según Platón, se enferma al igual que se enferma el cuerpo, y como el cuerpo, obtiene la salud, mediante un arte o *techné*. La filosofía es una terapia del alma o medicina del alma. Y los criterios de "salud" o "enfermedad" del cuerpo, inspiran en gran medida los criterios de salud o enfermedad del alma, ya sea en el orden del alma individual ("bien" o "mal"), ya en el del alma colectiva o el alma de la *polis* ("justicia" o "injusticia"). Y estos criterios remiten en definitiva a la idea de equilibrio del todo y las partes, de organicidad, de proporción, de armonía en los elementos constitutivos. La enfermedad es para el médico la ruptura del equilibrio, el predominio totalizante de una de las partes o uno de los componentes del organismo; e igualmente, para Platón, la enfermedad del alma será, en definitiva, la "tiranía" de una parte sobre el todo: la pérdida de la armonía interior, de la proporción esencial, ya en el alma individual, ya en la sociedad.

Uno de los personajes del *Banquete* de Platón es precisamente un médico hipocrático llamado Erixímaco, el cual expone, en este *Diálogo*, la concepción del Eros o del amor desde el punto de vista médico. Y según éste, el amor es la fuerza que une a los elementos contrarios en el cuerpo, como clave de la salud, y en la Naturaleza entera, como clave universal del orden y la vida. La medicina trata, según Erixímaco, con esta fuerza cósmica de Eros, en tanto que principio universal que une o cohesionan todo lo existente.

Y en el caso de Aristóteles, es notable también la liga que guardan dos de las ideas más importantes de su ética con las concepciones de la medicina. Por un lado, al igual que en ésta, la búsqueda de una norma general no se da sin la clara conciencia de que tal norma, lo mismo que las leyes médicas, no se puede aplicar de manera uniforme y en abstracto. Aristóteles sabe bien que la ética, como la medicina, tiene variaciones individuales, cualitativas y situacionales que no se pueden soslayar. La gran sapiencia de la ética aristotélica se halla, justamente, en este reconocimiento.⁹

⁸ Cf. J. González, *Ética y libertad*, ed. cit. Y nuestro artículo "El sujeto moral en la ética griega", en M. F. Aguilar, *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990, cap. I, pp. 13-33.

⁹ Véase antes, cap. II: "Valor y ser".

Y la pauta universal, el principio normativo de la ética aristotélica, la famosa regla dorada del justo medio, parece haber sido conscientemente inspirada por la medicina hipocrática. (Como se sabe, Aristóteles encuentra que la felicidad es el Fin último y "bien supremo" que motiva todas nuestras acciones; asimismo, establece que a la felicidad sólo se accede por la realización de las virtudes propiamente humanas, y que, a su vez, la clave última para definir lo que es la virtud es la del "justo medio" o *mesotés*, entre dos extremos igualmente viciosos: valentía es el justo medio entre la temeridad y la cobardía; templanza, entre la intemperancia y la insensibilidad, etcétera).

Pero ¿qué es realmente el justo medio aristotélico? ¿Es el *aurca mediocritas* de que habló algún romano? ¿Implica en verdad "mediocridad"?¹⁰ Precisamente, una de las posibilidades para comprender la significación más profunda que el justo medio tuvo en la ética de Aristóteles se revela por el lado de su *liga con la medicina*. El justo medio tiene que ver con "la medida", con "el equilibrio" o "la armonía interna" de los elementos que da lugar a la vida y a la salud del cuerpo. No es un fenómeno propiamente cuantitativo, sino de proporción cualitativa.

Lo cual a su vez quizá se comprenda mejor si se ve en sus *conexiones con la estética griega*, es decir, con los ideales también de "proporción" y "armonía" que privan en todo el arte griego. De éste podría decirse que logra la perfección del "justo medio"; la cual, evidentemente, es lo contrario de la mediocridad. Es el punto del perfecto equilibrio de las fuerzas: armonía entre lo divino y lo humano, entre lo externo y lo interno, entre el movimiento y lo inmutable. Y en su significación más profunda, a esto parece tender el "justo medio" aristotélico, en tanto que se halla en consonancia con los grandes ideales y valores de la creación griega.

En consonancia con esos ideales se halla, sin lugar a dudas, la medicina hipocrática; ésta es inseparable, ciertamente, de una concepción universal del mundo y de la vida. La salud humana, en efecto, nunca fue vista como un fenómeno al margen de la armonía y, valga decir, de "la gran salud" del Universo, de su orden secreto, de los Fines primordiales a los que está sometida toda la Naturaleza. Nuestro propio cuerpo y su salud reflejan, o más bien participan, de la vida universal, del *Logos* del mundo del que hablaba Heráclito.

¹⁰ Cf. *L'Étique a Nicomaque*, intr., trad. et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, París, Publications Universitaires, Louvain, Beatrice-Nauwelaerts, 1970.

Hay asimismo en la medicina una concepción teleológica que resulta también modélica para los filósofos. Es en este sentido que el médico hipocrático insiste en su papel de mero auxiliar de la naturaleza y sus fines (*telos*) propios. La terapia restaura simplemente la medida oculta en que consiste la salud. La Naturaleza se parece a esa araña de un fragmento heracliteano, la cual cuando siente la más leve ruptura en su tela corre de inmediato hacia el lugar herido para reparar la falla. El gran axioma de la medicina hipocrática es, en definitiva, que la Naturaleza se ayuda a sí misma, e incluso se educa a sí misma, siempre en pos de la realización de su plenitud, o de lo más adecuado para ella.

En este sentido, cabe decir que la salud llega a tener para los griegos un alcance no sólo "físico" sino "metafísico", si por ello se entiende la conciencia de nuestra pertenencia al Todo que nos trasciende a nosotros mismos, y del cual formamos parte viva y activa, precisamente por nuestra "salud".

Acaso el hombre contemporáneo tendería a asociar estas ideas con las concepciones orientales, pero en realidad ellas formaron parte de la esencia misma de la ciencia médica, tal y como se concibió en sus orígenes occidentales. El olvido de estas raíces es concomitante a la deshumanización de la ciencia en general, a la pérdida en la civilización occidental de ese secreto de la felicidad cifrado en las posibilidades de ponernos en armonía con nuestras propias fuerzas internas y en armonía con el universo. Es el olvido de esa salud del cuerpo como algo esencialmente inseparable de la salud del alma, de eso que los griegos concibieron como el ideal de una vida bella-buena, plenamente humanizada y por eso feliz.

2. SOBRE ÉTICA PROFESIONAL¹¹

La relevancia del tema de la ética profesional no se debe a su auge, sino al contrario: a la crisis generalizada de los valores éticos y, en particular, al quebranto que éstos han sufrido como sustrato fundamental de la vida profesional. La progresiva ausencia de una sólida ética en el ejercicio de las profesiones es precisamente aquello que pone de relieve, por contraste, su importancia y urgencia, particularmente tratándose de las actividades que tienen repercusión directa en la vida del hombre y el destino de la humanidad. Sabemos, en efecto, que una progresiva deshumanización tiende a desplazar los valores éticos y a dominar nuestra vida en general, señaladamente en el ámbito profesional. Pero sabemos también que la falla ética descalifica, en algo muy radical, el trabajo del médico, del arquitecto, del abogado, del hombre de ciencia, del historiador, del crítico de arte, del maestro, en todos los niveles y direcciones de la enseñanza. Y se hace cada día más cierto e insoslayable algo decisivo: que *sin fines éticos*, claramente definidos y firmemente asumidos, muchos de los grandes avances de las ciencias y de la tecnología nos amenazan de una manera profunda e irreversible.

*

La ética en general se incluye en los planes de estudio del bachillerato, y también algunas licenciaturas —además por supuesto de la de filosofía— incorporan asignaturas, si no de expreso contenido ético, referidas al menos a la significación sociológica o humanística de la disciplina. Y como bien se sabe, el momento culminante de los exámenes profesionales —o de grado— suele ser el “juramento” en el cual se incluye la promesa de un ejercicio profesional o académico regido por principios éticos. El famoso juramento hipocrático de los médicos es sin duda el de más tradición y el modélico, pero no el único; en sus trazos esenciales la mayoría de los juramentos profesionales tienen algo en común y apelan todos, efectivamente, a un compromismo fundamen-

¹¹ Discurso de inauguración de cursos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Anfiteatro Simón Bolívar, septiembre de 1993.

tal, de índole ética, que el recién titulado adquiere consigo mismo, con la institución y con la nación. Se presupone además que tal compromiso comienza al egresar, en el ejercicio efectivo de la profesión.

Pero hay dos hechos que es necesario destacar. Por una parte, que el significado profundo de la ética profesional no se encuentra propiamente en sus manifestaciones expresas. No se formula en ninguna asignatura o materia de los planes de estudio, ni siquiera de las carreras humanísticas. Lo más importante y vivo de esa ética no está en libros, ni en códigos, ni en juramentos; al menos no se agota en ellos. Es algo implícito, subyacente, mucho más amplio y fundamental: está, de hecho, en las raíces mismas de la actividad científica o cultural en que se ha puesto la vida.

Y por otra parte, ha de advertirse que, en sus aspectos básicos, la ética profesional no se adquiere tras el egreso, y ya en la práctica de la profesión, sino que se va gestando y desarrollando en la propia formación académica o universitaria; se halla implícita en la significación "humana" de toda disciplina y en el proceso mismo de su aprendizaje, cuando éste es *integral*. La formación ética, en este sentido, es correlativa a la formación intelectual, y ha de llegar a ser indisoluble de ésta, en la medida en que se trata de una genuina *formación*, y no de una mera acumulación informativa de conocimientos.

El aprendizaje como tal, particularmente el universitario, conlleva la adquisición de una serie de virtudes éticas, que han de persistir y formar parte de los rasgos que definen la llamada ética profesional. Ciertamente, toda buena enseñanza rechaza el aprendizaje pasivo. Incluso la fase receptiva del estudio no es —y no debe ser— pasiva o inerte. No es repetición mecánica, sino intensa actividad de *comprensión y entendimiento*. La meta de la formación es siempre el desarrollo, el despliegue de las propias capacidades y la participación activa y creativa en el mundo del conocimiento o de la cultura en general.

La formación académica conlleva, en efecto, el desarrollo simultáneo de disposiciones éticas fundamentales, tales como la apertura permanente al conocimiento, el esfuerzo radical y continuado que implica la vida en el estudio (que en realidad no termina nunca), la humildad que está en la base del rigor académico, y la valentía o el valor que se requiere para toda búsqueda propia y creativa; no en vano el significativo exhorto de la Ilustración: "atrévete a saber". El saber implica ciertamente, atrevimiento y riesgo. Sin temple ético, sin "carácter" o

ethos, difícilmente se alcanza una genuina formación académica. En ella ciertamente están puestos los cimientos de toda futura ética profesional.

*

La vida humana es vocacional. Y esto significa, entre otras cosas, que somos "llamados" o "vocados" para realizar algo determinado, para *responder* a una "voz" que nos reclama. Y quien primeramente nos llama somos nosotros mismos, nuestras propias potencialidades, nuestras inclinaciones más determinantes que nos impulsan a seguir un camino de vida: aquél al que tendemos de manera primordial. Escuchar este llamado y *responder* a él, es precisamente la *responsabilidad* moral que cada quien tiene consigo mismo. El conocimiento de la vocación y la fidelidad a ella condicionan en gran medida la autenticidad con que se forman y se ejercen las profesiones. El ideal es, evidentemente, que la elección profesional responda a los intereses "vocacionales" de quien opta. Cuando esto ocurre cabe más bien hablar, antes que de "profesiones", de auténticas "vocaciones". Y todos sabemos que es precisamente *cuando hay vocación* cuando se producen esos rasgos éticos tan decisivos como son la entrega, la dedicación, la responsabilidad y honestidad, la sapiencia misma con que se realiza el trabajo.

*

Pero no sólo. La dimensión ética es, en esencia, la proyección social, comunitaria y solidaria de la vida humana. La ética revela que la responsabilidad que cada quien tiene ante sí mismo y su propia conciencia, la tiene en el fondo ante los demás. El compromiso, en realidad, es doble y simultáneo: consigo mismo y con los otros. Y esto se hace particularmente manifiesto en las actividades académicas o profesionales, pues en ellas, de múltiples formas, están esencialmente involucrados otros seres humanos, ya sea en el orden individual o en el social.

No basta, en efecto, respondernos a nosotros mismos y buscar una genuina realización vocacional. Ésta sólo se logra en verdad cuando lleva consigo la realización de un bien que nos trasciende y recae sobre los otros. Y este trascender puede darse de manera directa, interpersonal, cuando la actividad académica o profesional recae sobre individuos concretos (como ocurre, por ejemplo, en el quehacer del médico,

del abogado, del maestro), o bien, de manera indirecta, intangible e incluso impersonal, cuando el destinatario es, en última instancia, la sociedad en general, o la comunidad científica o cultural.

El llamado de la vocación es de hecho múltiple y complejo. Nos llaman nuestro propio ser y los demás, pero nos reclaman también las realidades mismas que son objeto de nuestra atracción intelectual, emocional y vital.¹² Nos mueve vocacionalmente nuestro afán de conocimiento y verdad, de crear y recrear belleza, de dar bien y de hacer justicia, de producir bienes en general. Y en todos los llamados están presentes los demás.

El quebranto de la ética profesional se produce cuando se rompe esta liga comunitaria y no se realiza la trascendencia ética, cuando no hay eso que también suele llamarse "vocación de servicio"; cuando en la profesión sólo se busca el bien personal, y los otros seres humanos son asumidos, no como fines en sí mismos sino como medios; no propiamente como *personas*, sino como meros "usuarios" o "clientes", en sentido puramente utilitario.¹³

La ética revela, y éste es su principal sentido, que *el bien propio* puede, y *debe*, coincidir con *el bien de los otros*. En la conjunción de ambos bienes se cifra, en última instancia, el sentido ético de la propia actividad.

El simple ejercicio profesional, encerrado en sí mismo, sin proyección o trascendencia, que se desentiende de su compromiso ético es, así, un ejercicio mutilado de su significación primordial. Puede desempeñarse acaso de manera competente y generar riqueza y satisfacciones de orden meramente personal. Pero lejos está de un genuino cumplimiento humano.

Y esta múltiple responsabilidad, ante sí, ante los otros, ante los hechos, se manifiesta, en suma, en algo muy concreto y tangible: en la responsabilidad y compromiso con que se realiza el trabajo mismo. Los antiguos griegos pensaban que todo verdadero *hacer* implica un "bien-hacer" (*eupratein*), un hacer pleno y cabal, y no un hacer a medias o un hacer deficiente (e irresponsable). El afán de "hacer bien" lo que se hace, de hacerlo de la mejor manera posible, con excelencia, es inherente

¹² La vocación se define incluso por ese llamado que nos hacen los otros en tanto que ellos han elegido un camino de vida recorrido con ejemplaridad. Nos llaman ciertamente las "vidas ejemplares".

¹³ La conciencia ética y humanística en general, se basa en el reconocimiento irrestricto de esa verdad de la ética kantiana que establece que jamás un ser humano puede ser tomado como medio.

también a la ética del trabajo profesional. Coincide en el fondo con lo que debe entenderse por "profesionalismo", el cual no es otra cosa que esa responsabilidad básica manifiesta en el trabajo bien hecho.

*

Y como es fácil advertir, la formación académica nos hace depositarios de bienes universales y nos otorga en realidad "poderes" decisivos. Hay ciertamente un poder inmenso en el saber mismo. Pero todo "poder" en general lo es de bien o mal, de vida o muerte, de creación o destrucción, de liberación o de mero dominio. El poder es, sin duda, una fuerza ambigua, cuyo valor y cuyo sentido se definen por la presencia o la ausencia de los fines éticos que lo encauzan y dirigen. Sin ética, los bienes del conocimiento y de la cultura pueden tornarse lo contrario.

De ahí la importancia fundamental que tiene el conocimiento de los fines propios y del sentido de la vida humana, particularmente en nuestro tiempo, con el crecimiento extraordinario del poder de la ciencia y de la tecnología.

El saber no vale por sí, desprendido de sus fines éticos, y con ellos de su responsabilidad ante la vida y la existencia, y ante el porvenir del hombre. No vale si es ajeno o contrario a su misión de paz, de conservación y creación.

*

Y todos estos significados éticos, en fin, están presentes en la formación universitaria, ya sea de manera explícita, o bien implícita, propiciando en efecto el desarrollo de la ética profesional, en el sentido más amplio en que ésta ha de entenderse. El ingreso mismo a la Universidad, la pertenencia a ella, particularmente a nuestra Universidad, "Nacional" y "Autónoma", implica ya el ingreso y la pertenencia, no sólo a una comunidad académica concreta sino, a través de ella, a la comunidad cultural universal, con todos los compromisos académicos y éticos que ello impone. Su carácter "nacional" expresa asimismo su marcada responsabilidad social. Y su autonomía implica también —entre otras cosas— el hecho de que en ella rige, en efecto, el supremo valor de la libertad (como libertad de pensamiento, de cátedra y

de investigación). Valor que es a su vez promotor de la pluralidad y la creatividad. En sus tres funciones primordiales: de docencia, investigación y difusión; en todos sus horizontes educativos y creativos: de la ciencia, las humanidades, las artes, las ingenierías, las tecnologías; en todos sus espacios académicos, culturales y vitales; en la riqueza de su tradición histórica y en la promesa de su porvenir, en todo ello, la Universidad nos otorga el privilegio de hacer posible una formación integral y de los dones de la cultura universal. De cada uno depende, desde luego, la recepción de este privilegio y de este legado, y cuanto de ello se haga. Pues en ética, ciertamente, la última palabra es siempre cuestión de libertad.

3. EL PROBLEMA MORAL DEL SUICIDIO¹⁴

Como todas las grandes cuestiones humanas y morales, en particular las que obedecen a situaciones límite, el suicidio plantea problemas de índole tan compleja y profunda, que no puede responderse con soluciones rígidas, unívocas y definitivas. La reflexión filosófica sobre el suicidio remite, por lo demás, a los más universales y fundamentales problemas de la vida y la muerte, del destino y la libertad, del bien y del mal, de la condición propia del hombre y del sentido de su existencia.

En la búsqueda de algunas luces que el enfoque ético pueda proporcionar, se atenderá aquí a tres de estas cuestiones básicas, íntimamente ligadas entre sí: en primer lugar, al problema de si el suicidio es un acto exclusivamente humano o si cabe hablar también de "suicidio" en el reino animal; cuál sería en todo caso la nota esencial que define al acto suicida. Lo cual incide directamente en el segundo problema, que es posiblemente el medular: el de las fronteras entre la *enfermedad y la responsabilidad*, que no sólo remite a la cuestión de las causas determinantes del suicidio (externas o internas, físicas o psíquicas, individuales o sociales, morales o naturales) sino, en definitiva, al problema último y decisivo de la libertad y la necesidad, del que dependen en esencia todas las acciones humanas. Y en tercer lugar se atenderá al dato de la diversidad cualitativa de los actos suicidas, que van desde el suicidio irreflexivo y pasional hasta los casos de quienes se quitan la vida por el honor, por la justicia o por la dignidad del hombre; dato que necesariamente remite, a su vez, al problema de la valoración moral del suicidio, del *ethos* del suicidio, en suma.

