



Charles

Taylor

Fuentes del yo

La construcción de la identidad moderna

Paidós Surcos 21

Fuentes del yo

SURCOS

Títulos publicados:

1. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*
2. K. Armstrong, *Historia de Jerusalén*
3. M. Hardt-A. Negri, *Imperio*
4. G. Ryle, *El concepto de lo mental*
5. W. Reich, *Análisis del carácter*
6. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
7. H. Shanks (comp.), *Los manuscritos del Mar Muerto*
8. K. R. Popper, *El mito del marco común*
9. T. Eagleton, *Ideología*
10. G. Deleuze, *Lógica del sentido*
11. Tz. Todorov, *Critica de la crítica*
12. H. Gardner, *Arte, mente y cerebro*
13. C. G. Hempel, *La explicación científica*
14. J. Le Goff, *Pensar la historia*
15. H. Arendt, *La condición humana*
16. H. Gardner, *Inteligencias múltiples*
17. G. Minois, *Historia de los infiernos*
18. J. Klausner, *Jesús de Nazaret*
20. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*
21. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*

Charles Taylor

Fuentes del yo

La construcción
de la identidad moderna



Título original: *Sources of the self. The making of the modern identity*
Publicado en inglés por Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

Traducción de Ana Lizón

Revisión técnica de Ramón Alfonso Díez

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta obra se publica con la ayuda del Conseil des Arts de Canadá y del
Ministerio de Asuntos Exteriores y de Comercio Internacional de Canadá.

1ª edición, 1996

1ª edición en la colección Surcos, 2006

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares
del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos
la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares
de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1989 by Charles Taylor
© de la traducción, Ana Lizón
© 2006 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1848-3

Depósito legal: B-92/2006

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energía, 11-27 - 08850 Gavá (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



**QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que derive de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com**
Referencia: 3177

A Milou

SUMARIO

Prólogo	11
-------------------	----

Primera parte LA IDENTIDAD Y EL BIEN

1. Marcos referenciales ineludibles	19
2. El yo en el espacio moral	49
3. La ética de la inarticulación.	87
4. Las fuentes morales	137

Segunda parte INTERIORIDAD

5. Topografía moral	161
6. El autodominio de Platón	167
7. «In interiore homine»	183
8. Descartes: la razón desvinculada	203
9. Locke: el yo puntual	223
10. Análisis de «l'humaine condition»	247
11. La naturaleza interior	257
12. Una digresión sobre la explicación histórica	275

Tercera parte LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA CORRIENTE

13. «Dios gusta de los adverbios»	289
14. El cristianismo racionalizado.	321

15. Los sentimientos morales	341
16. El orden providencial	365
17. La cultura de la modernidad	393

**Cuarta parte
LA VOZ DE LA NATURALEZA**

18. Horizontes fracturados	419
19. La Ilustración radical	441
20. La naturaleza como fuente	485
21. El giro expresivista	503

**Quinta parte
LENGUAJES MÁS SUTILES**

22. Nuestros contemporáneos victorianos	537
23. Visiones de la edad posromántica	571
24. Las epifanías del modernismo	619
25. Conclusión: los conflictos de la modernidad	669

Notas	705
Índice analítico y de nombres	787

PRÓLOGO

Me resultó muy difícil escribir este libro. Tardé muchos años en escribirlo y en varias ocasiones cambié de parecer sobre aquello que debía examinar. Ello se debió en parte a la razón tan común de que por largo tiempo no supe con certeza qué era lo que quería decir. En parte fue debido a la muy ambiciosa naturaleza de la empresa que implica articular y escribir una historia de la identidad moderna. Con este término quiero designar el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno.

Pero también quería mostrar cómo los ideales y las proscripciones de dicha identidad —lo que ésta pone de relieve y lo que sitúa en segundo plano— configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje, por regla general sin que nos percatemos de ello. Doctrinas supuestamente derivadas del sobrio examen de algún ámbito en el cual no se impone, ni podría imponerse, el yo, reflejan en realidad, mucho más de lo que nos damos cuenta, los ideales que contribuyeron a constituir dicha identidad. Pienso que esto es eminentemente cierto respecto a la epistemología representacional que va desde Descartes hasta Quine.

Además, este retrato de nuestra identidad tiene como objetivo servir como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad. Esta cuestión, es decir, lograr comprender las impresionantes transformaciones de nuestra cultura y sociedad en el desarrollo de los tres últimos siglos y, en cierto modo, centrarlos, continúa preocupándonos. Las obras de grandes pensadores modernos como Foucault, Habermas y MacIntyre se centran en ello. Otros, aunque no se ocupen de ello expresamente, presuponen, en la actitud que adoptan, una cierta imagen de lo sucedido, aun cuando sea de

rechazo, hacia el pensamiento y la cultura del pasado. La mía no es una obsesión gratuita. No es posible entendernos a nosotros mismos si no abordamos esa historia.

Pero no me satisfacen los enfoques actuales sobre este tema. Algunos son optimistas y nos perciben como si hubiésemos ascendido a un *plateau* superior; otros presentan una imagen de decadencia, de pérdida, de olvido. Ninguno de los dos me parece acertado: los dos ignoran completamente algunos de los más importantes rasgos de nuestra situación. Aún está por entender la insólita combinación de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza la Edad Moderna. Percibir plenamente la complejidad y la riqueza de la Edad Moderna es percibir, primero, en qué medida estamos inmersos en ella, pese a todos los intentos de rechazarla; y, segundo, cuán superficiales, parciales y sesgados son los juicios que sobre ella intercambiamos.

No obstante, no creo que sea posible abarcar tal riqueza y complejidad si no entendemos la manera en que se ha desarrollado la concepción moderna del yo, partiendo de imágenes precedentes sobre la identidad humana. Este libro trata de definir la identidad moderna describiendo su génesis.

Me concentro en tres importantes facetas de dicha identidad: primero, en la interioridad humana, en el sentido que de nosotros mismos tenemos como seres con profundidad interior, y en la noción, relacionada con ello, de que somos «yo»; segundo, en la afirmación de la vida corriente que se desarrolló en el primer período moderno; y tercero, en la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior. La primera intento trazarla desde Agustín, continuando con Descartes y Montaigne, hasta llegar a nuestra época; para la segunda parte de la Reforma, siguiéndola a través de la Ilustración, hasta sus formas contemporáneas; y a la tercera la describo desde su origen, a finales del siglo XVIII, a través de las transformaciones del siglo XIX, hasta sus manifestaciones en la literatura del siglo XX.

El cuerpo principal del libro, que abarca desde la segunda parte a la quinta, se ocupa de esbozar esta imagen del desarrollo de la identidad moderna. En el tratamiento se combina lo analítico con lo cronológico. Pero, puesto que mi modo de proceder implica trazar las conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien, pensé que no podía lanzarme a este estudio sin una cierta argumentación preliminar acerca de dichos

vínculos, Parecía absolutamente necesario hacerlo así, dado que las filosofías morales dominantes en la actualidad tienden a oscurecer esas conexiones. Para verlas es necesario apreciar el lugar en el que se sitúa el bien, en más de un sentido, dentro de nuestra perspectiva moral y en nuestra vida. Pero eso es precisamente lo que, al parecer, a las filosofías morales contemporáneas les cuesta más reconocer. El libro, pues, comienza con una sección que intenta plantear muy suavemente el asunto en cuestión, para con ello hacerse una idea de la relación que existe entre el yo y la moral, noción que luego irá reapareciendo a lo largo del resto del libro. A quienes aburra profundamente la filosofía moderna, posiblemente, preferirán saltarse la primera parte. A quienes les aburre la historia, si por un azar se encontraran con este libro entre sus manos, no deberían leer nada más.

El estudio, como ya he indicado, es un preludio al hecho de ser capaces de abordar los fenómenos de la modernidad de un modo más provechoso y menos sesgado que el habitual. No hay espacio en este libro, ya de por sí suficientemente extenso, para esbozar los trazos de una alternativa a estos fenómenos en gran escala. He de dejarlo, como también el análisis que vincula la identidad moderna con la epistemología y la filosofía del lenguaje, para otros trabajos venideros. No obstante, en el último capítulo intento exponer lo que fluye de esta versión del surgimiento de la identidad moderna. En breve, que dicha identidad es mucho más rica en fuentes morales que lo que están dispuestos a admitir sus detractores, pero que su riqueza resulta invisible por el empobrecimiento del lenguaje filosófico de sus más incondicionales defensores —situación ésta quizás sin precedentes en la historia de la cultura—. Entender la modernidad correctamente es un ejercicio de recuperación. En mi conclusión trato de explicar las razones por las que creo que este ejercicio es importante, incluso apremiante.

La preparación de este libro me ha llevado mucho tiempo y durante este período me he beneficiado enormemente de los diálogos mantenidos con los colegas del All Souls College, por regla general en Oxford, y en McGill, Berkeley, Francfort y Jerusalén, en los que participaron James Tully, Hubert Dreyfus, Alexander Nehamas, Jane Rubin, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Micha Brumlik, Martin Löw-Beer, Hauke Brunkhorst, Simone Chambers, Paul Rosenberg, David Hartman y Guy Stroumsa. La invitación de Lawrence

Freeman y el Benedictine Priory de Montreal para impartir las *John Main Memorial Lectures* me proporcionó una inestimable ocasión para desarrollar la imagen de la modernidad que intentaba configurar, y los diálogos posteriores me fueron de gran ayuda.