Respecto de la primera cuestión cabe comenzar por reconocer que el suicidio (como el homicidio y el crimen en general) es un acto que, en sentido estricto, sólo es adjudicable al hombre. Es cierto que los animales se matan entre sí y que se destruyen a sí mismos, tanto individual como colectivamente; pero también es cierto que hay algo in-

¹⁴ Cf. J. González, "Filosofía del suicidio", en *Gaceta Médica de México*, vol. 119, núm. 9, México, 1983.

trínseco y cualitativamente diverso entre la autodestrucción de los animales y el suicidio humano.¹⁵

Sin duda es infinitamente delgado el "hilo" que nos separa del reino animal (sobre todo cuando se trata del animal domesticado, que quiere decir, humanizado por el hombre). En realidad no es un hilo ni una separación propiamente dicha. La diferencia es más bien cualitativa, y a la vez radicalmente determinante de la distinción esencial entre dos órdenes de realidades: la humana y la no humana. Se trata, en última instancia, de esa posibilidad de *alternativa*, de ese carácter abierto y flexible, y no absolutamente fatal y uniforme, que tiene la existencia humana y, consecuentemente, de la facultad de *intervención libre*, propia del hombre. Para éste —como venimos diciendo—¹⁶ cualquier acto puede ser de otra manera, aun cuando esta "posibilidad" a veces se angoste hasta el grado en que pueda quedar totalmente anulada. Precisamente, cuando esto sucede y el acto se vuelve en absoluto compulsivo e inevitable, el hombre se encuentra más allá de toda cualificación, de toda responsabilidad y de su efectiva condición humana. Se trata entonces de los casos límite y extremos de plena enfermedad o de completa esclavitud, donde los actos humanos, como los del reino animal, no pueden ser cualificados ni juzgados. Nos encontramos, en efecto, ante el problema medular del carácter voluntario o involuntario, consciente o inconsciente, libre o no libre de los actos humanos en general y del suicidio en particular.

*

Emil Durkheim, que es el clásico de la sociología del suicidio —y todavía una fuente importante sobre el tema, a pesar de su obvio sociologismo—, se empeñó en encontrar precisamente un común denominador que cubriera la diversidad real del fenómeno, a la vez que permitiera definir formalmente el suicidio, distiguiéndolo de todos los actos similares de los animales, o del propio hombre, que no pueden ser considerados actos suicidas.¹⁷ Lo que define al suicidio propia-

¹⁵ Cf. K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Siglo XXI Editores, 1971, y E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

¹⁶ Véase antes, caps. I y II.

¹⁷ E. Durkheim, *El suicidio*, Madrid, Reus, 1928.

"...se llama suicidio —dice Durkheim— todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente,

mente dicho es, en síntesis, para Durkheim, la *conciencia* que el suicida tiene de que su acto ocasionará su muerte, y no el carácter intencional o voluntario que éste pueda tener, pues el mundo de las intenciones, como él lo ve, es tan impenetrable e indeterminable que escapa necesariamente a "la consideración científica".

Por eso Durkheim estudia el hecho en sus "manifestaciones visibles", y concluye, entonces, que las causas decisivas del suicidio no son psicológicas o psicopatológicas, ni "cósmicas" o climatológicas, ni raciales ni hereditarias, sino *sociológicas*: es la sociedad con sus propias fuerzas o tendencias colectivas la que, según él, impide o propicia el suicidio mediante su capacidad (o incapacidad) cohesiva e integradora de los individuos, dentro de la familia, el grupo religioso, profesional o político, o dentro de la sociedad en general.

El suicidio debe depender necesariamente de causas sociales y constituir por eso un fenómeno colectivo.¹⁸

[Al suicida ...] su tristeza le viene de afuera... del grupo de que forma parte.¹⁹

Esta interpretación sociológica de Durkheim contrasta de manera evidente con la interpretación psicoanalítica de los motivos y las significaciones de los actos humanos. Por una parte, cabe advertir, contra lo que piensa Durkheim, que no sólo es difícil determinar la *intención*, voluntaria o involuntaria, del acto suicida, sino que tampoco es posible cifrar en el carácter "consciente" y "previsor" el rasgo definitorio del suicidio. La revelación freudiana, y psicoanalítica en general, ha puesto de manifiesto, como es sabido, el aspecto *inconsciente* de los actos humanos, mostrando cómo, en una medida asombrosa, el mundo de lo aparentemente "accidental", imprevisto, fortuito, e insignificante, no lo es en el fondo; el psicoanálisis tiende a descubrir el móvil oculto de las acciones, haciendo difícil descartar como actos verdaderamente suicidas muchas muertes y "accidentes" que parecerían rea-

tamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado". Y luego añade que esto "basta para excluir... todo lo concerniente a los suicidios animales. Los conocimientos que tenemos de la inteligencia animal no nos permiten atribuir a las bestias una representación aproximada de su muerte ni de los medios capaces de producirla" (p. 3).

¹⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹⁹ *Ibid.*, p. 360.

lizarse de manera involuntaria, sin prever ninguna consecuencia mortal, y de carácter realmente inconsciente.²⁰ Y el psicoanálisis, por otra parte, ha mostrado que el inconsciente ignora la propia muerte, como dice Freud, y que en muchos casos el suicida tiene inconscientemente la fantasía de la inmortalidad, y por eso se mata.

Si esto es así, la escala del suicidio abarca una diversidad y una complejidad mayores que las que concibió Durkheim; incluye tanto los actos voluntarios como los involuntarios, tanto los conscientes como los inconscientes.²¹

Pero es difícil, sobre todo, aceptar con Durkheim, que las causas efectivas del suicidio sean sólo las *externas* al sujeto y puramente sociales. En franco contraste con esta visión estaría, precisamente, la concepción freudiana del suicidio, según la cual éste deriva de los impulsos más íntimos y subjetivos del alma y se interpretaría, ya como agresión hacia otro ser humano (que se revierte sobre el propio yo); ya como una expresión de las pulsiones de muerte. El impulso suicida provendría de *Tánatos*, esa fuerza oscura y silenciosa que niega toda energía y todo ímpetu de vida.²² En todo caso, la concepción psicoanalítica pone *en el sujeto y en sus íntimas pulsiones* la causa decisiva del suicidio, y no en la sociedad.

Otras interpretaciones, en cambio, harían de los factores físicos, geográficos, económicos, biológicos, "biorrítmicos", o bien morales o religiosos, las fuerzas determinantes del fenómeno suicida. Unas posiciones enfatizarían el factor interno, otras el externo; unas los determinismos, otras la voluntad. Pero aquí como en todos los hechos humanos no se ve la razón para seguir pensando en disyuntivas excluyentes (esto o lo otro): lo interno o lo externo y no en términos de *relación* o correlación de múltiples factores; del encuentro o de la conjunción de fuerzas di-

²⁰ Cf. S. Freud, *La interpretación de los sueños y Psicopatología de la vida cotidiana*, principalmente.

²¹ Durkheim clasifica en tres grupos las formas principales del suicidio: a) el suicidio "egoísta" que se lleva a cabo sobre todo por la desvinculación del individuo respecto al grupo o a la sociedad; b) el suicidio "altruista" en el que, por el contrario, el hombre se quita la vida por estar demasiado fundido con la sociedad y no tener propiamente estima personal ni verdadera individualidad; c) el llamado suicidio "anómalo" que se produce como reacción ante una brusca ruptura o cambio en el orden de la vida; cuando se quebranta el *nomos*: la normalidad, el equilibrio en que se solía vivir; así por ejemplo, los cambios drásticos económicos, sociales, amorosos o profesionales.

²² Cf. S. Freud, *Más allá del principio del placer*.

Véase después, cap. IV, 2: "Eros y Tánatos, pulsiones de la vida ética".

versas: sociológicas y psicológicas, biológicas y culturales, próximas y remotas, predeterminadas y azarosas, voluntarias o involuntarias. Por eso es que, ante el caso particular del suicidio no puede responderse ni con la intolerancia e irracionalidad de las sociedades que execraban y condenaban sin piedad a los suicidas (como si su acto obedeciera a una pura "maligna voluntad"), ni tampoco puede verse en él un acto indiferente nacido de la absoluta fatalidad y ajeno a toda valoración y a toda responsabilidad.

El problema es, en efecto, el de *la libertad*, y ante él no parece que puedan haber respuestas absolutistas de una libertad pura y completa o de la determinación igualmente pura y total. El hombre —como lo venimos reiterando— es *libre y determinado a la vez*; sus determinaciones (internas o externas, físicas o psíquicas) no son para él absolutamente fatales y necesarias, sino que tienen un margen de indeterminación donde intervienen la conciencia y la opción. Y a la inversa: la libertad no es nunca incondicionada, sino que se ejerce siempre *desde* las determinaciones y recae sobre ellas. El hombre —insistimos— no rompe nunca con la naturaleza y sin embargo su ser no es meramente natural: es, en efecto, histórico, es ético y cultural; no rompe nunca con su "destino" interior ni exterior, y sin embargo es un ser moral y sus actos son responsables y cualificables. Su destino más propio es, ciertamente, su *ethos*.²³ En este sentido es también casi invisible la frontera que separa lo involuntario de lo voluntario, la locura de la cordura: el orden de la simple enfermedad (dentro del cual el hombre ya no es responsable de sus actos), y el otro orden, que cabe llamar "mixto", donde se conjugan, en distintos grados y diversos modos, la enfermedad y la responsabilidad, la compulsión y la opción.

El gran problema de la libertad es que ésta es precisamente "libre" —valga decir—, es susceptible de ejercerse o no ejercerse, de realizarse de manera positiva o negativa, de lograrse "más" o de lograrse "menos". Generalmente, el hombre opta por "optar" o "no optar", por participar en la vida (de modo consciente, activo y voluntario), o por no enfrentar el destino, por someterse a él (paradójica "sumisión libre", que la filosofía llama "mala fe").²⁴

²³ Véase antes, caps. I y II. Cf., *asimismo*, *Ética y libertad*, ed. cit.

²⁴ Véase J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, París, Gallimard, 1943; *El existencialismo en un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1960; S. de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, Schapire, 1956.

Desde luego, el ejercicio positivo de la libertad no derrota nunca absolutamente al destino, sólo lo encara y lo va sobrepasando cada día, en distintos grados y por distintos caminos; por eso la vida es literal "lucha" o "agonía", como se dice en griego. Freud mismo advirtió que el Yo consciente se halla entre dos fuegos: los requerimientos internos de sus pulsiones y las necesidades que vienen de fuera, de la realidad y de la sociedad. Pero en la medida en que hay un margen de "salud", y por ende de responsabilidad, este Yo encara y controla su destino interior y exterior. En este sentido es cierto, como declara Eduardo Nicol,²⁵ que "cada acto de la vida es una victoria contra la muerte"; en realidad, tanto el lapso íntegro que dura una vida individual, como la presencia total de lo vivo en la Tierra, expresa esa victoria sobre la muerte.

La libertad coincide así con la fuerza de Eros y de la vida, de modo que el suicidio no se explica sino como el quebranto o la derrota de Eros, que permite la invasión de las fuerzas disolventes y destructivas que vienen no sólo de dentro del sujeto, sino también de fuera: también de la sociedad, de su falta de virtud erótica integradora; porque Tánatos reina también en todas las formas de cultura represiva, enemiga de la vida, y el hombre puede matarse, en efecto, como veía Durkheim, por esa "tristeza que viene de afuera" y ante la cual no responde ya la libertad agónica, trágica, erótica; la libertad que no ha claudicado de sí misma. En este caso, el suicidio sería un acto de libertad, pero de esa libertad *negativa* que consiste en la renuncia o la derrota misma de la libertad, de la capacidad de opción y de lucha creadora contra el destino y contra la enfermedad.

Al llegar a este punto surge la interrogante de si no cabe precisamente lo opuesto: el suicidio como un acto *positivo* de la libertad. ¿No es manifiesto que existen formas libres y heroicas de suicidio, explicables más bien en términos del *ethos* mismo? ¿Varían a tal grado las formas de suicidio que cabe hablar de algo así como "mal" suicidio y "buen" suicidio? ¿Cuál sería la diferencia entre ambas? ¿Cuál, en suma, el criterio para una valoración moral del suicidio?

Uno es, en efecto, el suicidio de quien, cabe decir, se mata *por dentro*; por fracaso, por derrota interior, por impotencia, por vanidad, por agresión, por inercia, porque cede al poder de las pulsiones de muerte; porque es vencido por la adversidad; sobre todo por la adversidad

²⁵ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Madrid, Tecnos, 1960.

interior, por ese enemigo íntimo que es, para sí mismo el propio sujeto, con su miedo, su narcisismo, su flaqueza moral. Otra, en cambio, es la muerte de aquel que muere por su propia mano, pero que en su acto expresa la vida y su rechazo a la muerte: aquel que muere *vivo* por dentro. El que se suicida en verdad como *último* recurso, ante la amenaza absoluta de la enfermedad, de la muerte misma o de la indignidad; el que se suicida por honor o por amor o por la defensa de valores; el que, cuando ha llegado la hora, va a su propia muerte, por amor a la dignidad, a los otros y a la vida misma. Uno es el *suicidio interior* en el que algunos se quitan físicamente la vida (otros siguen viviendo, muertos en vida); distinto, en cambio, es el *suicidio exterior*, fáctico, que no conlleva la muerte interna, sino al contrario, que es el último acto de la vida, plenamente viva y vital, *anti-suicida* en esencia. Lo más posible es que no existan actos suicidas puramente libres, sin ingredientes de suicidio interior, y que las más comunes sean, en efecto, las formas híbridas en que se combinan factores positivos y negativos. Pero esto no significa que no predomine una u otra cualidades y que no sean radicalmente opuestas estas dos formas de morir: en vida o en muerte. Porque el ser humano puede, en verdad, morir muerto o puede morir vivo, y en eso estriba la diferencia.

En un caso, así, se trata del *suicidio en sentido estricto*, el que se produce ahí donde se quebranta el equilibrio, la lucha y la tensión de la vida y triunfa la *Anánke*, la necesidad, sobre la libertad. En el otro, por el contrario, es el suicidio "libre" del que han hablado algunos filósofos, de quien muere vivo y por razones de vida. En la antigüedad, epicúreos y estoicos, como se sabe, defendieron el acto suicida en tanto que permite liberar al hombre de todo sometimiento a la indignidad o a la necesidad.²⁶ El caso paradigmático es el de Séneca, quien se suicida con la firme convicción de que al morir prueba su liberación; el suicidio como expresión de libertad y de superación del miedo a la muerte.²⁷

Y en la filosofía moderna y contemporánea, Hume por ejemplo declara que "...el suicidio está de acuerdo con nuestro interés y con el deber hacia nosotros mismos; esto no puede ponerlo en duda el que reconoce que la edad, la enfermedad y la desgracia pueden hacer de la vida un peso insoportable y hacerla peor que el aniquilamiento".²⁸

²⁶ Cf. Oates, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Nueva York, 1940.

²⁷ Véase *Carta a Lucilio*. Cf., asimismo, Paul Vayne, *Sénèque*, París, R. Laffont, 1993.

²⁸ Véase D. Hume, *On suicide*, Essays.

Y por su parte, Fichte expresa: "En comparación con el hombre virtuoso, el suicida es un cobarde; en relación con el miserable que se somete a la vergüenza y a la esclavitud para prolongar el sentimiento mezquino de su existencia, es un héroe".²⁹

O bien se trata de "la muerte libre" de la que habla el *Zaratustra* de Nietzsche cuando dice: "Yo alabo mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero. ¿Y cuándo querré? El que tiene una meta y un heredero quiere la muerte en la hora justa, por la meta y por el heredero".³⁰

En todos estos casos, se alude, de un modo u otro, al suicidio *vital* (con "meta" y con "heredero") en el que precisamente prevalece la afirmación de la vida. Estos filósofos expresan sin duda una concepción del suicidio que contrasta con esa otra que es propia de la idea religiosa del mundo y de la vida y que se caracteriza por la condena del acto suicida, fundada sobre todo en la convicción de un destino trascendente del alma.

El suicidio ha sido proscrito, ciertamente, por la mayor parte de las concepciones religiosas y, en gran medida, como advirtió también Durkheim, las religiones han sido un factor esencial para inhibir las tendencias o las reacciones suicidas de los seres humanos. A pesar de que con frecuencia muchas religiones conllevan de algún modo un desprecio por el cuerpo y por esta vida, no por ello favorecen el suicidio, sino al contrario. En la tradición occidental, desde el orfismo y el pitagorismo, aun cuando se considere que el cuerpo es "la tumba del alma" y que los fines últimos se cifran en liberarse de esta vida y de este mundo, se prohíbe sin embargo toda decisión suicida; la vida es tomada como un tránsito de prueba y no puede ser destruida por nuestra propia voluntad.³¹ Y lo mismo sucede, desde luego, dentro de la religión cristiana para la cual, precisamente la *persona* adquiere un carácter esencial y la vida es vista como el don sagrado otorgado por Dios y de la cual, por tanto, ningún hombre puede disponer. En estas concepciones, como es bien sabido, la vida y la muerte tienen, en efecto, un sentido y una razón de ser que las trasciende y que los seres humanos tienen que acatar.

Cuando por el contrario, se pierde la fe religiosa y se proclama "la muerte de Dios", puede ocurrir no sólo que el suicidio quede plenamente legitimado (al menos en sus modalidades libres, como en los

²⁹ Véase J. G. Fichte, *Sistema de Doctrina moral*.

³⁰ Véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra; De la muerte feliz*.

³¹ Cf. Filolao, B10, 14, 44. Cf. Platón, *Fedón*, 61-62.

casos aludidos), sino también que, por el contrario, y a pesar de todo, la salida suicida se invalide. Al perderse el horizonte trascendente que da razón de ser a la vida y a la muerte, suele sobrevenir, en efecto, la pérdida de todo sentido de la existencia y la invalidación de cualquier empeño vital. Circunscrita en su propia inmanencia, y condenada a su radical finitud, la vida, como han creído sobre todo los pensadores existencialistas, se torna absurda, sin un porqué ni un para qué: es un simple acontecer gratuito, fugaz y sin ninguna finalidad.

"Si Dios no existe, todo está permitido", había dicho Dostoyevski;³² y si todo está permitido, nada tiene valor ni sentido. Y es precisamente en este contexto del absurdo, donde el acto suicida parece cobrar la importancia del único acto congruente, adecuado a la conciencia radicalmente desesperada que se tiene de la vida.

Notable, sin embargo, es la concepción de Albert Camus sobre el suicidio, expresada en su conocida obra *El mito de Sísifo*.³³ Precisamente en esta obra, Camus descarta el suicidio por razones inversas a las razones religiosas o filosóficas, basadas en la apelación a un orden trascendente. Para Camus, la muerte es verdad definitiva, y no hay nada que la trascienda; ni hay Dios ni hay vida posterior que justifique y dé sentido a la existencia, que legitime o prohíba los actos humanos. El absurdo y la des-esperanza son la verdad radical que el hombre "auténtico" tiene que asumir sin evadirse en ningún subterfugio. La vida mortal no tiene sentido y el hombre, como Sísifo, realiza la empresa absurda de subir su roca para que vuelva a caer y volverla a subir sin ningún fin ni esperanza que justifique el sinsentido de la acción. Sin embargo, también advierte Camus, es en este empeño desesperado y des-interesado, y en definitiva, en esta lucha gratuita, sin término ni solución, en donde el hombre que no se evada encuentra paradójicamente su propia razón para vivir, su dignidad de hombre, su destino, e incluso descubre ahí su verdadera felicidad. Pero entonces, *el suicidio no puede ser una solución al absurdo*, según Camus, sino al contrario, pues de lo que se trata es de no ser dominado por el sinsentido de la muerte; la autenticidad se cifra en vivir en el absurdo mismo, "sin apelaciones" y sin fugas, reconociendo con Píndaro —a quien cita Camus— que no se trata de aspirar a la vida inmortal, sino de "agotar el campo de lo posible", o con Nietzsche, que "lo que importa no es la vida eterna sino la eterna vitalidad".