Pero no hubiera sido posible completar el proyecto sin contar con el año que pasé en el Institute for Advanced Study en Princeton. Quedo sumamente agradecido a Clifford Geertz, Albert Hirschman y Michael Walzer, tanto por el año de investigación de que disfruté como por las valiosas discusiones que mantuvimos durante aquellos días en el inigualable entorno del Instituto. Deseo también expresar mi agradecimiento al National Endowment for the Humanities, el cual proporcionó las subvenciones que hicieron posible aquel año.

Quedo también en deuda de gratitud con el Canada Council por haberme otorgado la Isaak Killam Fellowship, que me permitió disfrutar de otro año de excedencia. Éste resultó crucial. Gracias también a la Universidad de McGill por el año sabático, y al Social Sciences and Humanities Research Council of Canada por la Sabbatical Leave Fellowship que me permitió completar mi trabajo.

También debo expresar mi agradecimiento a la Universidad de McGill por una subvención para la investigación que sirvió para reelaborar el trabajo y preparar el índice.

Estoy muy agradecido a Mette Hjort por sus comentarios sobre el manuscrito. Me complace dar las gracias a Alba y Miriam por sus valiosas sugerencias, a Karen y a Bisia por ponerme en contacto con dimensiones poco familiares de la existencia y a Beata por su pragmatismo refrescante. También doy las gracias a Gretta Taylor y a Melissa Steele por su ayuda en la preparación de la última versión del manuscrito para la publicación, y a Wanda Taylor porque corrigió las pruebas y preparó el índice.

Estoy muy agradecido a la Macmillan Publishing Company y a A. P. Watt Ltd., en representación de Michael B. Yeats y Macmillan London Ltd., por su autorización para citar versos de W. B. Yeats, «Among Schoolchildren», reimpresso de *The Poems of W. B. Yeats: A New Edition*, edición a cargo de Richard J. Finneran, © 1928 by Macmillan Publishing Company, © renovado en 1956 by Georgie Yeats; a New Directions Publishing Corporation por su autorización para citar «In a Station of the Metro», de Ezra Pound, tomado de *Personae: Collected Poems of Ezra Pound*, © 1926 by Ezra Pound

y reimpreso por New Directions (1949); a Faber and Faber Ltd. and Random House, Inc., por su autorización para citar una estrofa de la primera versión de «September 1, 1939», © 1940 by W. H. Auden y reimpreso de *The English Auden: Poems, Essays, and Dramatic Writings, 1927-1939*, de W. H. Auden, edición a cargo de Edward Mendelson; y a Random House, Inc., por su autorización para citar la traducción de Stephen Mitchell del poema «Panther», de R. M. Rilke, © 1982 by Stephen Mitchell y reproducido de *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Los poemas de Paul Celan, «Weggebeitz», «Kein Halbholz» y «Fadensonnen», se reproducen de *Gesammelte Werke*, II (1983) con la autorización de Suhrkamp Verlag; las traducciones inglesas de estos poemas son © 1972, 1980, 1988 by Michael Hamburger y se reproducen de *Poems of Paul Celan* con autorización de Persea Books and Anvil Press Poetry Ltd. Las citas de Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil*, © 1955, 1962 by New Directions Publishing Corporation se reproducen con permiso de New Directions. Los extractos de «In the Middle of Life» de Tadeusz Różewicz y «The Stone» de Zbigniew Herbert se toman de *Postwar Polish Poetry*, edición y traducción a cargo de Czesław Miłosz, © 1965 by Czesław Miłosz, reimpreso por Doubleday, a division of Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group, Inc.

Primera parte

LA IDENTIDAD Y EL BIEN

Capítulo 1

MARCOS REFERENCIALES INELUDIBLES

1.1

En este trabajo me propongo explorar varias facetas de lo que denominaré la «identidad moderna». Una primera aproximación a lo que significa sería decir que implica rastrear nuestra noción moderna de lo que es ser un agente humano, una persona o un yo. No obstante, muy pronto en esta investigación se hace evidente que es imposible esclarecerla sin antes ahondar en la comprensión cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien. La identidad personal (*self-hood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entrelazados.

En esta primera parte quiero referirme a esa conexión, antes de profundizar, en las partes segunda a quinta, en la historia y el análisis de la identidad moderna. No obstante, en esta parte preliminar ya se presenta otro obstáculo. Gran parte de la filosofía moral contemporánea, en particular, pero no únicamente, en el mundo angloparlante, se ha centrado tan restrictivamente en la moral, que los planteamientos de algunas de las conexiones clave que quiero trazar aquí resultan incomprensibles. Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objeto de nuestro amor o fidelidad o, como Iris Murdoch ha reflejado en su obra, como el enfoque privilegiado de la atención y la voluntad.¹ Esa filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y esto no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso.

En gran medida, lo que me propongo hacer en esta primera parte va dirigido al intento de ampliar el ámbito de las legítimas des-

cripciones morales con que contamos, y en algunos casos recuperar ciertos modos de pensamiento y descripción que, desafortunadamente, se han presentado como problemáticos. Lo que específicamente me propongo plantear y examinar aquí es la riqueza de los lenguajes del trasfondo que utilizamos para sentar las bases de las obligaciones morales que reconocemos. En términos más amplios, quiero explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual. Al hacerlo procuraré dilucidar lo que significa dicho trasfondo y qué papel desempeña en nuestras vidas. Es aquí donde se introduce un importante elemento de recuperación porque gran parte de la filosofía contemporánea ha omitido esa dimensión de nuestras creencias y conciencia morales, y hasta diríamos que la ha desestimado por confusa e irrelevante. Espero demostrar, contra esa actitud, cuán esencial es dicha dimensión.

En el párrafo anterior me he referido a las intuiciones «morales y espirituales». De hecho me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como «moral». Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias. En una definición amplia todo ello caería bajo el rótulo de cuestiones morales, pero algunas de ellas conciernen muy estrechamente a lo relativo al yo o están demasiado cerca de la materia con la que se hacen nuestros ideales para poder clasificarlas como temas morales en el léxico de la mayoría de la gente. Más bien atañen a lo que hace que valga la pena vivir.

Lo que éstas tienen en común con las cuestiones morales y lo que las hace merecedoras del vago término de «espirituales», es el hecho de que en todas ellas se implica lo que en otro lugar he llamado una «fuerte valoración»,² es decir, implican las discriminaciones de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos. Así que, de igual manera que no se puede juzgar como lapso moral el hecho de que yo viva una vida anodina e insatisfactoria, describirme en esos términos es,

sin embargo, condenarme en nombre de un parámetro que debo reconocer, independientemente de mis apetencias y deseos.

Quizás el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad, de los demás. Ésos son los mandatos que infringimos cuando matamos o dañamos a los demás, cuando nos apoderamos de su propiedad, les atemorizamos y robamos la paz o, incluso, cuando les negamos ayuda si tienen problemas. Prácticamente todo el mundo percibe esos mismos mandatos que son y han sido siempre reconocidos en todas las sociedades humanas. Naturalmente que el abanico de los mandatos varía notoriamente: las sociedades antiguas, y algunas de las actuales, restringen la clase de sus beneficiarios a los miembros de su tribu o raza, excluyendo a los foráneos, que se convierten en víctimas de vejaciones, e incluso en reos del castigo de la definitiva pérdida de estatus. Pero todos piensan que esos mandatos les son impuestos por una clase de personas y para la mayoría de nuestros coetáneos esa clase es coextensiva con la raza humana (y para quienes creen en los derechos de los animales aún va más lejos).

De lo que aquí se trata es de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, en gran medida, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación. Parece que existe la compunción natural e innata al infligir la muerte o lesiones a otra persona, la inclinación a socorrer a los heridos o a quienes se encuentren en peligro. La cultura y la crianza pueden ayudar a definir las lindes de los «otros» relevantes, pero no parece que en sí mismas generen la reacción básica. Eso era precisamente lo que creían los pensadores del siglo XVIII, especialmente Rousseau: la existencia de una disposición natural para compadecerse de los demás.

Las raíces del respeto a la vida y a la integridad parecen adentrarse hasta ahí y quizás conecten con la casi universal tendencia, presente en otros animales, de no llegar a matar a su misma especie. Pero como muchas otras cosas en la vida humana, ese «instinto» asume varias formas variables en la cultura, como ya hemos visto. Y esas formas son inseparables de la consideración de lo que suscita el respeto. Parece que la consideración articula la intuición. Por ejemplo, se nos dice que los seres humanos son criaturas de Dios, hechas a su

imagen; o que son almas inmortales; o emanaciones del fuego divino; o que los seres humanos son agentes racionales y, por ende, poseedores de una dignidad que trasciende cualquier otro ser, o cualquier otra caracterización, y que, *por lo tanto*, les debemos un cierto respeto. Las diferentes culturas que restringen dicho respeto lo hacen negando la descripción esencial de los que han quedado al margen y de los que se piensa que carecen de alma, o que no son del todo racionales, o que quizás hayan sido destinados por Dios a un nivel más bajo, o cosas por el estilo.

Así, diríamos que nuestras reacciones morales en este ámbito tienen dos facetas. Por un lado, son casi como los instintos, comparables a nuestro gusto por la dulzura o a nuestra repugnancia por las sustancias nauseabundas, o a nuestro miedo a caer; por otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano.