³² F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*.

³³ A. Camus; *El mito de Sísifo; Filosofía del suicidio*.

Pero ya antes que Camus, Sócrates buscó vivir la vida aquí y ahora, auténtica y conscientemente, también *sin apelaciones*.³⁴ Sólo que, a diferencia de los nihilismos contemporáneos, Sócrates había encontrado que la vida humana, concebida precisamente como *vida ética*, sí tiene sentido. La diferencia básica está en que Sócrates comienza por aceptar y asumir plenamente *la ignorancia* respecto de lo que es la muerte y de lo que pueda haber más allá; Sócrates realiza esa humildad radical que consiste en admitir que *no se sabe*, en reconocer el misterio último como tal *misterio*, como el punto límite sobre el cual no podemos pronunciarnos, ni en un sentido ni en otro: ni a favor de la trascendencia ni tampoco en contra.

¿Cabe hablar de "suicidio" en Sócrates? En el año 399 a.C. Sócrates, como se sabe, fue juzgado y condenado a sufrir uno de estos tres castigos: pagar una multa, salir al exilio o beber por su propia mano la cicuta. Cuando Sócrates conoce el veredicto se pronuncia diciendo que, en vista de que tiene que acatar la leyes de la *polis*, él opta por la multa, pero que, ni con la ayuda de sus amigos puede pagarla. El exilio, en cambio, lo rechaza porque no acepta vivir fuera de Atenas y menos permanecer en silencio sin ejercer la misión de su vida que es el vivir en la búsqueda de sí mismo y de los demás. Por tales razones, la única opción que le queda es, entonces, la muerte. Entre la alternativa de conservar la vida, sin la búsqueda de la sabiduría o mantener la plenitud de ésta hasta el último instante de la vida, Sócrates opta por morir.

Sócrates, en efecto, expresa modélica y excepcionalmente lo que puede implicar esa forma *sui generis* de "suicidio libre" que se realiza por los valores o por la libertad misma: cuando la justicia, la verdad, las convicciones y los ideales, la propia dignidad y la plenitud vital están por encima de la vida. Y es que, como se ha dicho, la vida humana tiene esa peculiar virtud de sobrepasarse a sí misma en sus propios valores. Aunque hablando con más precisión, es el individuo el que se sobrepasa a sí mismo, el que sacrifica su vida en aras de una vida universal propiamente humana, que es, sobre todo, la vida consciente y dueña de sí, capaz de crecer y "reproducirse", no sólo en el orden biológico, sino en el moral, en el histórico y en el cultural, como vio Platón.

Pero la muerte de Sócrates expresa también cómo el suicidio en cuanto tal *no* es elegido por sí mismo (entre otras alternativas igualmente

³⁴ Véase Platón, *Apología*. Cf. J. González, *Ética y libertad*, cap. II: "La ética como forma de vida: Sócrates".

factibles); más bien una decisión forzosa, la única posible, la última que cabe para la conciencia moral, cuando la alternativa de conservar la vida va contra el propio "destino" ético: contra el *daimon*.

Con todo lo cual cabe concluir entonces que la afirmación de la vida y el rechazo a la muerte es, en efecto, primordial imperativo ético, como lo es también la "eterna vitalidad", la intensidad y la cualidad con que la vida es vivida. No sólo postulando la trascendencia, sino dentro de los marcos de la pura immanencia, la vida humana tiene un valor que la trasciende; posee en todo caso esa cualidad específica que impide que la vida del hombre sea tomada como *medio* y no como *fin* en sí misma (Kant). Tanto para la conciencia religiosa como para la humanista en general, la vida humana, con sus facultades de conciencia y de creatividad, tiene un último reducto inexplicable y milagroso: revela una incógnita final donde lo sabio es, en efecto, la conciencia viva y reverente del misterio, la *docta ignorantia* socrática (que no resuelve el problema de la muerte, pero tampoco invalida la esperanza). Algo impele en todo caso a volver la vista hacia la vida y poner en ella el empeño de la eterna vitalidad, de luchar contra la muerte en pos, incluso, de una civilización "utópica", opuesta a la sociedad suicida y generadora de suicidas, procurando la meta elemental de morir de "muerte natural", "decentemente en mi cama", como lo expresó García Lorca, sin agonía ni sufrimiento; sin indignidad, sin angustia y sin violencia; de morir interiormente *vivo*, sin suicidio.

4. EL ETHOS ANTE LA MUERTE

Es notable que el *Génesis* bíblico asocie íntimamente la *mortalidad* del hombre con su *moralidad*. Mediante el mismo acto de conocimiento del bien y el mal, Adán sufre una mutación en su propia naturaleza, una mutación ontológica, que le hace ser moral y a la vez mortal, que le hace ser, en suma, humano. Imaginamos por contraste cual sería entonces el estado adánico, paradisiaco: amoral e inmortal. No un estado de "bien", pues éste sólo existe en relación con su contrario, sino un estado premoral o amoral, ni bueno ni malo, donde no existen estas distinciones; una condición estrictamente neutral y literalmente indiferente, en que priva la inmortalidad y no existen los contrarios, ni el sí ni el no; donde no hay tiempo y por ende, tampoco muerte. En todo caso, se trata ciertamente de un estado pre-humano, pues sin duda la condición humana es constitutivamente moral y mortal.

La filosofía, y en especial la filosofía moral o ética, ha tenido siempre presente esta liga indisoluble entre la moralidad y la muerte. Ambas son formas de la finitud. La vida moral sólo transcurre entre límites, pone ella misma límites para dar sentido a la vida misma, y es inconcebible, como tal vida moral, si no fuese porque hay muerte. Quien no muriese sería completamente amoral (significativamente, símbolo de supremo castigo es el de "el judío errante", condenado a no morir).

Sin embargo, parece más bien que la muerte nos pone frente al más radical hecho que invalida todo el sentido de la vida y pone en tela de juicio cualquier empeño moral. ¿Para qué todo esfuerzo si hemos de morir? Y cuando estamos frente a la muerte ¿no se cierra toda distinción entre bien y mal que no se reduzca al vivir o morir, y en última instancia a sufrir o no sufrir? ¿Dónde quedan los valores morales ante la inminencia de la muerte, ante la presencia de la enfermedad y el dolor, carentes de esperanza? ¿Qué papel puede jugar la ética ante la presencia inminente de la muerte?

Parecería que la única respuesta satisfactoria que el ser humano ha encontrado, el único consuelo, ante el hecho de morir es la esperanza, cuando no la fe, en un más allá de la muerte que asegura otra forma de pervivencia, incluso superior a la de esta vida. Más aún, una trascendencia que justamente es superior o inferior, mejor o peor, más feliz o

más infeliz que lo vivido aquí, en función precisamente del significado ético de nuestra vida aquí en la Tierra, del bien o del mal, aquí realizados. La muerte entonces, entendida como tránsito a otro estado o a otro orden de existencia, no invalida la ética, no disuelve las diferencias entre bien y mal sino que las confirma de manera absoluta. El último fundamento, la última razón de ser del bien y el mal de esta vida está dado porque éstos construyen, el bien o el mal de la otra vida, la "gloria" o el "infierno". Se confirma así, por este otro camino, la liga indisoluble entre moralidad y mortalidad. Se puede soportar la muerte en la medida en que ésta sea tránsito, y esto obligue incluso a aceptarla y vivirla con entereza moral.

Ésta es, desde luego, la concepción de la muerte y de la vida, propia de una larga tradición religiosa en la cual confluyeron y se unieron dos vertientes principales: la vertiente judaico-cristiana, y la órfico-pitagórico-platónica. La primera, esencialmente religiosa, al menos en sus orígenes; la segunda, religiosa y a la vez filosófica. Pero ambas, como es sabido, están convencidas de lo mismo: que el hombre no es reductible a su cuerpo, sino al contrario; que lo propiamente humano es el alma y que ésta es de origen y destino trascendente. El alma "cae" en la "cárcel del cuerpo", es extranjera a esta vida, y su destino aquí es purificarse para que, liberada del cuerpo mortal, pueda retornar a su propio mundo inmortal y puramente espiritual.³⁵ La muerte, entonces, es algo que le ocurre a "una parte" del hombre, no al hombre todo: a su parte corpórea pero no a su alma inmortal.

En filosofía es sin duda Platón quien con más perfección sostuvo esta idea y quien más influyó en toda la tradición occidental. Por esto, para Platón "filosofar es aprender a morir y a estar muertos": la muerte es evidentemente supremo bien, porque permite al hombre liberarse de "la caverna" del mundo y de esta vida imperfecta; idea que sin duda subyace en la tradición hasta el presente, aunque también en éste comienza a hacerse patente, consciente o inconscientemente, la crisis misma de dicha tradición.

En efecto, así como subyacen la concepciones que durante muchos siglos y en muchas sociedades fueron objeto de incuestionable certidumbre, se manifiesta en nuestro tiempo la crisis histórica de estas concepciones, crisis que nos atañe de manera más profunda de lo imaginable, seamos conscientes de ella o no; pues es un hecho que los hallazgos de

³⁵ El soma (cuerpo) es sema (tumba), como recuerda Platón.

la ciencia contemporánea, tanto en el orden de las ciencias naturales como de las ciencias sociales y de la filosofía, han puesto en tela de juicio los cimientos mismos de estas creencias, cifradas ante todo en la certidumbre de una dualidad entre el cuerpo y el alma y una dualidad de dos mundos o dos órdenes del ser. Hoy prevalece la crisis de estas concepciones y sus valores y, por tanto, de la fe en la trascendencia.

Y con ello, el hecho de la muerte vuelve a adquirir una significación que no existía —ni existe— para el verdadero creyente. La experiencia de la muerte vuelve a ponernos ante la vivencia del absurdo, o ante la radical angustia de esa "nada" que la muerte parece conllevar.

En nuestro tiempo, la muerte es vivida quizás con más angustia y rechazo que nunca; incluso se ha tornado un "tabú", porque no hay un saber de ella que permita "verla" de frente y, de alguna manera, sufrirla menos o sufrirla con dignidad y con libertad.

Se produce la paradoja —o la ambivalencia— de que la medicina misma contribuya, en una significativa medida, al incremento del sufrimiento moral de la muerte y a la deshumanización del morir. Pues, por un lado, es un hecho que la medicina contemporánea logra cada día nuevos avances que permiten vencer cada vez más a la muerte y prolongar la vida humana de manera prodigiosa: como si le ganara terrenos al mar, le gana cada día espacios a la muerte. Pero a la vez, dado que su campo propio se halla primordialmente en el orden del cuerpo y de la cientificidad (y que ésta, asimismo, es inseparable de la tecnología), la lucha médica por la vida llega a veces a prescindir, en su propia tarea, de la otra "vida", no la biológica o la física, sino "la vida espiritual"; "la vida moral", que es la vida propiamente humana. De ahí la deshumanización de la medicina contemporánea, en la que tanto se ha recaído ya, que se cifra ante todo en tomar al enfermo como cuerpo y no como persona, con toda su dignidad. El auge de la medicina redundante en un auge del cientificismo y del reductivismo del hombre a su cuerpo, que le amenaza en su propia "humanidad".³⁶

Pero, de ahí también, las tendencias humanistas de la medicina contemporánea, y de los médicos humanistas, que precisamente tienden a revertir el proceso. Ésta es la importancia que tienen todas las búsquedas actuales por rencontrar una medicina integral, por recuperar los genuinos cauces de la medicina humanística que, sin desdeñar la importancia de la ciencia y la tecnología médicas del presente, recobre

³⁶ Véase antes cap. III, 1: "Ética, medicina y humanismo en la antigua Grecia".

la conciencia de que el médico trata ciertamente con seres humanos y no con cuerpos. Esto, a su vez, se hace particularmente decisivo si se trata de la medicina que se ocupa de ese momento radicalmente humano de la vida que es nada menos que el momento "terminal", en el que el hombre se juega su última oportunidad de existir como "humano".

El problema de la muerte está, en efecto, abierto para el hombre contemporáneo, tanto para aquel que está ante la proximidad de su muerte como para todos aquellos que aún disponen de futuro y que encuentran todavía recursos para evadir la conciencia de la muerte, aun cuando esto vaya en detrimento de su capacidad de vivir mejor y con mayor plenitud la vida que pudiera tener reservada.

*

Desde el punto de vista filosófico, lo que se puede preguntar es si no cabe una respuesta *ética* ante la muerte, que no sea la fe religiosa en la trascendencia. Y tal respuesta parece encontrarse precisamente en Sócrates.

Antes de Platón, Sócrates enfrentó la muerte y tuvo ante ella una disposición y un saber distintos a los de aquél, y que significativamente pueden resultar de una decisiva actualidad, abriendo una original manera, más acorde con las concepciones contemporáneas, de enfrentar éticamente a la muerte, más cerca de nuestro saber actual y de nuestra ciencia.³⁷

La muerte, dice Sócrates, puede ser una de estas tres cosas: un sueño eterno, un tránsito a otra vida, o bien, la aniquilación. Pero no tenemos forma para saber con absoluta certidumbre cuál de estas tres posibilidades es real. Lo sabio es aceptar nuestra ignorancia y no pretender saber, ni lo uno ni lo otro. *Asumir la incógnita ante la muerte*. Como éste es un problema infranqueable, la indagación fecunda de la sabiduría es desplazada entonces hacia la vida. No sabe si la muerte es un bien o un mal, pero sí sabe, en cambio, qué es lo bueno y lo malo

³⁷ Hay dos principales versiones de la muerte de Sócrates en los *Diálogos* de Platón: la que corresponde al Sócrates histórico (no el personaje en cuya boca Platón pone sus ideas), que es el Sócrates de la *Apología* y el del *Critón*, aunque todo parece indicar que la visión más cercana al Sócrates histórico, se da en la *Apología*. La del *Fedón*, en cambio, es la propiamente platónica, no socrática.

de vivir, y sobre este bien y este mal se ha de proyectar la conciencia y la acción éticas. El sentido de la vida es la búsqueda del bien. "El mal nos alcanza más pronto que la muerte", dice Sócrates.

La vida humana tiene en ella misma, dentro de la concepción socrática, una especie de "sobre-vida" o de peculiar "vitalidad" que consiste en su autoconciencia y su realización ética, en el *ethos* mismo. La vida en la sabiduría, en la justicia y en la bondad, vale por sí misma como un fin, de tal modo que *sobre la base* —y sólo sobre la base— de la vida buena, la muerte resulta en cualquier caso un bien. Desde el bien de la vida, cabe inferir el bien de la muerte. Si es un sueño eterno o es la nada, el hombre puede morir en paz por haber tenido una vida cumplida. Y si es un paso a otra vida, será la prolongación, la continuidad del mismo bien: "seguiré allá —dice Sócrates— buscándome a mí mismo e interrogando a los demás". Se prolongará, en suma, el bien irrenunciable de la vida humanizada que es para Sócrates el diálogo interhumano. El sabio puede morir en paz porque se sabe cumplido y porque ha puesto su plenitud en la cualidad moral de su vida: ha puesto en el *ethos* su destino. El sabio puede incluso, como ocurre con Sócrates, no descartar la esperanza y morir contando con la posibilidad de que la vida continúe. Hay, para Sócrates, ciertamente, más razones para la esperanza que para la desesperación.

*

La situación terminal es quizás la más extrema, dolorosa y radical de la existencia humana. Ahí aflora como nunca quizá la alternativa crucial entre la desesperación absoluta, el sin-sentido, la muerte interior, el abandono final de todo empeño; o, por el contrario, puede sobrevenir el rescate de sí mismo, de la propia libertad y dignidad, el giro decisivo hacia la vida, la afirmación final de ella y sus bienes, una radical liberación y una decisiva prueba de la libertad. La condición heroica y trágica del hombre. El "hacer frente al destino" como presencia de la humana voluntad de vivir y de ser.³⁸

Y tal vez nada hace más patente la unidad psicosomática que la enfermedad, el dolor y la agonía. Parece que con ellos no queda "nada"

³⁸ Cf. E. Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo, 1989; *passim*.

del "hombre". Éste se vuelve "pulmones", "corazón", "columna vertebral", "cuerpo entero". Y se vuelve la mera finitud y el terror del vacío oscuro de la muerte; el corte de futuro y de toda esperanza. En este sentido, cabe decir que dichosos los que mueren sin "saber", sin atravesar estas experiencias absolutamente límites. Sin experiencia y sin conciencia del "término": de terminar ellos mismos con la desintegración de su cuerpo. Sin vivir físicamente la finitud.

¿Qué sentido tiene el *ethos* en esta situación límite? ¿Qué "palabra" ética puede caber en la agonía?

Es precisamente ahí donde la respuesta ética tiene que estar presente con particular urgencia y necesidad; es incluso la única que cabe, el único alivio existencial. Pues aún ahí donde parece que no cabe ningún sentido ético ya, es cuando éste adquiere una decisiva posibilidad, donde de hecho la actitud ética se hace patente como vía verdadera de salvación. Aún ahí, en ese tiempo límite, a veces infinitamente breve, a veces casi una eternidad por su prolongación y su sufrimiento, en ese tiempo terminal, aún entonces, se abre una pequeña "grieta" de luz por donde cabe la opción de bien interior y de don de sí. De ahí la importancia de liberar "el alma" del sufrimiento físico; de hacer cuanto sea posible porque no quede condenada a mero cuerpo.

La tarea humana fundamental se cifra en rescatar la libertad para hacer posible la opción, y con ella la dignidad humana. Recobrar al hombre, a la persona; lo cual es tarea que corresponde, a la vez que al propio moribundo, a sus médicos y a sus seres cercanos. El *ethos* del médico es luchar contra la esclavitud del hombre a su dolor, a su cuerpo, y no sólo buscar asegurarle la sobrevivencia. Darle al "alma" la oportunidad de salvaguardar su margen de "autonomía".

Pues aunque no se pueda sostener hoy, ni filosófica ni científicamente, la concepción dualista a la manera platónica o religiosa, tampoco se puede desdeñar la misma evidencia de que partió Platón: que hay algo "dual"; que el hombre, en lo propiamente humano, es irreductible a cuerpo, a órganos, a mera fisiología o biología. Reconocer que el cuerpo humano, aun cuando sea tan "cuerpo" como el de otros seres vivos, no es sin embargo equivalente a los cuerpos no humanos; es un cuerpo *sui generis*. Así como la vida biológica es inseparable de la materia física y química, es también irreductible a ellas. Y del mismo modo, la *psique* es también irreductible a la simple vida biológica y a la materia, aunque no podamos concebirla sin ellas.

Hoy es posible rehacer los pasos del camino socrático. Al menos ésta es la vía estrictamente *ética*, cifrada en los siguientes momentos:

—Reconocer con Sócrates la ignorancia ante la muerte: el bien de la ignorancia. No sabemos qué es, ni si es un bien o un mal. Asumir el no saber. Esta asunción genera humildad, serenidad, sabiduría.

—Dar un giro completo y radical hacia la vida, hacia el bien de la vida, el cual está puesto en la cualidad e intensidad del vivir, no la cantidad. El bien de la vida se halla en cualquier instante, se esté o no frente a la muerte. Éste es el primordial imperativo del *ethos*: volver la cara a la vida y a los bienes de la vida. Es el único acto ético que el hombre puede plantear ante la muerte: no dejarse morir. Morir "vivo", trascender la muerte interior, la muerte moral. Aquí radica el absoluto vitalismo que conlleva una ética humanista.³⁹

—La Ética implica, en efecto, una *conversión en la manera de vivir el tiempo*. La moralidad misma es una forma de asumir la temporalidad, en sus tres dimensiones. Implica una transformación en el modo natural y pre-moral de vivir el tiempo. El *ethos* le da otro sentido a la temporalidad, no sólo porque es una forma de enhebrar los tiempos y hacer la propia identidad, sino porque la vivencia del presente, del pasado, del futuro, tiene que ser transformada para adquirir verdadera significación ética.

Implica, en primer lugar, saber vivir plenamente en el presente: abrirse a la "eternidad" del presente; despertar a la vida y a lo vivo. Vivir el aquí y el ahora, "como si fuese la última vez... como si fuese la primera vez".

³⁹ Imperativo ético que, como es evidente, ha de regir para todas las situaciones y también para todas las "edades" de la vida. Particularmente, ha de regir para la vejez, como lo vieron los clásicos griegos y romanos, en especial Cicerón (*De Senectute*), y como lo expresa el notable pasaje de Simone de Beauvoir, en que se dice: "Para que la vejez no sea una parodia ridícula de nuestra existencia anterior, no hay más que una solución, y es seguir persiguiendo fines que den un sentido a nuestra vida... lo deseable es conservar... pasiones lo bastante fuertes como para que nos eviten volvernos sobre nosotros mismos. La vida conserva valor mientras se da valor a la de los otros a través del amor, la amistad, la indignación, la compasión. Entonces sigue habiendo razones para obrar o para hablar" (*La vejez*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 646. Cf. nuestro ensayo "La reivindicación ética de la vejez", VII Simposio Internacional "Humanismo y tercera edad", México, Instituto Nacional de la Nutrición, en prensa).

Y desde el presente, la actitud ética impulsa a una "conversión" de la memoria personal. "Saber recordar", como acto de vida y no de caducidad. Hacer de la memoria fuente de plenitud y "gratitud" de la vida, en vez del mero dolor de la fugacidad y la mera nostalgia por un mundo y un ser perdidos: vivencia de muerte, de desaparición y no retención de la vida. El cambio en la memoria implica una reconciliación con el pasado; un literal re-vivirlo, no morir de nuevo con todo lo que se ha ido; recuperar su significación vital. Esto, como una forma de reconciliación consigo mismo y con los otros; forma de confesión y perdón.

Y se trata, asimismo, de una "conversión del futuro"; en particular frente a la muerte. Quien tiene la fe religiosa, habrá de apuntalarla, abriéndose a lo que Dostoyevski llamó la "fe libre", base de una religiosidad auténtica.

Pero si no hay fe, el imperativo ético es recoger la enseñanza socrática, precisamente desde el bien de la vida. Superar la *falsa* seguridad de que viene la nada. Asumir la docta ignorancia y, si acaso, generar la esperanza. La ética está obligada a proceder sin apelar a un más allá. Pero tampoco está probada la no trascendencia: queda abierto el misterio de la vida y la muerte. Se ha de tener también conciencia de los límites reales de la ciencia y de la razón marcados por la conciencia histórica de la relatividad temporal de todo conocimiento. Por un lado, ha de tomarse en cuenta que quizás en el futuro encontremos otros hechos, otros datos, hoy insospechados e inimaginables, que abran otras posibilidades de entender la existencia. Y por el otro, no cabe desdeñar la sabiduría del pasado. Ni la ciencia ni la razón nos permiten afirmar que los sabios del pasado fueron necesariamente ciegos y los hombres del presente, lúcidos y verdaderos. Se requiere volver los ojos a la sabiduría de otros tiempos, reconociendo el misterio del ser y la existencia.

Y algo más aún que es en verdad decisivo: la vida es *comunicación y comunidad*; es interrelación. Morir "vivo" es morir comunicado; no claudicar en el amor, sino al contrario: el bien de la vida se cifra en última instancia en la fuerza del vínculo y en la capacidad de realizar el amor, en todas sus direcciones: amor a la vida misma, al ser, amor a los otros y amor a sí mismo, amor a la verdad, a la belleza, al bien.

La vuelta hacia la vida es, señaladamente, la vuelta hacia la vida del otro, hacia los seres que se aman. El presente del moribundo queda revitalizado en la medida de su comunicación y de su amor. Como en

Sócrates, el bien de la vida está cifrado en el diálogo interhumano (entendido éste en su sentido más amplio y profundo). Y el futuro del moribundo queda salvado, asimismo, por el amor a los seres que le sobreviven y la esperanza en el porvenir de éstos. Pues es cierto, en efecto que, como escribió Marcuse:

No aquellos que mueren, sino aquellos que mueren antes de lo que deben y quieren morir; aquellos que mueren en agonía y dolor son la gran acusación contra la civilización... El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de miseria y olvido. Después de una vida plena puede aceptar el morir.⁴⁰

El amor vuelve a ser aquí también principio de salvación. Amor por el que vive y vivirá, por lo que vive y vivirá, aunque yo muera.

De ahí pues, en el orden concreto y en la situación límite del ser humano en su momento terminal, la importancia que tiene la comunicación, la vinculación del moribundo con los suyos y, si es el caso, con los médicos. La experiencia ética de la muerte obliga al moribundo, pero obliga también a quienes están a su lado. Si éstos no asumen el sentido humano de la muerte, si no tienen nada que dar a quien va a morir, aumentan el sufrimiento de su trance agónico. Si por el contrario, tienen una palabra de amor, de autenticidad, de genuina comunicación, de tomar al otro en su propia humanidad, pueden auxiliario en eso que que los antiguos llamaban "el buen morir".

No está en nuestro poder evitar la muerte pero sí está en nosotros la respuesta ética y vital ante la muerte, la cualidad moral de ésta, su bien o su mal: su sentido propiamente humanizado. La vida adquiere su sentido por el bien o el mal con que es vivida; y lo mismo para la muerte, pues ésta no es sino el último acto de la vida. Éste es el poder del *ethos*, del carácter o valor moral que se imprime a la vida y a la muerte; o sea, éste es el poder de la libertad humana, la cual, ciertamente, no es un don fácil ni gratuito, es necesario adquirirla por obra de la propia acción y decisión.

Las últimas palabras de Sócrates antes de morir confirman que asume su ignorancia ante la muerte. Dice a sus discípulos: "yo me voy a la muerte, ustedes se quedan en la vida ¿de quién es mejor suerte? Cosa de nadie sabida..."

⁴⁰ H. Marcuse; *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 242-243.

Mismo misterio que a su vez es expresado por el poeta Tagore cuando dice:

El agua en un vaso está llena de destellos;
el agua del mar es oscura.
La pequeña verdad tiene palabras claras;
la gran verdad tiene un gran silencio.⁴¹

⁴¹ Citado por Kübler Ross en el final de su significativa obra *Sobre la muerte y los moribundos*.

5. RAZONES ÉTICAS CONTRA LA PENA DE MUERTE⁴²

Si algo asombra del hombre es su *imaginación*, su capacidad inagotable de crear y recrear mundos, de transformar la realidad, de construir una sobrenaturaleza por encima de la naturaleza dada, de crear un nuevo universo que es el universo de la cultura y la civilización en el sentido más profundo de éstas.

Pero la imaginación no es sólo fuente de creación, de afirmación de la vida y de invención del mundo humano del valor. Es, con igual fuerza, *fuentes de destrucción*, produciéndose así el paradójico hecho de que la "creatividad" humana sea puesta al servicio de la destrucción, de la crueldad y la muerte.

La humanidad ha dado muestras, en efecto, de una desbordada imaginación y de una extraordinaria capacidad inventiva para crear formas de torturar y matar. Y no menor que la imaginación desarrollada por los criminales, es la de quienes están a cargo de la decisiva misión social de "vigilar y castigar" —diría Foucault—, particularmente cuando se trata de aplicar, a los más "fieros criminales", la pena capital. La realidad en este orden supera la más genial inventiva artística.

Parecería meramente simbólica aquella máquina de tortura descrita por Kafka en su *Colonia penitenciaria*, en la que el acusado era puesto bajo un rodillo que, rasgando todo su cuerpo, inscribía en él la culpa, y luego, el mismo aparato le cicatrizaba, para volver a pasar sobre él, y así sucesivamente al infinito. Pero esta tortura *kafkiana* no supera a la realidad. No es peor que el histórico y conocido caso —que no es sino uno de tantos— descrito por Beccaria, del acusado Damians, quien en el siglo XVIII intentó acuchillar a Luis XV, y cuya tortura y muerte han quedado consignadas, con todos sus detalles: "en la mano derecha se le colocó el arma del crimen y a continuación se le quemó con fuego de azufre; después, con unas tenazas calentadas al rojo se le fue arrancando la carne y se vertió en las llagas una mezcla hirviente..., sus miembros fueron atados con tirantes a cuatro fogosos caballos para

⁴² Véase la Memoria del Coloquio Internacional *La pena de muerte, un enfoque pluridisciplinario*, México, UNAM/Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1993.

ser descuartizado. Durante una hora tiraron los caballos sin lograr arrancarlos... hasta que los jueces permitieron que se le hicieran incisiones en las articulaciones para facilitar la tarea... llegaba la noche cuando, en el momento en que un caballo arrancaba el último brazo, Damiens expiró. Su cuerpo, que sólo era un montón informe de carne, fue quemado todavía palpitante. Sus cenizas se arrojaron al viento".⁴³

Sin duda hay diferencia entre esos métodos de tortura y muerte y los que hoy se emplean en los países considerados como "civilizados". Hay cambios indudables en la historia cuando se advierte la "evolución" (¿progreso?) que implica el paso de la hoguera a la horca, y de ésta a la guillotina, así como de la guillotina a la silla eléctrica, y luego a la cámara de gas y a la inyección letal. El problema básico que presentan estos cambios, y que es éticamente crucial, es saber si pueden implicar o no un efectivo "progreso moral", o hasta dónde puede hablarse de éste. Pero el problema es tal, que nos conduce a un dilema antinómico, que es necesario destacar, sin eludir su carácter contradictorio. Por razón de éste, ha de reconocerse a la vez que: *hay progreso moral en las formas y los métodos de concebir y aplicar la pena de muerte; que en el fondo no hay tal progreso porque cada nueva modalidad conlleva mal y sufrimiento y porque siempre se trata de lo mismo: condenar, torturar y matar; que sin embargo, negar el progreso implica negar el proceso evolutivo por el cual se hace patente una voluntad ética y una necesidad intrínseca de abolir la pena de muerte.* Los tres momentos dialécticos son, así:

Primero. La aparición de cada nuevo método y cada nuevo instrumento de matar ha ido siempre acompañada de la misma justificación: éste es más efectivo y evita más el sufrimiento. La invención de la guillotina dio origen en su tiempo a una gran apología que en esencia coincide con la que en nuestros días pueda hacerse a favor de la inyección, frente a las cámaras, eléctrica o de gas.

El propio Cesare Beccaria, cuya obra (escrita en 1764) constituye un parteaguas por ser la primera en reconocer la necesidad de abolir la pena de muerte, reconocía ya un progreso en la forma de aplicar la justicia. Ésta se había humanizado por la existencia misma del Derecho penal que implicaba una racionalización por la Ley, superando la pura arbitrariedad. El Derecho penal, en efecto, implica un progreso, en el sentido de otorgar y asegurar derechos a los procesados y condenados.

⁴³ Cesare Beccaria, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

A medida que pasa el tiempo, además, se va dando la tendencia a abolir la tortura. El propósito no sería ya tanto castigar, atormentar y afligir, sino impedir nuevos daños, procurando que los demás se retraigan del crimen.

Y de un modo u otro, en el presente ha de reconocerse —más de dos siglos después de Beccaria— que hay una considerable diferencia entre la justicia de nuestros días y la del siglo XVIII, con variantes cualitativas y no sólo cuantitativas. Se trata hoy de evitar el sufrimiento y la tortura. Esas variantes no son superfluas ni insignificantes.

Aunque también ha de tomarse en cuenta que no todos los pueblos ni las sociedades tienen el mismo grado de desarrollo y no evolucionan al ritmo de la Historia; en ese mosaico que constituye el mundo, *coexisten las más diversas edades culturales*, y coexisten, asimismo, prácticamente todas las formas de tortura y muerte. Todos los métodos e instrumentos con que se aplica la pena capital siguen vigentes en las distintas partes del mundo: el fuego, la horca, la decapitación, el garrote vil, etcétera. Pero es indudable que podemos distinguir entre los métodos de barbarie y los que son, de algún modo, signos de civilización y de evolución histórica.

Segundo. Cada vez resulta más cuestionable, sin embargo, suponer que esos cambios representen un genuino "progreso" moral y que no sean meramente superficiales. Que en el fondo y en esencia nada ha cambiado y que podemos repetir hoy lo dicho también por Beccaria: "Esta inútil prodigalidad de suplicios que nunca ha conseguido hacer mejores a los hombres".⁴⁴

Sigue habiendo sufrimiento, tortura; incluso no puede soslayarse que la propia Ley y el Estado son los verdugos; que la tortura puede adquirir la forma de *El proceso* de Kafka. El universo de La Ley, El Estado, El Orden, La Razón y La Justicia toman el papel del verdugo y se tornan nuevas formas de tortura e irracionalidad.⁴⁵

El hecho de "aplicar" la muerte es en sí éticamente inadmisibile. Son en realidad "macabros" todos los "procedimientos" de ejecución. Lo contradictorio del hecho mismo, del "matar por justicia", hace irracional y siniestro todo medio o procedimiento, por muy "limpio" y "humanizado" que se quiera presentar. No se elimina lo terrible y persiste de un modo u otro la misma estructura de venganza. (Nada cam-

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Cf. nuestra obra *Ética y libertad*, cap. XI: "La extrañeza del otro: Kafka".

bia tampoco otro agravante que es la inequívoca desigualdad en la aplicación de la ley, que mantiene la estructura de poder entre fuertes y débiles.)

El poder de los jueces y verdugos se acrecienta con las figuras del "perdón" y del "indulto", con todos los factores extrínsecos que intervienen en el proceso (políticos, psicológicos, azarosos). Proceso, juicio, condena, apelaciones, aplazamientos, indultos y ejecución, todo ello es crueldad e implica una "cosificación" del hombre por el hombre. Es la violencia que se ejerce para, en apariencia, liberar a la sociedad de la violencia.

Puede decirse que todo es correlativo y proporcional a la época en que se vive, y que en esencia todo tiene el mismo significado. Hoy son otros espacios, otra temporalidad, otros objetos físicos, otra manera de afectar al cuerpo humano y destruirlo. Hay un desplazamiento, es cierto, del cuerpo al alma, pero sigue habiendo también sufrimiento físico: físico y mental a la vez. El tiempo que dura la condena y en especial el que dura la muerte, es a veces más breve, cuantitativamente más corto. Pero sabemos que el tiempo humano no es cuantitativo, que un segundo puede ser una eternidad; la duración varía en función de la experiencia misma. Y el espacio, las cosas y todo "lo físico" y "lo corpóreo", tampoco es para el hombre meramente físico o corporal. Todo está cualificado; todo se vive, se impregna de su significación emocional, espiritual, valorativa. Ni las "cámaras" ni las "camillas" son objetos indiferentes, descualificados del horror. Es el horror de nuestras técnicas, de nuestras ciencias, no las del siglo XVI o del XVIII. Es un horror correspondiente a nuestra propia mentalidad, tan intenso como el que puede causar la horca, el fuego, la cuchilla, la pólvora. Son ciertamente horripilantes, aterradoras, esas máquinas, esos espacios del sacrificio, esos "voltios de electrificación", esas "correas" que impiden la liberación de los cuerpos... el tiempo de morir. Aterradoras esas horas de la incertidumbre y dependencia, de anticipar imaginativamente el momento. Y ahora ya no asisten al "espectáculo" las multitudes enardecidas por su propia crueldad. Ahora hay sólo unos cuantos testigos y "la prensa", silenciosos tras los vidrios; la información exacta que se distribuye en unos cuantos segundos a todo el mundo. El silencio de todos y cada uno.

Tercero. Con todo y esto (y aquí se extrema la paradoja), tampoco podemos inferir que no hay cambios entre unas formas de aplicar la pena de muerte y otras. No es lo mismo con ley que sin ella; con alar-

de de tortura y sin ningún freno a la crueldad, o bien con alguna dosis de represión y de "sublimación" de los instintos más despiadados de los hombres. Es falso que no implique algún cambio, por formal que sea, la voluntad, la ciencia y la técnica que buscan abreviar y disminuir el proceso del morir.

Pero además, es una visión simplista suponer que todo castigo es "poder disfrazado" y que en todos los casos el derecho penal es siempre un pretexto, más o menos sofisticado, para encubrir el reino de poder que se quiere afianzar. Tampoco esto es admisible.

Y sobre todo, no es desdeñable la tendencia, e incluso *la voluntad* humana, que se revela en la historia a suprimir el sufrimiento y la crueldad en todas sus dimensiones y en toda su patología; a suprimir principalmente lo que está mal de raíz, que es el matar mismo.

De no reconocerse el cambio y no verse la existencia de *un impulso originario hacia la humanización* como un motor profundo y real de la historia (manifiesto en este hecho particular que es el relativo a la pena de muerte) resultaría entonces admisible que, en cualquier momento y situación, esté justificado, moral, jurídica e históricamente, el *regreso* (o más bien la *regresión*) a formas infinitamente más salvajes y crueles.

Quizá se pueda avanzar más en la comprensión del problema si se logra, en efecto, asumir la contradicción misma: que *no hay progreso y hay progreso al mismo tiempo*; que nada ha cambiado en esencia, y que las formas del presente revelan nuevas modalidades de tortura y de horror, cuya sutileza y aparente supresión del mal generan nuevas modalidades de éste, las adecuadas a nuestra propia época y estado de civilización. Pero que, al mismo tiempo, han cambiado y evolucionado hacia una progresiva humanización las formas en que se aplica la pena de muerte, e incluso hacia la meta esencial de su abolición. No reconocer el cambio y detenerse en la inmutabilidad de las estructuras, no sólo es abstracto y genera una peligrosa *neutralidad axiológica*, sino que propicia el estancamiento o bien las formas regresivas, soslayando el hecho fundamental: la presencia de esa voluntad de cambio, de esa conciencia y tendencia históricas hacia la supresión misma de la pena de muerte (aunque no reconocer, por el contrario, que los cambios formales y técnicos no eliminan la inhumanidad del hecho, que ésta adquiere un nuevo rostro del sadismo; es igualmente abstracto y expresa una peligrosa evasión de la responsabilidad ética).