Una importante corriente de la conciencia naturalista moderna ha intentado desestimar ese segundo aspecto considerándolo prescindible o irrelevante para la moral. Sus motivos son múltiples: en parte hay que tener en cuenta la desconfianza que prima sobre todas las explicaciones ontológicas debido al uso que se ha hecho de algunas de ellas: por ejemplo, la justificación de las restricciones o exclusiones de los herejes o de supuestos seres inferiores. Y esa desconfianza se ve fortalecida allí donde reina el sentido primitivista de que la naturaleza humana que no ha sido dañada respeta instintivamente la vida. Pero, por otra parte, también responde a la influencia ejercida por el enorme nubarrón epistemológico que cobija esas explicaciones sobre quienes han seguido las teorías del conocimiento empiristas o racionalistas, inspiradas en el éxito de la ciencia natural moderna.

Es una gran tentación conformarse con el hecho de que los seres humanos experimentamos dichas reacciones y considerar como mera espuma, o tonterías propias de una época ya pasada, la ontología que les aporta una articulación racional. Esa postura iría paralela a la explicación sociobiológica de que, posiblemente, tenemos las reacciones que llevan una obvia utilidad evolutiva y que, por supuesto, existen analogías entre otras especies, como se ha dicho antes.

Pero esa escisión tan nítida no lleva muy lejos. Las explicaciones ontológicas se nos ofrecen como apropiadas articulaciones de nues-

tras «viscerales» reacciones de respeto. En ese sentido, esas reacciones se consideran como si fueran diferentes de otras respuestas «viscerales», como podría ser nuestro gusto por lo dulce o nuestra náusea ante ciertos olores y objetos. Ahí no reconocemos que haya algo que articular, como hacemos en el caso de la moral. ¿Es legítima esa distinción? ¿Es un invento metafísico? Parece que, a fin de cuentas, se reduce a esto: en ambos casos respondemos a un objeto que posee una cierta propiedad. Pero, en un caso, la propiedad marca al objeto como *merecedor* de dicha reacción; en el otro, la conexión entre los dos es un hecho bruto. De esa manera argumentamos y razonamos sobre qué y quién es objeto digno de respeto moral, mientras que una cosa así no parecería ni siquiera posible en lo que respecta a una reacción como la náusea. Desde luego que podríamos razonar que sería útil y conveniente alterar las lindes de lo que nos produce náusea, y podríamos conseguirlo entrenándonos en ello. Pero lo que parece carecer de sentido es la suposición de articular una descripción de lo nauseabundo en términos de sus propiedades intrínsecas y luego argumentar que ciertas cosas a las que efectivamente reaccionamos de esa manera, realmente, no son objetos dignos de ello. Parece que no existe otro criterio para el concepto de lo nauseabundo que no sea el hecho de que reaccionamos con náusea ante las cosas que llevan el concepto. Contra la primera clase de respuesta, concerniente a lo que es el objeto idóneo, ésta se podría denominar una reacción bruta.

Asimilar las reacciones morales a esas reacciones viscerales sería considerar que todo lo que digamos acerca de los objetos dignos de respuesta moral es completamente ilusorio. Creer que discriminamos las propiedades reales con criterios independientes de nuestras reacciones *de facto* sería infundado. Ése es el peso que arrastra la así llamada «teoría del error» de los valores morales suscrita por John Mackie,³ que se combinaría fácilmente con una postura sociobiológica que reconociera que ciertas reacciones morales tuvieron (y tienen) un evidente valor para la supervivencia y que, incluso, sería posible proponer sintonizar y alterar nuestras reacciones de tal manera que incrementasen dicho valor, de igual manera que antes imaginamos poder alterar lo que produce la náusea. Pero eso no tendría nada que ver con la opinión de que ciertas cosas, y no otras, son objetos dignos de respeto simplemente en virtud de su naturaleza.

Pero ese punto de vista sociobiológico o externo es totalmente diferente de la manera en que, de hecho, argumentamos, razonamos y deliberamos en nuestras vidas morales. Ahora todos somos universalistas en lo que concierne al respeto a la vida y la integridad. Pero eso no sólo quiere decir que tengamos esas reacciones o que a la luz de la situación actual de la raza humana hayamos decidido que sería útil reaccionar de tal manera (aunque algunos lo argumenten así, alegando, por ejemplo, que en un mundo en el que cada día se acortan las distancias, por nuestro propio interés deberíamos tener en cuenta la pobreza del Tercer Mundo). Eso más bien significa que creemos que estaría muy mal y que no tendría ningún sentido estrechar el cerco alrededor de la raza humana.

Si alguien propusiera tal cosa, inmediatamente preguntaríamos qué es lo que distingue a quienes quedan dentro de los que quedan fuera. Y nos valdríamos de esa característica distintiva para demostrar que ello no tiene nada que ver con el hecho de suscitar respeto. Es lo que hacemos con los racistas. El color de la piel o los rasgos físicos no tienen nada que ver con lo que, en virtud de lo humano, suscita nuestro respeto. De hecho, ninguna explicación ontológica concede esto. Los racistas han de pretender que ciertas propiedades morales clave de los seres humanos están genéticamente determinadas: que unas razas son menos inteligentes, que están menos capacitadas para una alta conciencia moral, y cosas así. La lógica del argumento les obliga a formular su pretensión en el terreno en que son empíricamente más débiles. Las diferencias del color de la piel son innegables. Pero a la luz de la historia humana cualquier pretensión respecto a las diferencias culturales innatas es insostenible. La lógica de dicho debate toma en serio la descripción intrínseca, es decir, la descripción de los objetos de nuestras respuestas morales cuyos criterios son independientes de las reacciones *de facto*.

¿Podría ser de otra manera? Todos sentimos la necesidad de coherencia en lo que respecta a nuestras reacciones morales. E incluso esos filósofos que proponen hacer caso omiso de las explicaciones ontológicas, no obstante, examinan a fondo y critican nuestras intuiciones morales para constatar su coherencia o falta de coherencia. Pero la cuestión de la coherencia supone una descripción intrínseca. ¿Cómo acusar a alguien de sentirse incoherentemente nauseado? Siempre se podría encontrar alguna descripción que incluyera todos los objetos que le hacen reaccionar de esa manera, pero sólo habrá

una razón relativa por la que todos esos objetos producen su repugnancia. La cuestión de la coherencia sólo se plantea cuando la reacción va relacionada con alguna propiedad independiente del objeto idóneo.

La manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: que no son sólo sentimientos «viscerales», sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo,⁴ basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural.

Las diferentes argumentaciones ontológicas atribuyen predicados a los seres humanos —bien sea como criaturas de Dios, o emanaciones del fuego divino, o agentes de elección racional— que más bien semejan analogías de los predicados teóricos de la ciencia natural en cuanto: *a)* suelen estar muy alejados de las descripciones que hacemos cotidianamente al tratar con la gente que nos rodea, o de nosotros mismos, y *b)* porque hacen referencia a nuestro concepto del universo y al lugar que en él ocupamos. De hecho, si nos remontamos al período precedente al moderno y tomamos, por ejemplo, el pensamiento de Platón, resulta claro que la argumentación ontológica subyacente en la moral de un trato justo era idéntica a su teoría «científica» del universo. En ambas subyace la teoría de las Ideas.

Parece natural suponer que tendríamos que establecer dichos predicados ontológicos de maneras análogas a las que utilizamos para sostener las explicaciones físicas: comenzando por los hechos identificados independientemente de nuestras reacciones, intentaríamos mostrar que una de las explicaciones subyacentes era mejor que las otras. Pero una vez hecho esto perderíamos de vista lo que estábamos argumentando. Las argumentaciones ontológicas poseen el estatus de articulaciones de nuestros instintos morales. Articulan las pretensiones implícitas en nuestras reacciones y no podemos seguir formulándolas una vez que hayamos asumido una postura neutral e intentemos descubrir los hechos independientemente de esas reacciones, como venimos haciendo con la ciencia natural desde el si-

glo XVII. Es cierto que existe una cosa que se llama objetividad moral. Ahondar en la idea de la moral suele requerir neutralizar algunas de nuestras reacciones. Pero eso se hace para poder identificar a los demás, libres de las contaminaciones de envidias mezquinas, egoísmo u otros sentimientos igualmente miserables. Nunca se trata de prescindir por completo de nuestras reacciones.

La argumentación y la exploración morales sólo se dan en un mundo configurado por nuestras respuestas morales más profundas, como son estas de las que vengo hablando; de la misma manera que la ciencia natural supone que nos centremos en un mundo en el que todas nuestras respuestas han quedado neutralizadas. Si se quiere discernir más sutilmente qué es lo que tienen los seres humanos que los hace valedores de respeto, hay que recordar lo que es sentir la llamada del sufrimiento humano, o lo que resulta repugnante acerca de la injusticia, o la reverencia que se siente ante la vida humana. Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo, se haya adoptado ésta por exigencias de la «ciencia» o sea consecuencia de una patología, hasta la razón de la ontología moral. Pero de esto no se desprende que la ontología moral sea pura ficción, como suponen los naturalistas. En vez de ello deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente.

1.2

Al principio me referí al «trasfondo» que respalda nuestras intuiciones morales y espirituales. Ahora podría parafrasear lo dicho afirmando que mi objetivo es examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones. ¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? «Dar sentido» significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto; formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo. Lo que se articula aquí es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pre-

tensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas como correctas.

Dicha articulación puede resultar muy difícil y controvertida. Y no digo esto en el obvio sentido de que nuestros coetáneos no estén siempre de acuerdo en lo que se refiere a la ontología moral. Eso ya lo sabemos: mucha gente, al preguntarles el motivo de sus reacciones de respeto a la vida, citadas anteriormente, recurrirá a la idea teísta a la que ya me he referido y apelará a nuestra condición común de criaturas de Dios; otros rechazarán eso en aras de una explicación puramente laica y posiblemente apelarán a la dignidad de la vida racional. Pero, más allá de todo esto, el simple intento de articular el trasfondo de una persona puede ser ya controvertido. El agente no es, por sí mismo/a, necesariamente la mejor autoridad, al menos no de partida.