La historia no es lineal ni meramente progresiva. Pero esto no significa que no haya fuerzas en ella, impulsos motores que la dirigen en direcciones opuestas, ni que todos los tiempos sean iguales y que todo valga igual; que no haya tendencias encontradas, unas de signo positivo y otras, negativo; unas de superación y otras de regresión. Fuerzas de vida y de muerte, de avance y retroceso. El criterio fundamental es para la ética justamente el de "humanización" o "deshumanización".

Y en efecto, lo decisivo ha sido también que la historia ha producido el cambio verdadero, *el progreso realmente sustancial: la abolición misma de la pena de muerte*, donde ello se ha logrado (35 países, de 135, aproximadamente, han abolido la pena de muerte; los otros 100 la conservan en sus múltiples modalidades).

Dicho de otro modo, si se reconoce que hay un movimiento efectivo hacia el civilizar y humanizar la aplicación de la justicia, se reconocerá con ello que la meta propia de ese movimiento es, evidentemente, acabar con el sufrimiento infringido por unos hombres a otros y con la pena de muerte misma: que el paso radical sólo puede consistir en la abolición.

*

Hay muchas razones, históricas, jurídicas, psicológicas, estadísticas, que se han argumentado —y han de seguirse argumentando— en contra de la pena de muerte: que no está demostrada su ejemplaridad; que siempre cabe la posibilidad del error judicial; que la cadena perpetua es suficiente para proteger a la sociedad; que hay profundas desigualdades e injusticias, generalmente de orden económico, en su aplicación; que en vez de evitar el crimen, en muchos sentidos invita a él (tiene un paradójico poder "criminógeno"); que gran parte de los crímenes se cometen por enfermos mentales, los cuales, por ello mismo, escapan a la pena capital; que su aplicación es casi siempre azarosa y por ello mismo siniestra.⁴⁶

Y hay varias razones *éticas*, estrictamente éticas, que fundamentan la necesidad de abolir la pena de muerte. La primera de ellas —y la fundamental— es, sin duda, *el carácter inviolable de la vida humana*; éste

⁴⁶ Cf. Daniel Sueiro, *La pena de muerte y los derechos humanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

es un principio que vale en sí y por sí mismo, y ha de valer, en efecto, por razones éticas, aparte de las razones jurídicas y las religiosas que también lo hacen suyo. Ética, religión, derecho, son sin duda campos que se juntan de manera sensible, haciendo muy difícil demarcar claramente las fronteras; pero cada uno es autónomo y tiene su propio sentido.

La vida humana tiene ciertamente una peculiar inviolabilidad que no es sólo de índole religiosa o legal. *El respeto a la vida humana* es imperativo ético capital. La vida humana es éticamente intocable, por razones de su propia "humanidad", y nada más que de su humanidad, independientemente de que ésta, para el religioso, remita a un origen divino.

El tema particular de la pena de muerte no es sino uno más en el que *se confirman los principios y valores éticos del humanismo* en general, o los principios y valores humanistas de la ética como tal —que han sido destacados a lo largo de esta obra.

Toda ética, en efecto, reconoce que hay en el ser humano un núcleo irreductible, algo que trasciende la pura naturaleza, un "plus" más allá de lo puramente físico y puramente biológico; eso que se ha conceptualizado como "alma", "espíritu", "libertad" y "persona". *La razón ética es la razón humanista* y ésta se cifra en la conciencia de la *humanitas* del hombre, de la dignidad humana, por la cual se sabe que el hombre tiene una naturaleza propia, única e irreductible (irreductible a máquina, irreductible a mero animal e irreductible a "Dios"). Y es el hombre mismo el que es capaz de reconocer al hombre en su propia "humanidad", y reconocer con ésta su derecho a la vida y a la dignidad.

De aquí deriva a la vez el reconocimiento de que ningún ser humano es sustituible. No es utilizable ni reemplazable. No es medio para ningún fin, sino fin en sí mismo. Por esto nadie, en sentido estricto, tiene derecho a intervenir en aquello que el otro posee de más propio: su vida y también su intimidad. El castigo tiene límites infranqueables; no puede tocar la dignidad y la vida humanas.

*

Ha de reiterarse, asimismo, que *nada es necesario y absoluto para el hombre*. La vida humana —como se ha venido diciendo— es *posibilidad*. Siempre cabe el cambio, siempre hay un margen de indeterminación o *libertad*. En esto se funda la conciencia cristiana de que, hasta en

el último momento de la vida humana, hay capacidad de "tentación", o por el contrario, de arrepentimiento y cambio moral, por difícil, precaria y remota que sea la regeneración. Y esto no vale sólo en función de una trascendencia religiosa: es verdad de lo humano. Toda virtud y todo vicio son relativos, móviles. Toda virtud (y todo vicio) "tiembla", en términos de Aristóteles; es susceptible de pasar a su contrario. Siempre hay tentaciones para el justo y esperanza de redención para el culpable. Siempre es posible para el hombre "la caída" o "el milagro". No por obvias y tan consabidas, e incluso trilladas, dejan de ser fundamentales para la reflexión ética verdades tales como que no hay hombres pura y absolutamente buenos o malos, que nadie está libre de culpa y que toda ética conlleva la conciencia de la "impureza" humana y de la consecuente necesidad de comprensión, perdón y tolerancia.

La libertad no es tampoco incondicionada ni absoluta; hay grados y modos de la libertad y de la responsabilidad. El crimen avanza en la medida en que son más fuertes los factores determinantes (la miseria, la ignorancia, la enfermedad), angostando el campo de la libre elección y con ella de la responsabilidad. Y esto habla de la necesidad de que toda justicia humana contemple lo que se concibe como "atenuantes"; pues hoy sabemos, quizá más que nunca, cuántos factores, internos y externos, conscientes e inconscientes, históricos y sociales, genéticos y educativos, psicológicos y económicos condicionan y determinan la vida humana, y hasta qué grado es imposible negar esos grandes márgenes de verdadera "inocencia" o fatalidad que hay en los actos humanos (aunque tampoco esto impide tener presente que, *mientras haya hombre*, hay responsabilidad y por tanto estamos en el orden de la valoración, con todas sus consecuencias).

No se trata pues de desconocer la responsabilidad criminal, sólo de relativizarla y de comprenderla en términos de la propia condición humana, con toda su complejidad. A eso se está obligado en un mundo civilizado. El crimen no es soslayable. Hay sin duda la necesidad de reparar, de *restablecer la justicia*; no sólo para prevenir delitos o crímenes futuros, sino por la necesidad intrínseca, racional —como veía Kant— de reparar y restablecer el orden roto y superar lo que los griegos llamaron la *adikeia*. Pero hay un salto entre el castigo y la muerte. El castigo tiene otra esencia; está siempre en el ámbito de la vida, en el reino de lo posible, y por tanto de lo humano.

*

El orden ético implica la ruptura de la ley del Talión, la ruptura del círculo vicioso de culpa-castigo-culpa. La ética remite a otro orden y a otra ley superior, a otro nivel, más allá de la simple y cerrada estructura de la acción y la re-acción, meramente proporcional: ojo por ojo...

"Es preferible sufrir la injusticia que cometerla", dijo Sócrates, haciendo con ello expresa la ley eterna del sentido ético de toda justicia. Introduce otro orden, otra racionalidad, la propiamente humana, donde rigen los valores. La ética genera la radical obligación de romper el esquema reactivo y responder con otras fuerzas, racionales y creativas, a la fuerza destructora de la violencia. Fuerzas que, en efecto, superen la inercia circular del mero Talión.⁴⁷

Es cierto que el criminal ejerce una fuerza brutal contra el débil, el inocente o la víctima. Esto es lo intolerable. Esa *adikeia* se tiene que restablecer con la justicia. Se trata de invalidar el poder destructor del criminal. Pero no con sus mismas fuerzas de muerte y destrucción. *No cabe responder a la violencia con violencia*, al mal con mal; y la pena de muerte es un mal, es forma de violencia, por mucho que se pretenda realizar con "ciencia" y "suavidad", y a nombre de la justicia. Matar es matar.

Nada justifica la muerte, y menos aún la tortura, y la aplicación de la pena de muerte siempre implicará tortura, crueldad, sufrimiento, por sutiles —y sublimados y disfrazados— que éstos sean; la muerte misma es ya tortura y sufrimiento, si no físico, sí mental. Cada nuevo método, como se ha dicho, expresa el afán de remediar el mal, pero fracasa en el fondo en tanto que lo que hace en realidad es generar nuevas modalidades de sufrimiento humano, sin superar el daño y la crueldad que conlleva la pena de muerte. No es posible superar la tortura de la muerte misma, la esencial injusticia, el mal, la inhumanidad que siempre conlleva el privar de la vida a otro ser humano.⁴⁸

⁴⁷ No en vano la ética de Spinoza se funda en la distinción entre "acciones" y "pasiones" ("reacciones"). La clave del bien y de la racionalidad está en la vida literalmente activa y no reactiva. Y lo mismo en Nietzsche, para quien lo originario es el "sí", mientras que el "no" tiene siempre carácter re-activo. Cf. J. González, *Ética y libertad*, cap. II, y *El héroe en el alma...*, ed. cit.

⁴⁸ Es cierto que hay situaciones límite que reclaman carácter de excepción y por su carácter extremo buscan la justificación de la violencia, la guerra, la pena de muerte. Pero aún en estos casos ha de insistirse en que: 1) El grado de auténtica "civilidad" y

*

A lo que está obligado el mundo civilizado, en la medida misma de su verdadera "civilización", o sea, el mundo *humanizado*, es a *buscar alternativas*, a apelar a la más obvia y común de ellas, que es la prisión perpetua, en vez de la pena capital; a crear instituciones penitenciarias humanizadas, recurriendo a todos los procedimientos correctivos, de educación, de terapia, de apertura a opciones vitales para el delincuente, propiciando, más allá del fracaso (o por reiterado que éste sea) todo cuanto contribuya a la prevención y a la regeneración; todo cuanto no atente, en suma, ni contra la vida ni contra la dignidad y la humanidad misma del hombre, por "inhumana" que haya sido su conducta.

Nada exime al hombre racional, al hombre regido por valores propiamente humanos, de buscar otras vías frente al delito y al crimen; de responder a éstos desde la razón, desde otro nivel y otro orden; de apelar a las vías racionales, educativas, jurídicas, morales. Nada le exime, en suma, de responder desde la radical conciencia humanística de que "hombre soy y nada humano me es ajeno".

A esto está éticamente obligada la sociedad moral, la sociedad civilizada, en la medida en que ella misma trascienda el régimen de la violencia y no simplemente la reproduzca en nombre de "la justicia", de "la ley" y de "el bien social". Frente a la fuerza o la *vis* de la violencia el hombre tiene siempre la fuerza, la *vis*, de la virtud, del esfuerzo ético por trascender la barbarie y responder con sus más altas potencias humanas, manteniéndose, en fin, dentro y no fuera de su esencia humana.

*

Civilización significa esencialmente *humanización* y cumplimiento con el imperativo ético de trascender el círculo de la violencia. Ésta es la sobre-naturaleza o segunda naturaleza humana, el reino del *ethos*: del "destino" propio del hombre: de su *daimon* profundo. Este es el mun-

"moralidad" —de una sociedad o un individuo— es proporcional al grado de humanización y de trascendencia ética de la lógica circular del Talión. 2) Que es precisamente su carácter "necesario" y fatal lo que quita a la reacción de violencia su sentido propiamente humano; pues la humanidad se da siempre en proporción directa a la libertad, y la libertad en proporción directa a la humanización.

do humanizado que el hombre es capaz de crear por encima de la mera naturaleza natural. Su sobrenaturaleza afirmativa de la vida formadora de su propia humanidad. Aquella que es producto, precisamente, de la imaginación creadora a la que se hacía referencia en un principio, puesta al servicio de la vida, de la creación, de la humana felicidad, capaz en efecto de construir un mundo racionalizado hecho a escala de los imperativos axiológicos de la condición humana. La imaginación creadora, en fin, que está puesta al servicio de aquello que los clásicos llamaron la *humanitas* del *homo humanus*.

IV. *ETHOS Y ANTHROPOS*
(ENSAYOS MONOGRÁFICOS)

1. LA CONDICIÓN ÉTICA DEL HOMBRE EN EL FEDRO PLATÓNICO

Es significativo que tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, y lo mismo tratándose del tema del *Eros* que el de *Psyché*, Platón apele al "mito" o la "imagen", y no al concepto y la argumentación; lo cual pudiera explicarse, sobre todo, en función del *contenido* mismo de tales mitos: éstos, en efecto, están destinados a destacar el carácter fundamentalmente *contradictorio*, "heracliteano", que Platón descubre en la esencia del amor y en la del alma.¹

En el *Symposio*, *Eros* expresa, por una parte, la naturaleza "simbólica" del hombre. El *no-ser* del "otro" "yo" es inherente al propio *ser*. El hombre es "relativo" y esta relatividad se explica como alteridad-mismidad simultáneas, que mitológicamente se representan con la imagen de los seres "cortados" y al mismo tiempo intrínsecamente "complementarios". Y por otra parte, *Eros* es "hijo" de *Poros* y *Penia*; ontológicamente, "lleno" y "vacío" a la vez: *plenitud* y *carencia*, *ser* y *no-ser*, *al mismo tiempo*. *Eros* es la condición insuficiente del hombre.²

¿Cómo podría Platón "dar razón" de estas "contradicciones" mediante un *logos* "lógico", regido por los principios parmenideanos, cuando todavía no parece haber indicios en el pensamiento platónico del famoso "parricidio" que intenta realizar en *El sofista*? El *logos* "mítico", en cambio, el *logos* imaginativo y "alegórico", sí puede abarcar en unidad sintética los contrarios y decir (sin "decirlo"), que "somos y no somos", que "al divergir, coincide consigo mismo" como un "acople de tensiones" o "armonía de contrarios".

En el mito del "carruaje alado" del *Fedro*,³ en particular, Platón reú-

¹ Cf. nuestro trabajo "Psique y *Eros* en el *Fedro*", en C. Eggers, comp., *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Primer Symposium Platonicum*, México, UNAM, 1986, pp.139-150. Este ensayo sobre la condición ética intenta completar los análisis ahí realizados y confirmar por otras vías algunas hipótesis interpretativas.

² Véase antes, cap. II: "Valor y ser". Cf. asimismo nuestra obra *Ética y libertad*, donde hay desarrollos más amplios sobre los mitos del *Banquete*.

³ Utilizamos aquí las ediciones críticas de L. Robin, París, Les Belles Lettres, 1966. De J. D. García Baca, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, México, UNAM, 1966. Y de C. J. Rowe, Londres, Aris & Phillips, 1986.

ne expresamente la teoría de la naturaleza *erótica* y la naturaleza *psíquica* del hombre: la teoría del amor y la del alma.

Tratándose de esta última, en *La República*, Platón, como es sabido, se decide por reconocer la *complejidad* interna del alma y deja consagrada la famosa "división tripartita", que sin duda tiene evidentes correspondencias con la estructura "triple" del "carruaje alado" del *Fedro*: el "alma" racional, simbolizada ahora por el "cochero"; el alma "valerosa" (*thymós*) por el "caballo bueno", y el "alma concupiscente" (*epithymía*), por el "caballo malo".

Sin embargo, lo esencial, a nuestro juicio, no son tanto las analogías, las semejanzas, sino *las diferencias esenciales* que parece haber entre una concepción y otra. En el Libro IV de *La República*, Platón no sólo discurre en términos de un genuino *logos* "lógico", conceptual y argumentativo (y no por un mito), sino que, precisamente, la complejidad del alma aparece como una consecuencia necesaria de un expreso reconocimiento del "principio de no contradicción";⁴ con base en éste, las tendencias contrarias del alma no pueden ser atribuibles a una misma realidad sino a distintas "partes" o "funciones", perfectamente diferenciables.

El mito del *Fedro*, en cambio, que está más cerca de los mitos de Eros del *Symposio*,⁵ acentúa, junto con la naturaleza *esencialmente* dinámica del alma, sus contradicciones internas.⁶ A pesar de sus evidentes analogías con *La República*, la "composición" es cualitativamente distinta en el *Fedro* porque revela más bien una *estructura dialéctica*,⁷ y no una simple conjunción, u ordenación jerárquica, de "partes" o funciones distintas. No se trata propiamente de "composición", sino de "tensión": es *unidad* que se alcanza en la *oposición* misma; no se concibe en términos de diferencias y reunificación, sino de lucha y unidad de contrarios (*pólemos* y *harmonía*), como en Heráclito; y no se trata tampoco de una estratificación jerárquica, sino del "drama" ético (y amoroso) de "elevación" o "caída". Esta estructura interna de lucha-equilibrio es la clave del *auto-movimiento* mismo en que consiste la esencia in-

⁴ Cf. *La República*, 436a sig.

⁵ Y acaso también más cercano al mito del Libro IX (588b ss.) del monstruo de múltiples formas.

⁶ *Fedro*, 246a, 250b.

⁷ Dialéctica en sentido "heracliteano" antes que en el platónico —si es que cabe aplicarle a Heráclito retroactivamente el término. Es decir: dialéctica en sentido "estructural" antes que como proceso o método; camino o medio para "pasar" de la multiplicidad a la unidad (y viceversa), de lo sensible a lo inteligible, etcétera. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, PUF, 1964.

mortal de la *psyché*. El alma es, según el mito, "carruaje", y es "viaje" a la vez. Todos los elementos simbólicos aluden al carácter dinámico: la fuerza de unión del carro, el "conductor" "alado" y los "caballos".

En notable contraste con el *Fedón*,⁸ donde el alma se concibe en términos parmenídeos de identidad e inmovilidad, en el *Fedro*, ella se define, en efecto, no sólo por su esencial complejidad y contradicción internas, sino por *su movimiento*. El alma es inmortal, no porque se asemeje a lo simple y no sufra la des-composición en que la muerte consiste (ni porque tenga "parentesco" con el ser puro e inmóvil), sino al contrario: la inmortalidad del alma está puesta ahora en su carácter *auto-kíneton*, literalmente "auto-moviente". El alma misma es movimiento, y su movimiento es eterno y "autónomo" precisamente porque es principio de sí mismo (*archê*); por eso dura siempre. Platón se halla aquí, ciertamente, más cerca de la visión heracliteana de una *eternidad temporal* ("es, ha sido y será un fuego eternamente viviente")⁹ que de la expresa *eternidad sin tiempo* o sin movimiento de Parménides ("ni nunca fue, ni será, sino que es, ahora, todo, uno, junto...").¹⁰

El contraste con el "carro" y con el "viaje" del Proemio del *Poema* de Parménides,¹¹ no podía ser más evidente y por ello esclarecedor. Los caballos (o yeguas) de la "alegoría" parmenídea son "hábilis conductores", exclusivamente *inteligentes*; conducen en línea recta, por los caminos de "la luz", dejando atrás los de "la noche"; y son capaces de llevar al hombre hasta *la meta* última del deseo (*thymós*), para que le sea revelada "la verdad bien redonda". Es el viaje simbolizado por la luz, la inteligencia, el Sol, la rectitud, el des-velamiento (*alêtheia*), la Justicia, la perfección; el viaje en sí consiste en *la exclusión de los contrarios*, tras el abandono de toda experiencia del mundo sensible sometido a cambio. Es el camino del *nous* puro, no de la *psyché* completa y compleja del mito platónico que *lleva en sí los contrarios* y la alternativa. El de Parménides, es camino exclusivamente "lógico"; el del *Fedro* —sin dejar de incluir el *logos*— es camino ético y "erótico".