Este es el caso, sobre todo porque la ontología moral que respalda las opiniones de una persona va casi siempre implícita en ellas. De hecho, suele ser así, a no ser que algún reto la obligue a explicitarse. Por ejemplo, la persona corriente no necesita pensar mucho sobre las bases del respeto universal, puesto que en la actualidad casi todo el mundo lo toma por axioma. Los grandes transgresores se esconden tras una cortina de humo de mentiras y alegatos. Incluso los regímenes racistas, como el de Sudáfrica,^{*} presentan sus programas en un lenguaje en el que se hace hincapié en un desarrollo separado, pero equitativo; o cuando se encarcela a los disidentes soviéticos, acusados de tremendos delitos, o se los hospitaliza como «enfermos mentales», se mantiene la ficción de que las masas eligen al régimen. Los fundamentos teístas o laicos raramente se manifiestan, salvo en ciertas controversias muy especiales, como es el caso del aborto.

Así pues, el trasfondo suele permanecer inexplorado en grandes áreas. Aún más, puede haber resistencias a dicha exploración. Y eso se debe a que es posible que exista, y quiero afirmar que frecuentemente existe, una discrepancia entre lo que la gente cree oficial y conscientemente, e incluso se enorgullece de creer, por un lado, y lo que necesita entender sobre algunas de sus reacciones morales, por otro. Dicha discrepancia ya afloró en el planteamiento que hice más arriba al referirme a ciertos naturalistas que proponen tratar todas

* La primera edición de este libro, que es la que se utiliza para esta traducción, data de 1989. (N. de la t.)

las ontologías morales como cuentos irrelevantes sin validez alguna, al mismo tiempo que ellos mismos siguen discutiendo, como hacemos los demás, sobre cuáles son los objetos dignos y cuáles las reacciones apropiadas. Lo que generalmente sucede en esos casos es que la propia explicación reduccionista, frecuentemente una explicación sociobiológica que supuestamente justifica esa exclusión, asume el papel de ontología moral. Es decir, comienza por ofrecer la base para la discriminación sobre los objetos idóneos o las respuestas válidas. Lo que en el capítulo 1 comienza presentándose como una rigurosa teoría científica que justifica la teoría moral del error, en la conclusión se convierte en base de una nueva ética «científica» o «evolutiva».⁵ Ante esto no queda más remedio que concluir que en ello reina una ilusión, inducida ideológicamente, sobre la naturaleza de la ontología moral de la que dependen los aludidos pensadores. Aquí se presenta un trabajo de articulación muy controvertido, pero muy importante, y que se ha de realizar aunque les pese a quienes concierna, en el que se puede mostrar hasta qué punto la base espiritual real de sus propios juicios morales diverge de lo que se admite oficialmente.

Mi pretensión aquí será la de afirmar que si la ontología moral ha sido tan tajantemente omitida entre nuestros contemporáneos, se debe en parte al hecho de que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna facilita el vivir de esa manera; pero, por otra parte, también se debe al peso de la epistemología moderna (como sucede con los naturalistas antes mencionados) y, tras ello, a la perspectiva espiritual que va asociada a dicha epistemología. Así, hasta cierto punto la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral. Sé que habré de luchar por ganar terreno y que ciertamente no convenceré a todos.

Pero además de nuestros desacuerdos y de la tentación de suprimirla, esta articulación de la ontología moral resultará muy difícil debido a una tercera razón: la naturaleza provisional, incierta y de búsqueda de muchas de nuestras creencias morales. Muchos de nuestros coetáneos, al mismo tiempo que no se sienten atraídos por el intento naturalista de negar por completo la ontología y reconocen, por el contrario, que sus reacciones morales evidencian su compromiso con ciertas bases adecuadas, se muestran perplejos e inciertos cuando llega el momento de explicar cuáles son esas bases. En nuestro ejemplo anterior, muchas personas, cuando tienen que afront-

tar las dos, la ontología teísta y la laica, como fundamentos de sus reacciones de respeto, no están dispuestas a hacer una elección definitiva. Coincidien en que a través de sus creencias morales reconocen algún fundamento en la naturaleza humana o en la situación humana que hace de los seres humanos objetos dignos de respeto, pero confiesan no estar completamente convencidas como para aceptar ninguna definición particular, al menos ninguna de las que se les ofrece. Algo similar se les plantea a muchos de ellos respecto a la cuestión de qué es lo que hace que la vida humana merezca ser vivida o qué es lo que confiere significado a sus vidas particulares. La mayoría de nosotros aún estamos en el proceso de buscar a tientas algunas respuestas al respecto. Ésta es una situación esencialmente moderna, como procuraré argumentar más adelante.

No obstante, el asunto de la articulación puede adoptar otra forma. Aquí no se trata sólo de formular lo que ya la gente reconoce implícita, aunque no problemáticamente; ni tampoco se trata de demostrar de qué dependen las negativas ideológicas de la gente. Lo que me propongo hacer aquí sólo se puede abordar mostrando que, de hecho, la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no. Ésta es la índole de la tesis a la que apela Dostoevski y que analiza Leszek Kołakowski en un reciente trabajo:⁶ «Si Dios no existe, entonces todo está permitido». Pero ese nivel de argumentación, respecto a lo que en realidad vienen a ser nuestros compromisos, es aún más difícil que el anterior, en el que se intenta demostrar, frente a la supresión naturalista, lo que ya son. Probablemente más adelante no podré aventurar mucho en este terreno, razón por la que sería suficiente y muy importante formular algo sobre los compromisos provisionales, dudosos y borrosos de los que verdaderamente dependemos. El mapa de nuestro mundo moral, aunque esté lleno de grietas, borrones y desperfectos es, no obstante, muy interesante.

1.3

El mundo moral de los modernos es significativamente diferente del existente en civilizaciones anteriores. Esto queda claro, entre otras cosas, al observar el sentido en el que los seres humanos resultan merecedores de respeto. En alguna forma éste parece un senti-

miento humano universal, es decir, que en todas las sociedades parece estar presente ese sentimiento. Es posible que en culturas precedentes a la nuestra fuera posible acotar, de un modo excesivamente estrecho, el cerco alrededor de los seres dignos de respeto, pero esa clase existe siempre, y en las que consideramos civilizaciones más avanzadas abarca siempre al conjunto de la especie humana.

Lo que es peculiar en el Occidente moderno, al que podemos contar entre las civilizaciones más avanzadas, es que su formulación privilegiada para dicho principio de respeto se haya dado en forma de derechos. Esto es central en nuestros sistemas legales, y de esa manera se ha extendido a través del mundo entero. Pero, además de ésta, existe otra analogía que se ha convertido en punto clave de nuestro pensamiento moral.

La noción de derecho, también denominado «derecho subjetivo», tal como se ha desarrollado en la tradición legal de Occidente, es la noción de un privilegio legal que se percibe como si fuera una cuasiposesión del agente al que se le atribuye. En un principio esos derechos fueron poseídos distintamente: algunas personas tenían el derecho a participar en ciertas asambleas, o a dar consejo, o a cobrar peaje en un río particular, y así sucesivamente. La revolución que se llevó a cabo en el siglo XVII respecto a la teoría del derecho natural consistió en parte en la utilización del lenguaje del derecho para expresar las normas morales universales. Entonces comenzamos a denominar derechos «naturales» a cosas como la vida y la libertad, que supuestamente todos disfrutamos.

En cierta manera, hablar del derecho natural y universal a la vida no parece una gran innovación. Parece que el cambio se da en lo que atañe a la forma. Lo que se dijo antes era que existía una ley natural contraria a acabar con una vida inocente. Las dos formulaciones parecen prohibir las mismas cosas, pero la diferencia radica no en lo que se prohíbe, sino en el lugar en que se coloca al sujeto. La ley es eso que tengo que obedecer. Es posible que me confiera ciertos beneficios, puesto que también se ha de respetar la inmunidad de mi vida; pero, fundamentalmente, yo estoy *bajo* la ley. Por contraste, un derecho subjetivo es algo cuyo poseedor puede y debe realizar para que tenga efecto. Concederte la inmunidad, que antes te daba la ley natural, en la forma de un derecho natural es darte un papel para que lo desempeñes en el establecimiento y la certificación de esa inmunidad. Ahora se hace necesario el consentimiento del sujeto y los

niveles de libertad son correspondientemente mayores. Llevado al extremo, el sujeto podría incluso renunciar a ese derecho, anulando así la inmunidad. Por esa razón Locke, para poder rematar el caso de los tres derechos fundamentales, tuvo que introducir la noción de «inalienabilidad». Nada de eso era necesario en la formulación previa del derecho natural, puesto que aquel lenguaje excluía, dada su propia naturaleza, el poder del renunciante.

Hablar de derechos universales, naturales o humanos es vincular el respeto hacia la vida y la integridad humanas con la noción de autonomía. Es considerar a las personas cooperantes activos en el establecimiento e implementación del respeto que les es debido. Y ello expresa un rasgo esencial de la perspectiva moral occidental moderna. Ese cambio de forma, naturalmente, va paralelo a otro de contenido, el del concepto de lo que significa respetar a alguien. Ahora se hace crucial la autonomía y, por tanto, en la trinidad lockeana de los derechos naturales se incluye el derecho a la libertad. Y para nosotros el hecho de respetar la personalidad implica, esencialmente, respetar la autonomía moral de la persona. Con el desarrollo de la noción posromántica de la diferencia individual esto se ha extendido a la demanda de otorgar a las personas la libertad para desarrollar su personalidad a su gusto, por muy repugnante que ese gusto pueda parecer a nuestro sentido moral, tesis ésta que tan convincentemente desarrolla J. S. Mill.

Desde luego que no todo el mundo está de acuerdo con el principio de Mill y que la fuerza de su impacto en la legislación occidental es muy reciente. Pero todos en nuestra civilización sentimos la fuerza de ese llamamiento a conceder a las personas la libertad para desarrollarse a su manera. El desacuerdo se centra en la relación que tienen ciertos asuntos como la pornografía, o diferentes aspectos de una conducta sexual permisiva o de representaciones de violencia, con el desarrollo legítimo. ¿Peligra el segundo ante la prohibición de los primeros? Nadie pone en duda que, si lo hiciera, ello mismo constituiría una razón, aunque quizá no sea una razón final y decisiva, para relajar los controles sociales.

De modo que la autonomía se coloca en un lugar central en nuestra comprensión del respeto. Hasta llegar a este punto generalmente hay acuerdo. Al traspasarlo, hallamos imágenes más ricas tanto de la naturaleza humana como de nuestra situación que aportan las razones para dicha demanda. Entre ellas está, por ejemplo, la noción que

tenemos de nosotros mismos como seres desvinculados, emancipados de la cómoda, pero ilusoria, sensación de estar inmersos en la naturaleza y capaces de objetivar el mundo que nos rodea; o la imagen kantiana que tenemos de nosotros mismos como puros agentes racionales; o la imagen romántica de la que hablaba antes, por la que nos entendemos en forma de metáforas orgánicas y del concepto de expresión propia. Como es bien sabido, los partidarios de esas diferentes opiniones están en conflicto entre sí. Una vez más un generalizado consenso moral estalla en controversia al llegar al nivel de la explicación filosófica.

Yo no soy neutral en esta controversia, pero tampoco creo que en la fase en que se encuentra pueda contribuir a ella con algo positivo. En este momento me gustaría más intentar redondear la imagen que tenemos de la comprensión moderna del respeto, trayendo a colación otros dos rasgos relacionados con ella.

El primero es la importancia que damos al hecho de evitar el sufrimiento. Este rasgo también parece exclusivo de las civilizaciones más avanzadas. Con respecto a esta puntuación, ciertamente, hoy somos mucho más sensibles que nuestros antepasados de hace apenas unos siglos, como podemos constatar al considerar los bárbaros castigos que en ellos se infligían. Una vez más el código legal y sus prácticas proporcionan una ventana para observar más ampliamente los movimientos de la cultura. Sólo hay que recordar la horrorosa descripción de la tortura y ejecución del hombre que intentó un regicidio en la Francia de mediados del siglo XVIII, con la que Michel Foucault comienza su *Surveiller et punir*.⁷ Eso no quiere decir que en el Occidente del siglo XX no se den horrores comparables. Sin embargo, ahora se ven como aberraciones vergonzosas que hay que ocultar. Incluso las «asépticas» ejecuciones legales, allí donde la pena de muerte aún sigue en vigor, no se llevan a cabo en público, sino en las profundidades amuralladas de las cárceles. Hoy nos estremece saber que los padres solían llevar a sus hijos pequeños a presenciar tales acontecimientos cuando se ofrecían como espectáculo público. Hoy somos mucho más sensibles ante el sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para no-

sotros el respeto, por más desagradable que ello resulte para una eloquente minoría y muy notablemente para Nietzsche.

Parte de la razón para que se efectuase este cambio es negativa. Si esto lo comparáramos, por ejemplo, con los verdugos de Damiens* en el siglo XVIII, no nos parecería que tuviera sentido alguno intentar reparar ritualmente un crimen terrible con un castigo igualmente terrible. La noción de un orden moral cósmico que otorgaba sentido a esa clase de reparación se ha difuminado para nosotros. La presión por aliviar el sufrimiento ha crecido a la par que la decadencia de creencias de esa índole. Lo que tiene importancia moral es lo que permanece cuando dejamos de percibir a los seres humanos desempeñando un papel dentro del vasto orden cósmico o en la historia divina. Esto era parte del impulso negativo del utilitarismo de la Ilustración, que protestaba contra el sufrimiento innecesario y carente de sentido que se infligía a los humanos en nombre de esos inmensos órdenes o dramas.

Pero, naturalmente, ese énfasis en el bienestar humano más inmediato también procede de fuentes religiosas. Emana del Nuevo Testamento y es uno de los temas centrales de la espiritualidad cristiana. El utilitarismo moderno es una de sus variantes secularizadas y, como tal, conecta directamente con un rasgo de la espiritualidad cristiana que empieza a recibir una importancia nueva y sin precedentes en los albores de la Edad Moderna y que también se ha convertido en clave de la cultura moderna. Yo lo describiré como la afirmación de la vida corriente. Este último es un término con el que se designa de un modo aproximativo la vida de producción y la familia.

Según la ética aristotélica tradicional, esto tiene una importancia meramente infraestructural. La «vida» era importante como necesario trasfondo y soporte de «la vida buena» de la contemplación y de la acción como ciudadano. La Reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena. La cuestión clave era cómo vivirla, si piadosamente y con temor de Dios, o no. Pero la vida del temeroso de Dios se limitaba al matrimonio y a la vocación; las anteriores formas de vida «superiores» fueron, diríamos, destronadas, y esto, con frecuencia, sirvió parale-

* Nombre del rebelde francés (1715-1757) que asestó una puñalada a Luis XV de Francia, hiriéndole levemente. Fue ejecutado y descuartizado.

lamente para atacar, oculta o manifiestamente, a las élites que habían hecho de esas formas de vida su ámbito exclusivo.

Pienso que la afirmación de la vida corriente, aunque puesta en entredicho y frecuentemente presentada en forma secularizada, se ha convertido en una de las ideas más potentes de la civilización moderna. Esa idea subyace en nuestra política «burguesa» contemporánea, tan preocupada por cuestiones relativas al bienestar y, al mismo tiempo, impulsa la ideología revolucionaria más influyente de nuestro siglo, el marxismo, con su apoteosis del hombre como productor. Dicho sentido de importancia de la cotidianidad de la vida humana, a la par que su corolario sobre la importancia del sufrimiento, colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas. Junto al lugar central otorgado a la autonomía, esa noción define una versión de esta demanda que es propia de nuestra civilización, el Occidente moderno.

1.4

Hasta ahora he explorado sólo una veta de nuestras intuiciones morales, si bien es cierto que es una veta extremadamente importante, puesto que en ella se agrupan las creencias morales alrededor del sentido de que es preciso respetar la vida humana y de que las prohibiciones y obligaciones que ello nos impone se cuentan entre las más serias y de más peso en nuestras vidas. He sostenido que existe un peculiar sentido moderno acerca de lo que implica el respeto, que coloca en un lugar preeminente a la libertad y al autocontrol, otorga una alta prioridad al hecho de evitar el sufrimiento y toma la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar. No obstante, dicho agrupamiento de las intuiciones morales es sólo paralelo a uno de los ejes de nuestra vida moral. Sin embargo, existen otros para los que también son relevantes las nociones morales que he estado planteando.

La «moral», naturalmente, puede definirse, y suele definirse, puramente en forma de respeto hacia los demás. Se piensa que la categoría de lo moral sólo abarca las obligaciones que tenemos para con los demás. Pero si adoptamos esa definición también tendremos que admitir la existencia de otras cuestiones que sobrepasan lo moral y que, no obstante, son sumamente importantes para nosotros y que

ponen en juego una fuerte valoración. Existen cuestiones acerca de cómo voy a vivir mi vida que rozan el problema de qué clase de vida merece ser vivida, o qué clase de vida satisfará mejor la promesa implícita en mis particulares talentos, o las demandas que alguien pudiera hacer con respecto a mis cualidades, o qué es lo que constituye una vida rica y significativa a diferencia de una vida dedicada a cuestiones secundarias o a trivialidades. Todas ellas constituyen problemas de fuerte valoración, porque la gente que plantea esas formulaciones no duda de la posibilidad de que, por satisfacer los deseos y anhelos más inmediatos, pueda tomarse un camino equivocado que conduzca al fracaso del intento de vivir una vida plena. Para comprender nuestro mundo moral no hemos de observar solamente cuáles son las ideas e imágenes que subyacen en nuestro sentido del respeto hacia los demás, sino también esas otras que apuntalan la noción que tenemos de lo que es una vida plena. Y como veremos, éstas no configuran dos órdenes separados de ideas. De hecho, existe entre ellas un sustancial solapamiento o, mejor dicho, una relación compleja, en la que algunas de las nociones básicas reaparecen de una manera diferente. Esto sucede particularmente en lo que antes he denominado la afirmación de la vida corriente.

En términos generales se podría intentar la elección de tres ejes de lo que podríamos llamar, en un amplio sentido, el pensamiento moral. Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad. Con esto último me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean. El término «respeto» conlleva aquí un significado un tanto diferente del que le he dado antes. Aquí no hablo del respeto a los derechos, en el sentido de la no infracción, que podríamos denominar respeto «activo», sino más bien del pensar bien de alguien, incluso admirar a alguien, que es lo que implicamos cuando en el lenguaje corriente decimos que ese alguien tiene nuestro respeto. (Vamos a llamar respeto «actitudinal» a esta clase de respeto.)