El alma-carruaje del *Fedro* no se desplaza en línea recta y en una

⁸ 79a-e.

⁹ B30.

¹⁰ B8.

¹¹ Asociación-advertida por Natorp (*Platos Ideenlehre*); aunque quizá no sea posible afirmar que efectivamente Platón tuvo presente la imagen del *Poema* en particular cuando construye el mito del cochero.

sola dirección: asciende o desciende y está, de hecho, sometido a interminables y "cíclicas" revoluciones. No es movida sólo por "inteligentes corceles" y no hay en ella una coincidencia perfecta entre el pensamiento y el deseo. El alma del *Fedro* es una alma desgarrada en sus propias contradicciones; lleva en sí la luz y la oscuridad, la ascensión y el descenso; es alma *libre* y *posible*, y por ello es alma *ética*. No excluye los contrarios, sino que los contiene. El *nous* parmenídeo es unívoco, la *psyché* platónica, esencialmente ambigua.

El carácter contradictorio del alma, sus oposiciones internas, se expresan simbólicamente en el mito del cochero en varios sentidos: *primero*, como la evidente contraposición entre los dos caballos que son ciertamente opuestos y expresan la gran ambigüedad de la vida pasional: su "bien" y su "mal"; el conflicto mismo entre el deseo "racional" y los deseos irracionales. *Segundo*, como la intrínseca dualidad o ambivalencia que caracteriza a uno de estos caballos, el del *thymós* o deseo, cuya naturaleza es noble, pero que puede aunar su fuerza a la del caballo malo, precipitando la caída del alma. Y *tercero*, como la antítesis extrema que se produce entre el "cochero" y el caballo de las bajas pasiones (*epithymía* e *hybris*): del literal des-enfreno, del deseo des-medido y la violencia pasional. La fuerza motriz, en sentido estricto se halla en los caballos (en las pasiones); el auriga (la razón) es sólo "conductor", aunque también es principio de "dirección" y "decisión", de "visión" y de "memoria" (y en esto se cifra su propia "fuerza"). Lo decisivo, sin embargo, es que estas tensiones no destruyen, sino que generan ellas mismas la unidad dinámica del alma.

De las contraposiciones, además, se origina el doble traslado del alma: hacia arriba, hacia las regiones supracelestes, o hacia la "más baja" terrenalidad. Y de esta alternativa nace, ciertamente, la condición ética del hombre, la cual es tan intrínseca e inmortal como el movimiento del alma misma y su naturaleza erótica. *Psyché*, *Eros* y *ethos*, constituyen ciertamente una unidad indisoluble en el pensamiento de Platón, que se hace particularmente manifiesta en el *Fedro*.

Sin embargo, es precisamente *la significación ética del amor* lo que comienza por cuestionarse en este *Diálogo*. El punto de partida del *Fedro* es justamente el reconocimiento de la naturaleza esencialmente irracional del amor.¹² *Eros* es *manía*: delirio o "locura", y esto parece poner en tela de juicio su esencia ética, cifrada en la *sophrosyne* y la

¹² Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, California, 1983.

autarkeia (sabiduría y autoposesión). La virtud, en general, está puesta en el *logos*, y el *Eros* se revela ahora como *á-logon* "ilógico". La aporía que Platón pone de manifiesto es que, en tanto que locura o *manía*, *Eros* es literal en-ajenación, pérdida de sí; ya sea como estado de "poseso" o como afán de posesión, el *Eros* saca al hombre de sí mismo. A medida que es erótico deja de ser ético; y a la inversa, salvaguarda su *ethos* en tanto que "no ama"; de ahí que resulte "moralmente" preferible "el no amante" que el "amante" (según la tesis sofística de Lysias y de Sócrates en su primer discurso "velado").

El tema del amor como *manía* no es un simple "pretexto" o mero "juego" para el tema "serio" de la retórica. Es problema "de fondo".¹³ La irracionalidad (y la literal "in-moralidad") del amor y consecuentemente, la irracionalidad del hombre en su esencia misma, no pueden ser cuestiones incidentales ni accesorias para Platón.

Y tanto por el lado del *objeto* del delirio, como del *sujeto* de éste —ambos esencialmente correlativos—, Platón aborda el problema de la irracionalidad del alma y del amor como literal *enthousiasmos* o entusiasmo (literalmente, quedar poseso por lo divino o "endiosado"), y como "pasión" (en los registros más altos y más bajos de la fuerza de las pulsiones vitales). El destino erótico y ético de las almas inmortales se da en dos "dimensiones", por así decirlo: la celeste e incluso supra-celeste, y en la dimensión terrestre, cuando se produce la caída del alma en el mundo y en un cuerpo "mortal". Pero lo mismo cuando viven su experiencia trascendente, *allá*, que cuando la viven *aquí*, en este mundo, las almas son presas de la locura de *Eros*; ellas son movidas, entonces, *desde fuera* por el "objeto" correspondiente al deseo: lo divino y en última instancia "la Belleza", y *desde dentro* por sus impulsos pasionales (y libidinales), que insuflan el vuelo de su condición "alada".

Allá, en el cielo, las almas se integran a la "procesión de los dioses", tras los cuales "*enthousiasmadas*" —dice el mito— ascienden hasta el lugar supra-celeste (donde se halla el ser que es verdaderamente ser: el mundo de las Ideas, de las cuales, según el *Fedro*, la Belleza tiene el privilegio de hacerse inmediatamente presente y "visible", incluso a "los ojos de la cara"). La aporía se salva cuando Platón encuentra una forma de "buena" locura, y de buen amor: los que son inspirados por los dioses y en definitiva por el ser mismo.

Y aunque es cierto que la contemplación de las Ideas sólo la lleva a

¹³ Cf. A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, Londres, Paperbacks, 1966. Y W. Jaeger, *Paideia...*, ed. cit.

cabo el cochero (el intelecto), se trata realmente de una experiencia integral, no sólo contemplativa, que realiza "toda el alma". El mundo Ideal es "pastura" para "alimentar" los deseos del alma (simbolizados por los caballos). El contacto entre el alma y las Ideas no es sólo intelección, sino cabal "incorporación" del ser. Las pasiones se hallan tan presentes en este momento culminante, que incluso la avidez, la envidia y el afán desmesurado por "ver" y "llegar" al verdadero ser, son causas de la deficiencia del contacto y de la caída misma del alma a una nueva vida terrenal. En todo caso, lo significativo es que el movimiento, y por tanto, el riesgo, la inestabilidad, el esfuerzo, la posibilidad de caída y la decisión ética no terminan nunca. El alma es inmortal (y es moral) "allá" y "acá"; y concebidas con la estructura dialéctica del mito, no son tampoco mortales las pasiones que lo "animan", incluso sus más "carnales" pasiones. Es inmortal la propia terrenalidad, la "corporeidad", valga decir. "Cielo" y "Tierra" están unidos en el alma misma. En este sentido, el alma no es propiamente intermediaria o *medium*; contiene en sí los "dos mundos".

Y la constitución conflictiva del alma se hace patente "aquí", en esta vida, en la experiencia del amor. *Eros* es el conflicto mismo: es la atracción sin freno hacia lo corpóreo y el puro placer sensible (reino del "mal caballo"; último fondo de la caída); o es salvación, reavivación de las alas, memoria del trasmundo, entusiasmo y elevación de los amantes en el "amor filosófico".¹⁴

Pero así como el alma integra sus pasiones, así también las integra el *eros* en cualquiera de sus posibilidades. Debido precisamente a la estructura dialéctica del alma, la alternativa moral al "mal amor" (dominado por el caballo de la *hybris*) no es un "amor" o vínculo puramente "intelectual", literalmente des-apasionado, "dueño de sí" y carente de "locura". El "amor platónico" no es amor sin cuerpo, sin pasión y sin deseo. No lo era en el *Banquete*. Pues no se trata de optar entre "la tiranía" del cuerpo (esclavitud a las pasiones) y la "tiranía" del espíritu, por "superior" que éste sea en el contexto platónico.¹⁵

La alternativa ética, en general, no se produce según el mito del *Fedro*

¹⁴ El amor es, ciertamente experiencia "metafísica" y no sólo física. Y a la inversa: la experiencia metafísica (ontológica y epistemológica) tiene significación erótica y ética (y tampoco es ajena a la *psysis*).

¹⁵ Nada como la imagen poética de "la llama doble", creada por Octavio Paz, para expresar con tal profundidad esa especie de *continuum* cualitativamente diferenciado en que consiste la unidad-dual del hecho erótico-amoroso. Cf. O. Paz, *La llama doble*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993.

entre el cuerpo ("cosa mala", como se lo califica en el *Fedón*) y el alma (unívocamente "buena"); la alternativa se da, en definitiva, entre *desequilibrio* y *equilibrio* del alma (racional-pasional a la vez); entre "tiranía" y "armonía". El ascenso depende de esta última, de la síntesis, de la integración cabal del "carruaje" entero del alma, con sus pasiones y con sus "alas".

Y de acuerdo con esta idea del alma y del amor, el bien moral en general no podría concebirse, en efecto, como una simple *inversión*, como un moralismo represor o una pura espiritualidad o pura razón sin pasión. La diferencia que introduce el *Fedro* es sutil, pero esencial. No se anula la realización física del amor, como no se abandona lo terrenal. Se supedita, pero también se aprovecha y se "sublima" su fuerza, intensificando la vida. Del mito sólo cabe desprender que inmortal es todo, razón y pasión, porque la inmortalidad depende del auto-movimiento, y éste a su vez depende de las fuerzas pasionales y pulsionales de la vida integradas en el alma, y no sólo de la razón.¹⁶

Y todo esto no alude a simples cuestiones de "moral sexual", sino que se halla en íntima conexión con la significación ontológica de la *eticidad*. La condición ética se encuentra, en efecto, implantada en el ser mismo del alma; no es algo distinto, en realidad, de la constitución contradictoria, conflictiva, "agónica" de la *psyché*. Lo ético se cifra en esa ambigüedad constitutiva y en esa permanente alternativa, moralmente cualificable como "elevación" y "caída", "bien" y "mal".

La esencia "auto-kinética", automoviente del alma es de hecho, la condición libre del hombre: su capacidad de "moverse por sí mismo" y tener "en las propias manos" la dirección de la propia vida. Pero no una libertad in-condicionada, ni puramente racional, al margen de sus pasiones y su naturaleza terrenal.

La condición libre y ética del alma está siempre presente y se hace expresa incluso en las notables "escatologías" del mito platónico del *Fedro*, cuando en éste se afirma que tanto "allá" como "acá" el alma "se juega" su propio destino y tiene siempre un margen de opción y de responsabilidad moral.¹⁷

Pero el hecho de que la condición ética se halle en el alma misma, tal y

¹⁶ Hay, en efecto, en el *Fedro* una conciliación de Apolo y Dionisos, como advierte Jaeger, *op. cit.*

¹⁷ Cf. el famoso mito de Er de *La República*, X, 617 ss. Cf., asimismo, R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA.

como ésta es concebida en el *Fedro*, trae consigo, en resumen, de menos éstas consecuencias decisivas: 1o., que la eticidad, sea ciertamente tan inmortal como el alma y como el automovimiento en que consiste su esencia; lo cual a su vez implica, no sólo que la lucha y la opción éticas sean también eternas sino que, por eso mismo, 2o., el bien y el mal queden necesariamente *relativizados* y quede excluida de la vida propiamente *ética* todo fin absoluto, todo logro de un estado de "santidad" o una virtud acabada, sin riesgo de "caída"; 3o., que la moralidad no pueda ya ser concebida en términos de *pura racionalidad*; la vida ética tiene que incorporar, ciertamente, los factores de la irracionalidad y de la "pulsionalidad" (los factores inconscientes), como factores determinantes de la propia autenticidad moral,¹⁸ y 4o., que *lo ético*, en definitiva, sea inconcebible sin *lo ontológico*, ni lo ontológico sin lo ético. Ser y "valor", ser y "deber ser" constituyen una unidad indisoluble en el pensamiento platónico.

Y es precisamente la posibilidad de una *fundamentación ontológica de la ética* la que abre los cauces de una verdadera *autonomía* de ésta; de que la moralidad quede radicada en el centro de la propia condición humana; que no penda de fundamentos extrahumanos, ni quede tampoco flotando como algo extrínseco, superfluo e inesencial a la vida del hombre. La condición ética, las raíces del "bien", y no sólo del "mal", están en la "naturaleza" humana; de ésta emerge su ímpetu de ascenso, tanto como de "descenso". "Naturaleza" que, por lo demás, en los mitos platónicos de Psyché y de Eros, no nos remite a ninguna idea de esencia simple, cerrada, inmóvil, fuera del espacio y del tiempo, sino al contrario. Es, en efecto, esencia abierta, "erótica" y "automoviente", eternamente ética.

Todas estas ideas, en fin, otorgan una notable actualidad al *Fedro*, en particular en el contexto de las preocupaciones éticas y psicológicas del pensamiento contemporáneo. Muchas de éstas sin duda pueden encontrar en Platón luces más iluminadoras acaso que las de otros pensadores cronológicamente más cercanos.

La "eternidad" de los clásicos, y en especial la de Platón, se cifra no sólo en la permanencia de sus eternas verdades, sino en la riqueza inagotable de su creaciones, las cuales son capaces de renovarse ellas mismas al fecundar las épocas diversas. La eternidad de los clásicos es ciertamente *eternidad temporal*.

¹⁸ Cf. nuestro libro *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, ed. cit., cap. VI: "Ethos y Eros. Ethos y Thánatos".

2. EROS Y TÁNATOS, PULSIONES DE LA VIDA ÉTICA

Es manifiesto que uno de los hechos más determinantes de la crisis contemporánea de la ética es el derrumbe de la tradicional *concepción dualista del hombre*. La moralidad se asentaba ciertamente en la convicción de la esencial diferencia y autonomía del "alma" frente al "cuerpo", de la razón o de la voluntad, frente a las determinaciones de la naturaleza y la materia. Consecuentemente, toda tendencia materialista, biologicista, irracionalista o determinista en general, pone en cuestión lo propiamente ético.

*

El psicoanálisis freudiano ocupa un sitio central en la crisis de la idea tradicional del hombre y consecuentemente en la crisis contemporánea de la moral y de la filosofía moral. Nos referimos, desde luego, al psicoanálisis, no como método psicoterapéutico, sino como una nueva "interpretación de la cultura" (como lo advierte Ricoeur) y una nueva comprensión de la psique humana en general: como portador de una nueva idea del hombre.¹⁹

Aunque no discurra en el ámbito de la filosofía moral, la concepción freudiana del alma, o de la psique, afecta de manera decisiva a la ética. Tal concepción del psiquismo es determinante para toda ética futura. Lo es, fundamentalmente porque el psicoanálisis implica *una crítica y una crisis de la conciencia*; de la conciencia en general y de la conciencia moral en especial. El descubrimiento del inconsciente implica una ruptura en el interior del sujeto, y particularmente del sujeto moral. La idea de una psique inconsciente invalida la tradicional identificación de la "psique" y la "conciencia"; quebranta de hecho la supuesta identidad de la persona y engendra una irreversible duda interior res-

¹⁹ Cf. nuestro libro *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, ed. cit., y nuestro artículo "Ética y psicoanálisis", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. II: *Concepciones de la ética*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Trotta, 1992.

pecto del valor y el alcance de la vida consciente y de los productos de la conciencia.

El reconocimiento de un alma inconsciente implica, en este sentido, una nueva forma de "dualismo" pero también, paradójicamente, de "monismo". Por una parte, en efecto, reaparece el dualismo ontológico; sólo que ahora en el interior del alma misma, de la conciencia, de la persona humana; ya no se trata de una división entre alma y cuerpo, entre razón y naturaleza, entre espíritu y materia, sino del dualismo entre alma consciente y alma inconsciente: dos dimensiones contrarias en el seno del alma misma.

Y por otra parte, todo parece indicar que se disuelve el dualismo como tal: el "cuerpo", es decir la dimensión somática y material, se concibe como "psiquismo" pulsional inconsciente (Ello). Y a la inversa, la "psique" no es concebida ya como una sustancia separada o separable del cuerpo; se "continúa" en la vida orgánica, y en la materia inorgánica, según Freud; pues no se prolonga solamente en el cuerpo biológico (regido por la Libido), sino en el cuerpo físico, material, inorgánico. (Y esta "corporeidad", por lo demás, no es algo ajeno, "objetivo" y abstracto, sino la dimensión inconsciente de los estratos más profundos del psiquismo; es esa "parte" del propio ser, de la propia persona en tanto que "Ello", en tanto que el mundo interior de los deseos, los sueños y los motivos inconscientes. Es el "otro" de sí mismo, vida psíquica profunda, realidad radical y, al mismo tiempo, parte inaccesible por definición, o sea, in-consciente, enmascarada y oculta.)

En este sentido, termina el dualismo tradicional y parecería incluso que Freud desemboca en un monismo biologicista. El mundo del espíritu, de la razón, de la conciencia, queda minimizado, desvalorizado en todos los órdenes, frente al magno universo de la vida inconsciente.

Incluso la instancia moral pasa a formar parte en Freud de este mundo inconsciente, cuando es concebida como Superyó; la moral es fundamental precisamente porque se interioriza y radica en los estratos inconscientes, porque es el Superyó que "habla", manda, coacciona e impele al hombre, desde el fondo mismo del inconsciente, fusionado con los propios deseos del Ello.

Y no obstante, ha de reconocerse que *no hay propiamente monismo ni biologicismo en Freud*. Una nueva modalidad de dualismo persiste de dos maneras: primero, como dualismo entre conciencia e inconsciente, en efecto, entre moral y pulsión, entre cultura y naturaleza; y, después como dualismo en el interior de la naturaleza misma: entre las

fuerzas de vida y las de muerte, que son las dos fuerzas en que la propia naturaleza pulsional consiste, según Freud (Eros y Tánatos).

Lo primordial en la concepción freudiana, lo más decisivo, es el reconocimiento de la conflictividad inherente al ser humano; el alma es el escenario del choque eterno entre fuerzas contrarias que se debaten en ella, y de hecho la constituyen.

Pero también son decisivos los esfuerzos freudianos por superar las aporías del dualismo, por encontrar los puentes, por trascender las escisiones, las rupturas interiores, las oposiciones tajantes, los abismos insalvables entre "las partes" del alma, entre las fuerzas de las pulsiones y los imperativos de la civilización; entre la moralidad y la vida, en particular.

Son decisivos, en suma, para una comprensión renovada de la moralidad, junto con los aportes que el psicoanálisis ofrece para reconocer la unificación interna y dinámica de la vida psíquica, aquellas otras concepciones suyas que, directa o indirectamente, aseguran la irreductibilidad del psiquismo humano a mera vida biológica.

Es evidente que una de las repercusiones más palpables del psicoanálisis se halla en el cambio sociohistórico de los *mores* o "usos y costumbres" del hombre contemporáneo. Se ha dado, ciertamente en nuestro siglo un cambio de moral al cual ha contribuido de manera decisiva el psicoanálisis, particularmente en lo que respecta a la posibilidad de una nueva moral sexual, la cual, de un modo o otro, se torna históricamente irreversible.