Nuestra «dignidad», en el sentido particular con que utilizo aquí el término, se refiere al sentido que de nosotros mismos tenemos como personas merecedoras de respeto (actitudinal). El problema de en qué consiste la dignidad propia no es más eludible que los problemas de por qué hemos de respetar los derechos ajenos o qué es lo

que hace que una vida sea plena. Sin embargo, buena parte de la filosofía naturalista podría engañosamente llevarnos a pensar que esta cuestión pertenece a un ámbito diferente de simples reacciones «viscerales», similares a las reacciones de los mandriles cuando intentan establecer su jerarquía. En este caso, su inevitabilidad debería ser más obvia, puesto que nuestra dignidad está muy estrechamente entrelazada con nuestro comportamiento. Nuestra manera de andar, movernos, gesticular y hablar está configurada desde un primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás, de que nos encontramos en el espacio público y de que ese espacio es potencialmente el espacio del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza. Nuestra manera de movernos expresa cómo nos percibimos, si disfrutamos o carecemos del respeto, si hacemos méritos para disfrutar de él o fracasamos en el intento. Algunos cruzan velozmente el espacio público como si quisieran evitarlo; otros lo atraviesan confiando en esquivar el problema de cómo aparecen en él transitándolo con muy serios propósitos; otros deambulan a través de él con gran seguridad, saboreando cada minuto de la travesía; y aún existen otros que se pavonean muy confiados en el éxito de su presencia: sólo hay que recordar por un momento la manera en que un policía baja de su coche después de habernos parado por exceso de velocidad y cómo camina hacia nosotros, acercándose lentamente, pavoneándose, hasta que finalmente nos aborda exigiendo que le mostremos nuestro carnet de conducir.⁸

¿En qué creemos que consiste nuestra dignidad? Podría consistir en nuestro poder o en nuestro sentido del dominio del espacio público; o en nuestra invulnerabilidad ante el poder; o en nuestra autosuficiencia, o en que nuestra vida tenga su propio centro; o en saber que gustamos a los demás, o que ellos nos admirán o que somos el centro de atención. Pero, muy frecuentemente, el sentido de la dignidad se funda en algunas de las mismas opiniones morales que he mencionado antes. Por ejemplo, el sentido que yo pueda tener de mí mismo como propietario de una vivienda, padre de familia, poseedor de un empleo y sostén de quienes de mí dependen, todo ello puede ser la base de mi sentimiento de dignidad, de igual manera que su ausencia podría ser catastrófica y hacerla añicos al minar el sentimiento que tengo de mi propio valor. Aquí, el sentido de la dignidad va entrelazado con la noción moderna de la importancia de la vida corriente, que reaparece otra vez en su eje.

Probablemente en todas las culturas exista algo análogo a estos tres ejes. Pero también existen grandes diferencias en lo referente a cómo se conciben, se relacionan entre sí y en la relativa importancia que conllevan. Para la ética del guerrero y el honor, que parece haber prevalecido entre las clases dominantes de la antigua Grecia, cuyas acciones celebra Homero, este tercer eje, al parecer, fue predominante e incluso parece haber incorporado por completo el segundo eje. El *agathos* es el hombre de dignidad y poder.⁹ Y mucho de esto pervive en el período clásico, para el cual Platón trazó una ética del poder y la vanagloria como finalidades primordiales en figuras como Calicles y Trasímaco. Para nosotros eso es casi inconcebible. Parece obvio que el primer eje sea el más importante en el rango de supremacía, seguido por el segundo. Probablemente para los habitantes de la antigua Grecia hubiera sido incomprensible concebir el primer eje como una ética de principios generales, y mucho menos como una ética basada en la razón, frente a una ética fundada en prohibiciones religiosas que no tolera ninguna posible discusión.

Una de las más importantes maneras en que nuestra era se diferencia de las que la preceden atañe al segundo eje. Un haz de cuestiones le han dado la vuelta al significado de la vida y han adquirido un sentido para nosotros que habría sido imposible entender en épocas anteriores. Puede que los modernos pongan en duda ansiosamente si la vida tiene sentido y que se pregunten cuál es ese sentido. Y pese a que los filósofos tiendan a atacar esas formulaciones como vagas y confusas, no obstante, el hecho es que todos poseemos un sentido inmediato de cuál es la preocupación que se articula en esas palabras.

Quizá podríamos abordar estas cuestiones de la siguiente manera: las cuestiones agrupadas en torno al segundo eje se pueden plantear para la gente de cualquier cultura. Alguien en una sociedad guerrera podría preguntarse si su lista de acciones valientes satisface la promesa de su linaje o las exigencias de su puesto. La gente de una cultura religiosa frecuentemente se pregunta si es suficiente lo que requiere la piedad convencional o si, por el contrario, no estarán llamados a una vocación más pura, más dedicada. Figuras de esta índole, por ejemplo, han fundado la mayoría de las grandes órdenes religiosas que existen en la cristiandad. Pero en cada uno de esos casos permanece algún marco referencial no cuestionado que les ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así

decirlo, su plenitud o vacuidad: el espacio de la fama en la memoria y en los cantos de la tribu, o la llamada de Dios, iluminada por la revelación, o, por poner otro ejemplo, el orden jerárquico del ser en el universo.

Se ha convertido ya en tópico del mundo moderno que éste ha hecho que dichos marcos referenciales sean problemáticos. En el plano de las doctrinas filosóficas o teológicas explícitas eso resulta espectacularmente evidente. Algunos marcos de referencia tradicionales han sido desacreditados o degradados al estatus de simple predilección personal, como el espacio de la fama. Otros han dejado de ser verosímiles en su forma original, como es la noción platónica del orden del ser. Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno.

Es este término, «horizonte», el que se suele utilizar para destacar este punto. Lo que Weber denominó «desencanto», la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, supuestamente ha destruido los horizontes en los que antes la gente vivía sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó el término en su célebre pasaje «Dios ha muerto»: «¿Cómo bebernos el mar? ¿Quién nos dará la esponja con la cual borrar el horizonte?». ¹⁰ Quizás esta manera de decirlo resulte atractiva para los intelectuales, que dan tanta importancia a las doctrinas explícitas que suscribe la gente y quienes, en cualquier caso, suelen ser agnósticos. Pero la pérdida de horizonte que describe la necesidad de Nietzsche, indudablemente, corresponde a algo ampliamente sentido en nuestra cultura.

Esto es lo que antes he intentado describir con la frase de que los marcos referenciales actualmente son problemáticos. Ese término vago apunta a una relativamente abierta disyuntiva de actitudes. Lo que éstas tienen en común es que ningún marco referencial les es afín a todas, que no se puede dar por supuesto que ninguno sea el marco referencial a secas ni se puede disolver en el estatus fenomenológico de un hecho no cuestionado. Este entendimiento básico refracta diferentemente en las actitudes que adopta la gente. Para algunos esto significaría asumir un punto de vista definitivo y tradicionalmente definido, con la incómoda sensación de situarse en contra de la mayoría de sus conciudadanos. Otros podrían asumir ese punto de vista, pero con el sentido pluralista de que dicho punto de vista es uno

entre muchos, suficiente para nosotros, pero no vinculante para nadie más. Y algunos otros se identificarían con el punto de vista, pero en la manera condicional y semiprovisional que ya describí en la sección 1.2. Es el que les parece más acertado para formular aquello que creen, o para describir lo que para ellos puede ser la fuente espiritual a la que vincular sus vidas; no obstante, son conscientes de sus propias incertidumbres, de cuán lejos están de ser capaces de reconocer una formulación definitiva con auténtica confianza. Siempre hay algo provisional en su adhesión y pueden verse como si en un cierto sentido estuvieran buscando algo. Están en «búsqueda», como acertadamente ha dicho Alasdair MacIntyre.¹¹

Esos buscadores, naturalmente, nos llevan más allá de la gama de los marcos referenciales que tradicionalmente hemos tenido a nuestra disposición. No sólo porque abrazan esas tradiciones de un modo provisional, sino también porque suelen desarrollar sus propias versiones, o combinaciones idiosincrásicas o préstamos de las semiinvenciones que cobijan. Y todo esto proporciona el contexto en el que ocupa un lugar importante la cuestión del significado.

En la medida en que uno perciba como objeto de la búsqueda el hallazgo de un marco referencial creíble, en esa medida se hace inteligible que pueda fracasar dicha investigación. El fracaso se podría deber a la ineptitud personal, pero también al hecho de que, en última instancia, no exista un marco referencial creíble. ¿Por qué hablar de esto en términos de pérdida de significado? En parte porque un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido.

Pero la invocación de significado también viene dada por la conciencia de lo mucho que supone dicha articulación. Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas. Ésa es la razón por la que se da algo particularmente apropiado a nuestra condición en la polisemia de la palabra «significado»: las vidas tienen o carecen de significado cuando tienen o dejan de tener sentido; pero significado también se aplica al lenguaje o

a otras formas de expresión. Cada vez más, los modernos alcanzamos el significado en el primer sentido, cuando lo alcanzamos, a través de crearlo en el segundo.

Por consiguiente, en nuestro orden del día se incluye el problema del significado de la vida, por mucho que concordemos con esta locución, así sea en la forma de una amenaza de pérdida de significado, o porque el objeto de nuestra búsqueda sea el intento de encontrar sentido a nuestra vida. Y aquellos cuya agenda espiritual se define principalmente de esa manera, se hallan en una actitud existencial fundamentalmente diferente de la que dominó la mayor parte de las culturas precedentes y que aún hoy define las vidas de otras gentes. Esa alternativa es una situación existencial en la que un marco referencial incontrovertible hace imperiosas demandas que tememos no ser capaces de satisfacer. Afrontamos la perspectiva de una condena o un exilio irremisibles, de quedar marcados para siempre por el oprobio, de ser lanzados a la condenación irrevocable o relegados a un orden inferior a través de innumerables vidas futuras. La presión es potencialmente inmensa e ineludible y es posible que nos desmoronemos bajo su peso. La modalidad del peligro que aquí se presenta es totalmente diferente de la que amenaza al buscador moderno, que se asemeja más bien a su polo opuesto: el mundo pierde por completo su contorno espiritual, nada merece ser hecho, se produce el miedo a un terrible vacío, a una especie de vértigo o, incluso, a la fractura de nuestro mundo y nuestro espacio corporal.

Para observar este contraste pensemos en Lutero, en su intensa angustia y zozobra antes de alcanzar el momento liberador de la intuición de la salvación a través de la fe; su percepción de inevitable condenación, maldiciéndose irremediablemente a sí mismo mediante los instrumentos de salvación, los sacramentos. Como quiera que se intente describir, ésa no fue una crisis de significado. Este término no habría tenido ningún sentido para Lutero, en la acepción moderna que estoy describiendo aquí. El «significado» de la vida era tan absolutamente indiscutible para el monje agustino como lo era para toda su época.¹²

La situación existencial en la que uno puede temer la condenación es muy diferente de aquella en la que uno teme, por encima de todo, el sinsentido. La preeminencia de esta última es quizá lo que define nuestra era.¹³ Pero incluso así, la primera sigue vigente para muchos y el contraste podría ayudar a comprender las diferentes

posturas morales que se encuentran en nuestra sociedad: el contraste entre la mayoría moral de los evangélicos nacidos de nuevo en las sociedades de los actuales Estados del oeste y del sur de los Estados Unidos, por un lado, y sus compatriotas urbanos de clase media en la costa este, por otro.

En una manera en que aún no llegamos a comprenderlo debidamente, se podría comparar el cambio entre esas dos situaciones existenciales con un reciente giro en los patrones dominantes de la psicopatología. Los psicoanalistas han comentado frecuentemente que la época en que la gran masa de su clientela se componía de pacientes afectados de histerias, fobias y fijaciones —época que comenzó ya en el período clásico de Freud—, recientemente ha dado paso a un movimiento en el que las dolencias principales se centran alrededor de la «pérdida del ego» o en un sentimiento de vaciedad, insulsez y futilidad, de falta de propósito en la vida y de pérdida de autoestima.¹⁴ No está nada claro cuál es la relación entre esos dos estilos de patología y las situaciones no patológicas paralelas a ellas. Para comprender esto, si nos limitamos a un intento serio, tendríamos que ahondar en la comprensión de las estructuras del yo, algo que procuraré hacer en las páginas que siguen. No obstante, *a priori* parece abrumadoramente plausible que exista alguna relación y que el comparativamente reciente giro en el estilo de las patologías refleje la generalización y popularización en nuestra cultura de la «pérdida de horizonte», que algunos espíritus aventajados ya vaticinaron hace ahora un siglo o más.

1.5

De hecho, el mismo talante naturalista que he mencionado antes, al que le gustaría desprenderse por completo de toda pretensión ontológica para centrarse única y exclusivamente en las reacciones morales, desconfía de esta argumentación sobre significado y marcos referenciales. A quienes se inclinan en esa dirección les gustaría afirmar que el problema del significado es un pseudoproblema y califican los distintos marcos referenciales en los que éste se encuentra como respuesta a invenciones gratuitas. Algunos consideran tentadora la cuestión debido a razones epistemológicas: les parece que el desmontar la ontología que excluye esos marcos referenciales está

más de acuerdo con un punto de vista científico. No obstante, también hay razones arraigadas en una cierta perspectiva moral común de nuestro tiempo que empuja a la gente en esa dirección. Confío en explicar esto con más claridad en las siguientes páginas.

Pero al igual que sucede con las ya mencionadas pretensiones ontológicas subyacentes en nuestro respeto a la vida, tampoco aquí se puede hacer una reducción radical. Ver el porqué de esto es entender algo muy importante sobre el lugar que esos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas.

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. Utilizo «mejor» en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente.

Con el término «incomparable» he procurado expresar lo que todas esas distinciones tienen en común. En cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada para los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean *más* deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su estatus especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración.

Y aquí es donde la incomparabilidad conecta con lo que vengo denominando una «fuerte valoración»: el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones. Obviamente, éstas son dos facetas vinculadas del mismo sentido de valor superior. Los bienes que merecen nuestra reverencia también funcionan en algún sentido como parámetros.

Observar algunos ejemplos comunes de dichos marcos referenciales nos ayudará a centrar el análisis. Uno de los primeros en nuestra civilización, que aún sigue vigente para algunas personas, es el

asociado a la ética del honor. La vida del ciudadano, del guerrero o del ciudadano-soldado se tiene en más alta estima que la existencia simplemente privada, dedicada al arte de la paz y al bienestar económico. La vida mejor va marcada por una aureola de fama y gloria que presta, o al menos señala, a quienes triunfan en ella con brillantez. Estar en la vida pública o ser un guerrero es ser, por lo menos, candidato a la fama. Estar dispuesto a poner en peligro la tranquilidad, la riqueza, incluso la propia vida, en aras de la gloria es la marca de un verdadero hombre; y a quienes no se atreven a ello se les juzga despectivamente como «afeminados» (este punto de vista parece inherentemente sexista).

Contra esto tenemos la célebre e influyente contraposición que formulara Platón. Aquí la virtud ya no ha de encontrarse en la vida pública o en sobresalir en el *agōn* guerrero. La vida mejor es la que está regida por la razón y la razón se define en términos de una visión del orden, en el cosmos y en el alma. La vida mejor es aquella en que la razón —la pureza, el orden, el límite y lo constante— gobierna los deseos y su tendencia al exceso, a la insaciabilidad, a la veleidad y al conflicto.

En esta inversión de valores ya se altera algo más que el contenido de la vida buena, aun cuando ya éste sea un cambio de gran alcance. La ética de Platón precisa de lo que hoy llamaríamos una teoría, una formulación razonada sobre lo que es la vida humana y por qué un orden es superior a otros. Eso emana ineludiblemente del nuevo estatus moral de la razón. Pero no es preciso articular teóricamente el marco referencial en que actuamos y juzgamos. Ello no suele ser necesario para quienes viven sus vidas guiados por la ética guerrera. Éstos comparten ciertas discriminaciones: lo que es honorable o deshonroso, lo que es admirable, lo que se hace y lo que no se hace. Se suele decir que un caballero sabe cómo comportarse aunque nunca le hayan enseñado las reglas. (Y el «caballero» aquí es el heredero de la nobleza del antiguo guerrero.)

Ésta es la razón que me ha llevado antes a hablar de un marco referencial dentro del que actuamos como si funcionásemos con un «sentido» de una distinción cualitativa. Puede ser sólo eso o podría explicarse de una manera muy explícita en una ontología o una antropología formuladas filosóficamente. En el caso de algunos marcos referenciales la formulación podría ser opcional; pero en otros casos lo exige la propia naturaleza del marco, como en el caso de Pla-

tón; o parece impedirlo, como en la ética del guerrero-ciudadano que él atacaba y que parece ser refractaria a la formulación teórica. Quienes conceden gran importancia a esta última tienden a minimizar o a denigrar el papel y la potencia de la teoría en la vida humana.

No obstante, quiero mencionar aquí esta distinción, en parte para evitar un error en el que es muy fácil caer. Del hecho de que alguna gente opere sin un marco referencial definido filosóficamente podría deducirse que esa gente opera sin un marco referencial y eso podría ser absolutamente falso (de hecho, yo afirmaría que siempre es falso). Porque, al igual que sucede con nuestros inarticulados guerreros, es posible que sus vidas estén totalmente estructuradas por distinciones cualitativas sumamente importantes, de acuerdo con las cuales literalmente viven y mueren. Y esto queda suficientemente evidenciado en las llamadas a juicio que hacen sobre sus propias acciones y las de los demás. Pero también podría quedar enteramente en manos de los observadores, los historiadores, los filósofos y los antropólogos tratar de formular explícitamente cuáles son los bienes, cualidades y fines que se discriminan aquí. Este nivel de inarticulación, en el cual solemos funcionar, es el que intento describir cuando hablo del «sentido» de una distinción cualitativa.

La distinción de Platón encabeza una gran familia de puntos de vista desde los que se percibe la vida buena como el control del yo, que consiste en el dominio de la razón sobre el deseo. Una de sus variantes más célebres en el mundo antiguo fue el estoicismo. Y con la evolución de la cosmovisión científica moderna se desarrolló una variante específicamente moderna, que es la del ideal del yo desvinculado, capaz de objetivar no sólo el mundo que lo rodea, sino también sus emociones e inclinaciones, sus miedos y sus pulsiones, logrando así una especie de distanciamiento y autocontrol que le permite actuar «racionalmente». Entrecomillo este término, puesto que obviamente su significado se ha alterado en relación al sentido platónico. La razón ya no se define en términos de una visión del orden en el cosmos, sino más bien proceduralmente en términos de la eficacia instrumental, o de la maximización del valor buscado o de la coherencia con uno mismo.