Pero en un orden más radical, el psicoanálisis no sólo propicia un cambio de moral sino que cuestiona la legitimidad del mecanismo más frecuente de instauración de toda moral en general: *la represión*. Ésta es, en realidad, concomitante al dualismo. La crítica psicoanalítica de la moralidad hace patente, en este punto, la necesidad de eliminar las formas patológicas de la represión "sobrante" (como la llama Marcuse) y movilizar las fuerzas psíquicas que propicien la conciliación interior, como base de la autenticidad moral.

Es cierto que *la ética no puede existir si no se reconoce la autonomía de la razón y de la voluntad*, por relativa que ésta sea, y del espíritu humano. Pero sólo puede ser auténtica y no representar una fuente de sufrimiento y enfermedad aquella moral que sea psíquicamente integradora y logre trascender los conflictos internos por vías distintas de la mera represión.

Esto apunta hacia una renovación de las básicas virtudes éticas del auto-conocimiento y del auto-dominio; se vence la escisión interna en la medida en que el ser humano tiende un puente consigo mismo, con su propia vida inconsciente; en la medida en que se permite ver y aceptar sus propias pulsiones, en que las deja "hablar", aunque sea en el lenguaje onírico. Cuando se reconoce en efecto como "propia" esa dimensión oculta de la vida inconsciente, más allá del reino de una moral de represión y culpa. El auto-dominio se ha de entender entonces como lo contrario de una forma de ocultamiento y sepultamiento del deseo; ha de ser forma de visión, de valor y veracidad, de ejercicio efectivo de la libertad interior; forma genuina de liberación y de auténtica posesión de sí.

*

Pero la principal idea freudiana que asegura la unidad esencial del psiquismo, y que a nuestro juicio es la más decisiva para una posible renovación de la ética, es la concepción de la pulsión de vida, no ya como Libido, sino como Eros, símbolo al cual se atribuyen unas características que son realmente fundamentales desde el punto de vista ético.

La pulsión de vida, *Eros*, es implícitamente pulsión ética en sentido estricto, por contradictorio que pueda parecer este concepto: "pulsión ética" o "instinto moral", análogo a la pulsión o instinto de saber o de conocimiento (*Wissen-trieb*) del que también habla Freud.

Esa psique inconsciente que toca los estratos más profundos de la naturaleza, ese otro yo interior, oculto e inaccesible, no es sólo un reino de fuerzas a-morales o contra-morales, sino que contiene un impulso, una "pulsión" vital hacia lo moral.

No parece, en efecto, que se haya recaído suficientemente en las notas definitorias de la pulsión de Eros que justifican que ésta pueda ser considerada como pulsión ética en sentido estricto. Dichas notas caracterizan, es cierto, el principio de vida en cuanto tal, pero apuntan en realidad a algo más. Eros, dice Freud, es la pulsión destinada a "crear unidades de vida cada vez más complejas" y a introducir en el seno de la vida "nuevos estados antes no conocidos". En principio, Freud coincide con la concepción del mito y de la filosofía —con Empédocles, en especial— que comprende a Eros como fuerza de cohesión, vinculatoria y unitiva. Pero además, le confiere otros poderes

muy significativos. Eros, pulsión de vida, se define por contraste con las pulsiones opuestas de muerte, simbolizadas en Tánatos. Eros es fuerza de crecimiento (unidades de vida cada vez más amplias), de progreso; fuerza creativa e innovadora. Esto, en oposición a Tánatos que simboliza, no sólo el instinto de destrucción, agresividad, sadismo, sino la pulsión de repetición, de autoaniquilación, de regreso o retorno de la vida orgánica hacia lo inorgánico; es la fuerza centrípeta, de detención del movimiento y predominio en el alma de "la ley de la inercia", en términos del propio Freud. Las características de Eros, en cambio (o sea, vinculación, crecimiento, creación) son aquellas que remiten a un significado esencialmente ético de la pulsión de vida. Eros es amor y superación, en el sentido más amplio y radical de estos términos. Es instinto de unión, capacidad de otredad, más allá del narcisista o endogámico movimiento hacia el mero placer o hacia el tánático retorno a lo inorgánico. El deseo de Eros, a diferencia del de la Libido, está "más allá del principio del placer" precisamente si este último se concibe como mera "dis-tensión" y satisfacción narcisista o incestuosa, identificable con el "principio del Nirvana". El deseo de Eros no es regresivo ni se satisface jamás; *es deseo del otro y de lo otro*, hacedor de futuro, siempre creador. Eros es, en suma, el "instinto de perfeccionamiento" con el que Freud mismo definía lo ético como tal y que está implícito justamente como pulsión de vida. La existencia de la pulsión erótica vendría a satisfacer un viejo empeño: que la vida ética no tenga sus raíces en el cielo, sino en la tierra misma.

La moralidad no es, en este sentido, represión de la naturaleza pulsional, instintiva, originaria, inconsciente; es encuentro con ella, en tanto que pulsión de vida. La primera cohesión que produce Eros es la unión interior del sí mismo; ese sujeto cortado de sí tiene que unificarse y asegurar su propio movimiento, tiene que conciliar *logos* y Eros en su propio interior, lo cual sólo se logra por la conjunción de ambos. El alma moral, el alma ética, no es el alma escindida o parcial, dividida dentro de sí misma por su propia represión.

En este sentido, el vitalismo de Freud se aleja del mero "inmoralismo" a la manera de Nietzsche —se aleja incluso del hedonismo. No es "inversión" de la tabla de valores. Al contrario, se acentúa la invalidación de la naturaleza pulsional en lo que ésta tiene de egoísmo y de sadismo. Sólo se afirma la pulsión de vida en tanto que es Eros.

Con Freud la renovación de la vida ética apunta a estas nuevas direcciones, hacia esta conciliación interna del psiquismo y hacia la

potencialización de las fuerzas de la vida o del Eros, hacia la promoción de lo sublime desde el fondo mismo del deseo —como diría Ricoeur—; hacia la armonía interior y el logro cabal de la persona moral, reconciliada e integrada consigo misma, despierta a su interior y despierta a sus sueños, y capaz, al mismo tiempo, de incorporar al otro y lo otro. Eros, cabe decir, es la fuerza de "individualización" y, a la vez, de "universalización" de la propia vida. Pero "armonía" y "conciliación" no significan que quede abolido el conflicto, que se eliminen la contraposición, la tensión y la dualidad. Es "armonía" en su significado originario (presocrático) de "tensión" o "acople" de "contrarios". Es *harmonía* y *Pólemos* al mismo tiempo.

En un sentido, en efecto, la moralidad depende de la existencia de un principio "positivo" (perfeccionamiento, "bondad"), que en Freud se identificaría con la pulsión de vida o Eros. Pero en otro sentido, *la moralidad depende de la dualidad misma* de las pulsiones (de Eros y de Tánatos); depende de la alternativa, de la contraposición entre pulsiones de vida y de muerte.

Dicho de otro modo: la condición ética se explica por la existencia de la pulsión de vida: Eros. Pero también porque éste siempre va unido a Tánatos. Implícitamente, el dualismo pulsional de Freud confirma que la contradicción, la alternativa son el fondo último de la naturaleza del hombre; de ahí deriva su condición ética.

Eros es ético por su contraposición y su "tensión" con Tánatos (la regresión, la repetición y la muerte); porque es lucha constante por la vida; porque incluso Eros pone al servicio de la vida —y de la moralidad— las fuerzas mismas de Tánatos. No hay moralidad sin negación; lo que cuenta para la "salud" moral es el nietzscheano "sí a la vida", la afirmación, se halle al principio y al Fin (*telos*) de la vida misma, y no al revés.

La ética, así, puede estar en el centro de la vida humana, como proponía Sócrates, precisamente porque no es algo extra o contrario a la vida misma (lo que no logra comprender el sofista). Es forma de vitalidad, de literal in-mortalidad, de trascendencia de las fuerzas regresivas de la muerte. La vida está permanentemente conquistándose a sí misma, venciendo todos los rostros que Freud atribuye a Tánatos.

La vida es "ética" precisamente porque su afirmación es "relativa", porque es susceptible de ser o no ser, incluso de ser "más" o ser "menos", o sea, de intensificarse o declinar en su propia "vitalidad".

Recobrar la significación ética de la vida es, en este sentido, reconocer su significación propiamente vital, la cual no es otra cosa que la fuerza erótica de unión y crecimiento, de vínculo y creación. La significación ética no sólo no se opone a la significación vital de la vida, sino que, notablemente, coincide con ella. Ya Aristóteles conceptuaba la vida ética con una aparente redundancia, que es la clave de la moralidad: como "la vida viva". La ética no es contraria a la vida, es la afirmación humana de ésta.

3. HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DEL HUMANISMO

LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA A LA METAFÍSICA

Desde *El Ser y el Tiempo* se hace patente el propósito fundamental de Heidegger, centrado en la búsqueda de nuevas formas de *pensar*. O más bien, su radical afán de *pensar* todo de nuevo, como si fuese la primera vez; de rencontrar las fuentes y el lenguaje de un saber tan originario como genuino; de rehacer las experiencias más primigenias, las que determinaron el filosofar, antes de que el pensamiento filosófico se desviara de sus cauces principales y desvirtuara su misión esencial; cuando aún la filosofía, la ciencia y la lógica no habían generado una visión estática y desarticulada del mundo, hecha de conceptos fijos y separados. El pensar mismo (*Denken*) es concebido así por Heidegger, no como operación abstracta e intelectual sino como una experiencia humana radical, previa a todo desglose entre pensamiento y existencia, entre hombre y mundo.

Recomenzar la búsqueda de la verdad; pero no ya con los conceptos y las categorías conocidos, sino con *categorías de relación* que expresan el intento de romper los conceptos estratificados. De ahí el nuevo lenguaje que inauguraba *El Ser y el Tiempo*; lenguaje que el propio Heidegger ya no conserva en obras posteriores (no del todo al menos), sin que esto signifique que abandone su propósito original de que la palabra recobre significados perdidos de la experiencia auténtica.

Heidegger se propone, en efecto, una revolución radical centrada en lo que él designa como una literal "destrucción de la historia entera de Occidente", la cual no tendría el sentido de una transformación de orden meramente intelectual sino de algo mucho más radical que implicaría otro modo de ser en el mundo, opuesto a toda existencia cosificada y cosificante. Busca, ciertamente, de acuerdo con los propósitos fenomenológicos, proceder sin supuestos y desde ahí pensar de nuevo: qué es la verdad, qué el *ethos*, la esencia, el hombre, el tiempo, el mundo; y ante todo pensar el Ser. Pues en definitiva, para Heidegger

pensar es "pensar el Ser".²⁰ Justamente "el olvido del Ser" es el signo primordial de la tradición occidental, que es necesario superar.

Desde que el filosofar es dirigido por la lógica, dice metafóricamente Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, el pensar se ve obligado a ejercerse en tierra seca, como si se buscara medir la capacidad del pez para vivir fuera del agua. Ésta es la desvirtuación del pensar cuando se produce el olvido del Ser, frente al cual se hace necesario "...un esfuerzo que consiste en reintroducir el pensamiento a su elemento".²¹

Y la desviación y desvirtuación originarias que implica el olvido del ser, consisten ante todo —y ésta será una cuestión central en la *Carta*—, en el predominio de *un saber esencialmente "técnico"*, instrumental, proyectado hacia el hacer y el producir, antes que hacia el Ser.²² Y es esta significación técnica, en este sentido tan amplio y radical, aquello que caracteriza a la metafísica en toda su historia,²³ según Heidegger. Es la metafísica, desde los tiempos platónicos y aristotélicos, la que pierde su rumbo, se olvida del Ser y se define en un saber de entes, no del Ser, y consecuentemente en un saber de *techné*, contrario al auténtico pensar.

Hay que liberarnos de la interpretación técnica del pensar cuyos orígenes se remontan a Platón y a Aristóteles. En esta época, el pensamiento mismo tenía un valor de *techné*... y el proceso de reflexión estaba al servicio del hacer y el producir.²⁴

El pensar no es "práctico". Pero eso no significa que sea "teórico". Concebirlo como teoría ya es una forma "técnica" de entender el pensar. Es una tentativa de mera re-acción que implica ya el abandono de la esencia del pensar.²⁵

Y aun cuando la recuperación de la esencia ontológica del pensar

no logre en definitiva responder a "la pregunta que interroga por el Ser" —como de hecho no lo logra en Heidegger—;²⁶ no obstante, dentro del contexto heideggeriano, la búsqueda misma, el preguntar como tal, el encaminarse en dirección del Ser, valen por sí mismos e inician ya la recuperación de aquello que en esencia es "la tarea del pensar": "ir en camino", "ponerse en marcha hacia la vecindad del Ser", como lo expresa Heidegger.

Los logros, los resultados, tienen que ver con la técnica, no con el pensar: éste es ciertamente, pregunta antes que respuesta, búsqueda antes que resultado. El "suspense", el "abismo", el silencio, valen más que el olvido.²⁷

En todo caso, el "momento" heideggeriano parece implicar esa especie de "transición" en la historia, que consiste en haber nacido —como dice Heidegger— "demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser".

CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL HUMANISMO

Desde estos criterios básicos de la crítica heideggeriana a la metafísica y a la tradición occidental, se realiza a su vez la crítica que hace Heidegger al "humanismo". De su concepción del Ser y del pensar deriva su anti-humanismo. Pues todo humanismo —para él— tiene fundamento metafísico y toda metafísica es en realidad humanista.²⁸

Y son dos los argumentos principales con los que Heidegger rechaza en concreto el humanismo:

Primero. Porque son rechazables todos los "ismos",²⁹ en tanto que

²⁰ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., *passim*; y J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, ed. cit.

²¹ Más que expresiones precipitadas vale "un justo silencio", aun cuando se des-
emboque en estados de suspense o de abismo. Heidegger, *op. cit.*, p. 113.

²² "Todo humanismo se funda en una metafísica de la cual se hace él mismo el fundamento... lo propio de toda metafísica se revela en que ella es 'humanista'. De la misma manera todo humanismo sigue siendo metafísico... no se plantea la cuestión de la relación del Ser a la esencia del hombre" (*ibidem*).

En su propia historia, el humanismo es, a juicio de Heidegger, cuestionable porque nace como humanismo romano, producto del humanismo tardío, ya desvirtuado. Y con más razón se desvirtúa, según él, en el Renacimiento, el cual a su vez no hace sino retomar la romanidad.

²³ *Ibid.*, p. 35.

²⁰ *Lettre sur l'humanisme*, Ed. bilingüe, París, Aubier, Montaigne, 1964, p. 35. Este ensayo se centra en esta obra y en algunas ideas fundamentales de *El Ser y el Tiempo*.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² El olvido del Ser se debe a la concepción técnica. El Ser implica esa otra forma de relación no instrumental: altera la relación hombre-mundo.

²³ La metafísica representa el ente en su ser y piensa también el ser del ente. Pero no distingue entre ser y ente.

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁵ A esta reacción de contraponer lo teórico a lo práctico, obedece también el afán de la filosofía de ser ciencia. Y dice Heidegger: "El nacimiento de la ciencia es la ruina del pensar" (*Ibid.*, p. 143).

ellos expresan con toda claridad lo que es ese pensar técnico y cosificante, el cual implica poner "etiquetas" (*Titel*) a todas las cosas. De esto forman parte los "ismos", ligados a la visión técnica e instrumental. Se trata de pensar, no de etiquetar.

Este reino de "etiquetas" coincide con lo que en *El Ser y el Tiempo* Heidegger denomina "lo público" y "la publicidad" que caracterizan al *Das Man*: al "Uno" impersonal, el "Se", la existencia inauténtica, volcada hacia lo banal, donde el hombre se halla perdido en un mundo de entes. "...la supremacía de semejantes etiquetas no es debida al azar. Reposa en los tiempos modernos, bajo la dictadura de la publicidad..."³⁰

El humanismo en todas sus formas históricas, expresa, de un modo u otro, a juicio de Heidegger, una visión técnica y etiquetante, marcada por la inauténticidad.³¹

Segundo. Todo humanismo depende de una idea de lo que es la esencia del hombre o la *humanitas*. Pero, dice Heidegger: "...la *humanitas* del *homo humanus* es determinada a partir de una interpretación ya fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo..."³²

Y si además la tradición concibe al hombre en esencia como "animal racional" esto implica a juicio de Heidegger que: "La esencia del hombre es pensada muy pobremente... La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas*, no lo piensa en dirección a su *humanitas*".³³

Heidegger (y en general la filosofía existencial) produce cambios decisivos en el concepto de "esencia". Primeramente, porque la esencia no se concibe fuera del tiempo, sino como temporalidad, ni fuera o aparte de la existencia misma, tal y como se analiza ampliamente en *El Ser y el Tiempo*. Como se sabe, en la *Carta*, Heidegger aclara la famosa frase de que "la esencia del hombre consiste en su existencia", precisando que existencia —ahora conceptualizada como "*ek-sistenz*"— sig-

³⁰ "Pero aquello que llamamos 'existencia privada' no es tampoco lo esencial, el ser libre del hombre... no es sino consecuencia de la negación de aquello que es público" (*ibid.*, p. 39). "...el lenguaje cae así también bajo la dictadura de la publicidad".

³¹ Y autenticidad o inauténticidad son categorías que no tienen solamente valor moral-existencial, sino estrictamente ontológico.

³² *Ibid.*, p. 51.

Y dice también Heidegger: "La devastación del lenguaje... proviene de que está puesta en peligro la esencia del hombre" (*ibid.*, p. 41).

³³ *Ibid.*, p. 57.

nifica remisión o proyección del ser-ahí a su ahí, remisión del hombre al Ser. "[El hombre] es su ahí: en la iluminación o en el claro [*Lichtung*] del Ser".³⁴

En tanto que *ek-sistenz*, el hombre se proyecta "fuera de sí", alcanza su esencia en "...diálogo extático con el Ser". Pero no como si se tratase de algo "exterior" o "externo". No se puede seguir pensando en términos de "dentro" y "fuera". Lo que hay es una interrelación esencial de hombre-Ser. Desde ella ha de entenderse la "trascendencia" del Ser, pues ésta significa en efecto, que el hombre no crea el Ser, pero que, a la vez, sólo hay Ser para el hombre.³⁵

Superar el "human-ismo" es —cabe decir— superar en gran medida el idealismo y con éste el encerramiento del hombre dentro de sí mismo. La modernidad se inicia ciertamente con la pérdida del Ser, y con ésta, de toda seguridad en algo que el sujeto pudiera encontrar fuera de sí mismo. En términos cartesianos se expresa como la incertidumbre de que exista un mundo fuera del Yo; y en la expresión leibiniziana, como la "mónada cerrada sin ventanas". Se produce la consagración del *hombre-centro*, propia del humanismo renacentista y del *hombre-sujeto*, que caracteriza de modo eminente la modernidad. Contra esto va la crítica heideggeriana.

La falla principal del humanismo es, a juicio de Heidegger, que pone al hombre como sujeto, en el centro de la existencia, y que, correlativamente, el Ser se concibe como su *objeto*. De lo que se trata para Heidegger es justamente de invalidar esta distinción metafísica entre sujeto y objeto; de disolver el supuesto poder que el hombre pretende ejercer sobre el Ser. El human-ismo hace al hombre "maestro de la existencia" consolidando el predominio de la *techné*, de lo instrumental. Incluso el lenguaje se concibe como "un puro instrumento de dominación sobre el ente".³⁶

En la *Carta*, ciertamente, el propio Heidegger hace expresa su categórica oposición al humanismo específicamente sartreano, sintetizado en la frase de Sartre: "Estamos sobre un plano en donde solamente

³⁴ El lenguaje prueba el ahí. Si las plantas y los animales no tienen lenguaje es porque están prisioneras en su universo circundante, sin ser jamás libremente situadas en el claro del ser. Pero sólo este "claro" (esclarecimiento o iluminación) es el mundo.

³⁵ *Es gibt das Sein*. Hay Ser, es dado el Ser (*ibid.*, p. 87).

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

hay hombres..." Contra lo cual Heidegger afirma: "...donde hay principalmente el Ser".³⁷

El anti-humanismo de Heidegger, es decir, su rechazo radical a toda modalidad (cabe decir "narcisista") de antropo-centrismo, quedaría claramente sintetizado en ese pasaje de la *Carta* donde Heidegger afirma: "Por todas partes, el hombre, exiliado de la verdad del Ser, da vueltas alrededor de sí mismo como animal racional".³⁸

EL HUMANISMO DE HEIDEGGER

Si por humanismo se entiende que "sólo hay hombres", o que el hombre es lo principal y se define en y por sí mismo, Heidegger no es humanista y su filosofía es inequívocamente una negación radical del humanismo.

Pero si por humanismo se entiende algo más que este predominio de la técnica y el antropocentrismo, en los sentidos señalados; si por humanismo se entiende el reconocimiento de la especificidad, grandeza y dignidad del hombre; o como lo expresa el propio Heidegger: si "el humanismo consistió en reflexionar y velar porque el hombre sea humano y no in-humano o 'bárbaro', es decir, fuera de su esencia", entonces, Heidegger es un humanista y en su "pensar" hay una nueva modalidad de humanismo, "en el sentido más fuerte del término" —como lo expresa el mismo Heidegger. Precisamente porque no es humanismo, por eso logra ser paradójicamente el único genuino humanismo, en el sentido de verdadera conciencia de la dignidad humana.

Las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no experimentan aún la dignidad propia del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa lo suficientemente alto la *humanitas* del hombre. La grandeza esencial del hombre...³⁹

La clave está, evidentemente, en cómo se conciba la esencia del hombre.

³⁷ A Sartre le importaba mostrar que el humanismo no es el humanitarismo, ni que la concepción del hombre es meramente afirmativa. La intención de Sartre es poner de manifiesto que el existencialismo es incluso forma suprema de humanismo en tanto que reconoce la primacía del hombre, su irreductibilidad y su libertad.

³⁸ *Op. cit.*, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 75.

Para Heidegger el *homo humanus* tiene su destino en la *alétheia*, en la verdad, y ésta es la verdad del Ser. El hombre cumple su vocación radical, realiza su esencia en su literal existencia, en su trascendencia o capacidad de salir de sí y asumir lo que es, no en tanto que ente, sino en tanto que Ser. En esto se cifra la *humanitas* del *homo humanus*.⁴⁰

En la *alétheia*, en la verdad, el hombre salva al Ser del olvido, a la vez que se salva a sí mismo de la enajenación de su propia esencia "existencial".⁴¹

El hombre es, así, en su esencia misma "el pastor del Ser". Y en tanto que "pastor" —y ya no amo, ni dueño, ni maestro, ni "sujeto" de un mundo de "objetos" o entes—, el hombre acepta, dice Heidegger, "la esencial pobreza del pastor". Pobreza en la cual, precisamente, encuentra su redención, su autenticidad existencial y su más alta dignidad —mismas que en *El Ser y el Tiempo* se cifraban en la asunción de la finitud inherente a su ser temporal y a su condición mortal.

En esa obra Heidegger había afirmado también que la nota constitutiva originaria y fundamental del *Dasein* era la "Cura" o Cuidado (*die Sorge*). De ahí que la esencia del hombre se ponga en su carácter de pastor o cuidador del Ser: "...la existencia extática se experimenta como la Cura".⁴²

Y es pastor del Ser, asimismo, por medio de su *Logos*, del lenguaje, pues éste a su vez, "es la casa del Ser". Por el hombre el Ser adviene, adquiere luz, adquiere palabra.

"El lenguaje es la casa del Ser. A su abrigo habita el hombre".⁴³

Lejos de toda idea de actividad, de *techné* o de instrumentalización,

⁴⁰ Y pregunta Heidegger: "En esta misma subordinación a la verdad del Ser por ella develado, ¿no adquiere el hombre una singular dignidad, infinitamente más eminente que aquella que nunca le ha podido conferir 'el humanismo?' " (*ibid.*, p. 17).

⁴¹ "Pensar la verdad del Ser, es al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que cuenta aquí es esta *humanitas* al servicio de la verdad del Ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico" (*ibidem*).

⁴² "El hombre no es el maestro del ente. El hombre es el pastor del Ser... Gana la esencial pobreza del pastor donde la dignidad reposa en esto: ser apelado por el Ser mismo y la salvaguardia de su verdad... *habita en la proximidad del Ser*... Este pensamiento ni es teórico ni práctico. Se produce antes de esta distinción... es el pensar el Ser dentro del Ser... no tiene resultados. No produce ningún efecto. Satisface su esencia desde el momento en que es. Este enunciado es esencialmente más eminente que las ciencias porque es más libre... deja ser al Ser" (*ibid.*, p. 155. El subrayado es nuestro).

⁴³ *Ibid.*, p. 27.

de la dictadura de lo público, de las etiquetas y del hacer, en oposición a todo esto, la humanización está puesta para Heidegger en algo completamente distinto: en el "cuidado", el "habitar", el caminar o ponerse en marcha, en el pensar el Ser, en recorrer los "camino del bosque", las "sendas perdidas" que no llevan a ninguna parte, en un modo de existencia, en suma, absolutamente contrario a lo que es aquél en que rige la *techné* y la dominación, en que prevalece lo que Marcuse llama "el principio de activismo". Al superar la enajenación de su esencia "existencial", el hombre recobra su "patria", habita la tierra, encuentra su *ethos*, que es la morada propia del hombre, donde "habita en la proximidad del dios" (del *daimon*),⁴⁴ o sea *en proximidad del Ser*. El *ethos* coincide con la esencia "extática" del hombre, cifrada en su cuidado del Ser. Éste es el otro humanismo propuesto por Heidegger en oposición a la tradición, dominada por un humanismo metafísico.

LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL HUMANISMO DE MARX

Y como es evidente también, en este contexto general y desde estas premisas se da la crítica heideggeriana en particular al humanismo de Marx, a quien, ciertamente Heidegger concede una significativa importancia en su *Carta*.⁴⁵

Heidegger reconoce, en efecto, que "la concepción marxista de la historia es superior" porque es la historia concebida en su dimensión esencial.⁴⁶ En Marx ciertamente la esencia del hombre es histórica; es esencia históricamente enajenada y, por tanto, también históricamente recuperable.

Pero lo que Heidegger destaca primordialmente de la concepción de Marx —y ahí sobre todo se dirige su crítica— es que para éste la esencia del hombre esté puesta en "el trabajo", y sea evidentemente una expresión más del humanismo como olvido del Ser. La idea de la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 145. La traducción textual de Heidegger del fragmento 119 de Heráclito es, como se sabe: "El hombre habita, en tanto que es hombre, en la proximidad del dios".

⁴⁵ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez: "Heidegger entre dos olvidos", *Memorias del VII Congreso Nacional de Filosofía*, en prensa. Las reflexiones de este ensayo nuestro fueron expuestas, en diálogo con Sánchez Vázquez, en dicho Congreso.

⁴⁶ "Al hacer experiencia de la alienación, Marx atiende a una dimensión esencial de la historia, y por ello, la concepción marxista de la historia es superior a toda otra cronología" (Heidegger, *op. cit.*, p. 103).

esencia humana en Marx no escaparía en absoluto de ir en el mismo rumbo del falso humanismo tecnicista y practicista.

En Marx, en efecto, la esencia del hombre ha sido históricamente alienada, y esa esencia es el trabajo, literalmente enajenado.⁴⁷ El *homo humanus*, por lo tanto, es el hombre que recobra su esencia en el trabajo, pero, diríamos, en el trabajo libre, no forzado. A diferencia de como lo interpreta Heidegger, el hombre humanizado para Marx, no es el hombre meramente natural ni material. El hombre humanizado está más allá de la mera naturaleza natural: logra, en términos de Marx, la síntesis entre naturaleza y espíritu. El movimiento de la historia, su rumbo propio o esencial, apuntaría a recobrar esa esencia, a deshacer el proceso constructivo de las relaciones sociales de dominio para acceder a lo que Marx llama "el reino de la libertad"; la libertad fundada en la igualdad.

Aunque los contrastes y discrepancias entre Heidegger y Marx son tan obvios como rotundos e insalvables, hay no obstante, significativos puntos de coincidencia, al menos en ciertos aspectos en que sus búsquedas se tocan. En ambos se produce una crítica radical a la historia del hombre; en ambos ésta revela la alienación de la esencia humana, aunque la conciben de forma diametralmente opuesta; pero ambos, consecuentemente, reclaman el cambio histórico que produzca la recuperación de esa esencia enajenada, o sea la humanización del *homo humanus*.

En Heidegger está implícita una transformación existencial, *histórico-ontológica*, que permita pasar de la humanidad "técnica", enajenada en la dictadura del mundo de los entes y del instrumentalismo, a un modo libre de ser en el mundo. Busca mutar al hombre en pos de su esencia como "pastor del ser". Marx va en pos del dueño de su propio trabajo y sus productos, dueño por tanto de su propia esencia que es *praxis*. Para uno, el hombre es libre en el cuidado del ser, en un sobrepasar los entes habitando en la proximidad del Ser. Para el otro, es libre en su trabajo, transformando el mundo. Uno, dejando ser al Ser; el otro, haciéndose centro y dueño de la realidad.

Dos modos de concebir la enajenación y la esencia. Para Marx, la enajenación es algo concreto, real, y debe ser real y concreta su su-

⁴⁷ Y a Marx le importa el trabajo en todas sus manifestaciones, sobre todo las básicas. Lo humano tiene significación primordialmente económica, a la vez que la economía tiene significación humana. Cf. nuestro libro *Ética y libertad*, cap. VI: "Humanismo, ontología y libertad: Marx", ed. cit.

peración. Para Heidegger la des-enajenación no es práctica, no es trabajo; al contrario, es liberación del afán humano de *techné*, del "hacer", emprendiendo otra búsqueda. Dos modalidades ciertamente de humanismo, que en su diversidad revelan que éste, por definición, es multívoco y cambiante como el hombre mismo.

CRÍTICA A HEIDEGGER

Es cierto que Heidegger no dice qué es Ser y sólo ofrece conceptos negativos de él o se mantiene dentro de una mera tautología.⁴⁸ En términos del propio Heidegger —como se ha dicho— este "no decir", sin embargo, es congruente al olvido y a la concepción misma de lo que es el pensar el Ser, y acorde con ese estado de transición en que se encontraría "la pregunta que interroga por el Ser".

Pero también es verdad que, aun sin entrar en muchas otras dificultades de la filosofía heideggeriana, su concepción del Ser resulta muy cuestionable, en varios sentidos.

Fundamentalmente es objetable la persistencia en Heidegger de la idea —inherente a la metafísica tradicional— del Ser oculto y su trascendencia respecto de los entes. Pues a pesar de que para Heidegger no hay más ser que el ser de los entes, reaparece, de un modo u otro, el dualismo absolutista entre Ser y entes. Es sin duda aporética la búsqueda de una respuesta a la pregunta "por qué el ente y no más bien la nada", y puede considerarse en más de un sentido inadmisibile el desenlace de la metafísica heideggeriana en la nada y la angustia.⁴⁹

Podemos considerar inaceptable el planteamiento del Ser, su nihilismo en general, la propensión solipsista de la filosofía de Heidegger y muchas cosas más. Pero no así la conciencia de la necesidad de renovar las búsquedas de la *filosofía primera* y de que el preguntar esencial es propio del hombre, introduciendo con ello sentido en el mundo. La filosofía primera, llámese o no metafísica, continúa su camino histórico a partir de Heidegger. Su pensar no es cancelable.

⁴⁸ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit.

⁴⁹ Puede juzgarse válida la crítica de Heidegger al instrumentalismo. Pero es difícil aceptar que todo trato con la realidad concreta (con lo que Heidegger llama los entes) siempre sea banal y enajenante. Cf. J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, cap. III, 3: "La Nada en la metafísica heideggeriana". Y *Ética y libertad*, cap. VIII: "Libertad, angustia y ser-para-la-muerte: Heidegger".

En contraste con Marx, habría en Heidegger un "olvido del hombre real".⁵⁰ Claro está que (de nuevo juzgando desde el interior del propio Heidegger) el "hombre real" pertenecería a la historia óptica, desdeñable en tanto que el mundo de la mera *techné* y la inautenticidad; el hombre alienado en la falsa estructura de sujeto-objeto creada por el tradicional falseamiento de la "metafísica". Es éste el que habría de corregirse.

La filosofía de Heidegger discurre, desde luego, en otro ámbito, al margen de la historia óptica, del reino de los entes. Aunque es cierto también que cuando Heidegger tuvo que asumir en concreto una posición ante esta historia óptica, se hizo cómplice del reino de la "instrumentalidad", en esa forma extrema de deshumanización que ella cobró dentro del nazismo —y esto no puede soslayarse.

Pero también en el ámbito mismo del pensar heideggeriano hay, a nuestro juicio (en especial en esta *Carta sobre el humanismo*), otro significativo y fundamental olvido en el que es necesario recaer: el olvido del *Mitsein*.

¿Cómo puede pensarse la *humanitas* del *homo humanus* sin referencia a lo que es uno de los principales hallazgos de la estructura esencial del hombre que es el *ser-con* heideggeriano? Ésta es otra categoría de relación descubierta por el propio Heidegger, que no se retoma precisamente en el tema del humanismo. ¿Por qué se recobra la constitutiva interrelación con el Ser y no la relación inter-humana que en *El Ser y el Tiempo* fue reconocida como un constitutivo ontológico, es decir necesario para la comprensión de la verdadera esencia del hombre? ¿Por qué, además, el lenguaje, "casa del Ser", no está ante todo comprendido en su función dia-lógica y comunicante, en relación al otro?⁵¹

Notablemente, el *ser-con* no es operante, no es un constitutivo necesario para replantear *precisamente el problema del humanismo*. Sí hay un olvido del hombre en esta dimensión suya capital: el *Mitsein*. El olvido del hombre es el olvido de la relación interhumana, clave de todo humanismo posible, en el sentido de toda genuina comprensión de la *humanitas* del *homo humanus*. ¿Cabe humanismo sin *eros*?

⁵⁰ Cf. A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*

⁵¹ Cf. J. González, *Ética y libertad*, cap. VIII: "Libertad, angustia y ser-para-la-muerte: Heidegger", ed. cit.

Se puede concluir sin embargo que hay algunos aspectos de la crítica heideggeriana que, a nuestro modo de ver, el humanismo contemporáneo no puede soslayar.

Por una parte, la advertencia de las tendencias del humanismo a un "antropologismo" o "idealismo" en el sentido más amplio y negativo de estos términos; que, consecuentemente, hay verdad en la crítica heideggeriana a esa estructura del mundo, del "hombre-sujeto", frente a un mundo de meros objetos, es decir, su denuncia de la dictadura de la *techné* —aunque con todas las salvedades que respecto a la generalización heideggeriana de la técnica hemos señalado.⁵²

Ha de reconocerse con Heidegger que cabe pensar para el hombre humanizado, una misión, un estar en el mundo, no instrumentalista, no "técnico"; si se quiere, un estar "contemplativo", próximo a la poesía (como la concibe también Heidegger); un estar en el mundo que se proyecte al cuidado del *ser* de los entes, a lo esencial, antes que a su mero dominio. El arte en especial sería manifestación fundamental de esta "actitud".

Y por otra parte, ha de admitirse también que hay en la crítica heideggeriana al tecnicismo algunas anticipaciones esenciales a lo que hoy se resiente como la *crisis de la modernidad* —que a nuestro juicio coincide justamente con la *crisis del humanismo*—, aunque no se considere que ésta desemboque en la llamada "posmodernidad".⁵³

⁵² Cf. cap. I, lo relativo a técnica, tecnología y ciencia.

⁵³ Cf. J. González, *El héroe en el alma, tres ensayos sobre Nietzsche*, ed. cit., II: "¿Antimetafísica y posmodernidad?"

ÍNDICE

PRÓLOGO

| | |
|--|---|
| Sobre <i>ethos</i> y <i>daimon</i> | 9 |
|--|---|

Primera Parte

| | |
|---|----|
| I. ÉTICA Y HUMANISMO | 15 |
| Humanismo universal y humanismo renacentista | 15 |
| <i>Humanitas</i> como ambigüedad y <i>humanitas</i> como virtud | 17 |
| Dignidad y libertad en el humanismo renacentista. | |
| El hombre "centro" | 20 |
| Humanismo y humanización. Humanismo y terrenalidad ... | 22 |
| <i>Nihil humanus</i> ... Humanismo y tolerancia | 24 |
| Historicidad de la <i>humanitas</i> | 25 |
| <i>Hybris</i> y crisis del humanismo | 29 |
| Humanismo y existencialismo | 33 |
| El humanismo hoy | 35 |
| II. VALORYSER | 45 |
| Concepción metafísica y antimetafísica de los valores | 45 |
| Universalidad y "relatividad" de los valores | 51 |
| La "naturaleza humana", fundamento del valor | 53 |
| Historicidad del ser y del valor. El ser y la <i>areté</i> | 61 |
| Los signos del ser y el valor | 65 |
| Los valores y su "actualidad" | 69 |
| Los criterios del valor y el <i>daimon</i> del hombre | 72 |

Segunda Parte

| | |
|---|-----|
| III. EL <i>ETHOS</i> ANTE LA VIDA Y LA MUERTE (Ensayos de "ética aplicada") | 77 |
| 1. Ética, medicina y humanismo en la antigua Grecia | 79 |
| 2. Sobre ética profesional | 93 |
| 3. El problema moral del suicidio | 99 |
| 4. El <i>ethos</i> ante la muerte | 111 |
| 5. Razones éticas contra la pena de muerte | 121 |
| IV. <i>ETHOS</i> Y <i>ANTHROPOS</i> (Ensayos monográficos) | 133 |
| 1. La condición ética del hombre en el <i>Fedro</i> platónico | 135 |
| 2. Eros y Tánatos, pulsiones de la vida ética | 143 |
| 3. Heidegger y el problema del humanismo | 151 |
| La crítica heideggeriana a la metafísica | 151 |
| Crítica heideggeriana al humanismo | 153 |
| El humanismo de Heidegger | 156 |
| La crítica heideggeriana al humanismo de Marx | 158 |
| Crítica a Heidegger | 160 |

El ethos, destino del hombre, de Juliana González,
se terminó de imprimir y encuadernar en septiembre de 2007
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 1 000 ejemplares.