El marco referencial del autodominio mediante la razón ha dado lugar también a variantes teísticas en el pensamiento judío y en el cristiano. De hecho, una de ellas fue la primera en engendrar el ideal del yo desvinculado. Pero su matrimonio con el platonismo, o con la fi-

losofía griega en general, siempre resultó difícil. Y otro tema, éste específicamente cristiano, ha sido también muy influyente en nuestra civilización: la comprensión de la vida mejor a partir de la transformación de la voluntad. En la concepción teológica original dicha transformación es obra de la gracia, pero también ha sufrido un cierto número de transposiciones secularizadoras. Y las variantes de ambas formas, la teológica y la secular, son las que actualmente estructuran la vida de la gente. Quizás en la actualidad la forma más importante de esa ética sea la del ideal del altruismo. Con el declive de la definición específicamente teológica de la naturaleza de una voluntad transformada empieza a destacar la formulación de la distinción clave que existe entre lo mejor y lo peor, en forma de altruismo y egoísmo. Y ahora ocupa un lugar predominante en el pensamiento y en la sensibilidad modernos en cuanto a la distinción de lo que es incomparablemente mejor en la vida. La auténtica dedicación a los demás o al bien universal merece nuestra admiración e incluso, en casos señalados, nuestra reverencia. La cualidad crucial que reclama aquí nuestro respeto es una cierta dirección de la voluntad. Esto difiere considerablemente del espíritu del autodominio platónico en el que de lo que se trata es de la hegemonía de la razón, por mucho que en la práctica dicho espíritu coincidiera con el del altruismo (y la coincidencia estaba lejos de ser completa). Y, a pesar de sus obvias raíces en la espiritualidad cristiana y de la perfecta compatibilidad con ella, la ética laica del altruismo renuncia a algo esencial para la perspectiva cristiana, una vez que en ella ha dejado de representar un papel el amor de Dios.

Paralela a la ética de la fama, del dominio y el control racionales, y de la transformación de la voluntad, en los últimos siglos ha venido tomando cuerpo una distinción basada en la visión y el poder expresivo. Existe un conjunto de ideas e intuiciones, aún no comprendidas del todo, que nos lleva a admirar al artista y al creador más que ninguna otra civilización; que nos convence de que una vida dedicada a la expresión o a la representación artísticas es eminentemente valiosa. Este complejo de ideas tiene raíces platónicas. Estamos recuperando una faceta semirreprimida del pensamiento de Platón, que aflora, por ejemplo, en el *Fedro*, en donde, al parecer, el filósofo piensa que el poeta, inspirado por la *mania*, es capaz de percibir lo que una persona sobria no podría percibir. La generalizada creencia que se tiene hoy de que el artista percibe más allá que el resto de

la gente, atestiguada por nuestra disposición a tomar en serio las opiniones políticas expresadas por pintores o cantantes —incluso aunque carezcan de experiencia en la cosa pública tanto como cualquier otro—, parece brotar de las mismas raíces. No obstante, hay algo quintaesencialmente moderno en este punto de vista. Depende de la percepción moderna a la que me refería en la sección anterior: el significado para nosotros depende en buena parte de nuestro poder de expresión; el descubrimiento de un marco referencial está entrelazado con la invención.

Sin embargo, este rápido esbozo de algunas de las distinciones más importantes que actualmente estructuran las vidas de las personas, quedaría aún más radicalmente incompleto si no trajera a colación el hecho con el que di comienzo a esta sección: que existe un talante generalizado, al que he denominado «naturalista», que puede caer en la tentación de negar por completo los marcos referenciales. Y esto es evidente no sólo en los enamorados de las explicaciones reduccionistas, sino también, de otra forma, en el utilitarismo clásico. El objetivo de dicha filosofía era precisamente rechazar cualquier distinción cualitativa y explicar todos los objetivos humanos como si tuviesen la misma base y, por ende, fuesen susceptibles de cuantificación y cálculo comunes de acuerdo con alguna «moneda» común. Mi tesis aquí es que esa idea es profundamente errónea. Pero, como he dicho antes, es una idea motivada por razones morales y esas razones forman una parte esencial de la imagen de los marcos referenciales de acuerdo con los cuales actualmente vive la gente.

Esto tiene que ver con lo que en la sección 1.3 he denominado la «afirmación de la vida corriente». La noción de que la vida de producción y reproducción, del trabajo y de la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes en nuestra civilización. En este sentido, tanto para la ética guerrera como para la platónica, la vida corriente es parte de la esfera inferior, parte de lo que contrasta con lo incomparablemente mejor. Por tanto, la afirmación de la vida corriente implica una posición polémica respecto a esas opiniones tradicionales y al elitismo que llevan consigo. Así sucedió con las teologías de la Reforma, fuente primordial del giro hacia esta afirmación en la era moderna.

Esta postura polémica, mantenida y transformada con un cariz laico, potencia visiones reduccionistas, como el utilitarismo, que in-

tentan poner en entredicho todas las distinciones cualitativas. Se les acusa, al igual que antes se acusara a la ética del honor o a la ética monástica supererogatoria, de menoscabar errónea y perversamente la vida corriente o de fracasar en percibir que nuestro destino está aquí, en la producción y la reproducción, no en alguna pretendida esfera superior; de cegarse a la dignidad y al valor del deseo humano cotidiano y su satisfacción.

En esto, tanto el naturalismo como el utilitarismo tocan una fibra importante de la sensibilidad moderna, lo que explica algo de su poder de persuasión. Sin embargo, la tesis que sostengo aquí es que están profundamente equivocados, puesto que la afirmación de la vida corriente, aunque necesariamente critique ciertas distinciones, en sí misma sólo comporta una; de otra manera no tendría ningún sentido. La noción de que en esta vida existe una cierta dignidad y valor precisa un contraste; ya no, ciertamente, entre esta vida y alguna actividad «superior» como la contemplación, la guerra, la ciudadanía activa o el ascetismo heroico, sino situado entre las diferentes maneras de vivir la vida de producción y reproducción. La noción no significa nunca que *cualquier cosa* que hagamos sea aceptable. Eso sería ininteligible como base de una noción de dignidad. El punto clave más bien apunta a que lo mejor no es algo externo, sino una *manera de vivir* la vida corriente. Para los reformadores dicha manera se definía teológicamente; para los utilitaristas clásicos, en términos de la racionalidad (instrumental). Para los marxistas, el elemento expresivista de la autocreación libre se añade a la racionalidad de la Ilustración. Pero, en cualquier caso, perdura alguna distinción entre la vida mejor, admirable, y la vida inferior de indolencia, irracionalidad, esclavitud o alienación.

No obstante, y una vez que se deja al margen la ilusión utilitarista, aún persiste un hecho extremadamente importante para la conciencia moral moderna: la tensión entre la afirmación de la vida corriente, a la que los modernos nos sentimos fuertemente atraídos, y algunas de nuestras distinciones morales más importantes. Es cierto que es demasiado simple hablar de tensión. Estamos en conflicto, incluso confundidos acerca de lo que verdaderamente significa afirmar la vida corriente. Lo que para algunos es la afirmación suprema, para otros encubre una negación. Basta con pensar en el ataque utilitarista al cristianismo ortodoxo; luego en el ataque de Dostoievski a la ingeniería utópica utilitarista. Para quienes no están firmemente

aliados con alguna corriente de la batalla ideológica, se convierte en fuente de profunda incertidumbre. Somos tan ambivalentes ante el heroísmo como ante el valor de los objetivos cotidianos que se sacrifican en su nombre. Luchamos por aferrarnos a una visión de lo incomparablemente mejor, al mismo tiempo que seguimos fieles a la crucial noción moderna del valor de la vida corriente. Simpatizamos con ambos: con el héroe y con el antihéroe; y soñamos con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto. Ésta es la confusión en la que se enraíza el naturalismo.

Capítulo 2

EL YO EN EL ESPACIO MORAL

2.1

Al comenzar la sección 1.5, dije que la reducción naturalista, que quisiera excluir los marcos referenciales de cualquier explicación, es insostenible, y que entender el porqué de esto es comprender algo importante sobre el lugar que ocupan los marcos referenciales en nuestra vida. Puesto que ya hemos observado un poco mejor en qué consisten esos marcos referenciales, ahora me gustaría abundar sobre ese punto.

En las secciones 1.4 y 1.5 he hablado de estas distinciones cualitativas en relación con el asunto del significado de la vida. Pero es evidente que esa clase de distinciones desempeña un papel en las tres dimensiones de la evaluación moral que he identificado anteriormente. La percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor forma parte del trasfondo de nuestra creencia en que éstos son objetos idóneos para nuestro respeto, que su vida e integridad son sagradas o disfrutan de inmunidad y no han de atacarse. A consecuencia de esto, podemos observar que nuestro concepto acerca de en qué consiste dicha inmunidad evoluciona con el desarrollo de nuevos marcos referenciales. Así, el hecho de que ahora demos tanta importancia al poder expresivo significa que las nociones contemporáneas de lo que implica el respeto a la integridad de las personas conllevan el de proteger su libertad de expresión para expresar y desarrollar sus propias opiniones, definir sus propios conceptos respecto a la vida y trazar sus propios planes de vida.

Al mismo tiempo, la tercera dimensión implica también distinciones de este tipo. La dignidad del guerrero, del ciudadano, del cabeza de familia, etcétera, se basa en el trasfondo de la comprensión que cierto valor especial adscribe a esas formas de vida o al rango y posición que esa gente ha logrado dentro de ellas.

Ciertamente uno de los ejemplos citados antes, la ética del honor, ha sido simplemente el trasfondo para una muy generalizada comprensión de la dignidad, atribuida al ciudadano libre o al ciudadano guerrero y en una esfera más alta, a quien desempeña un papel importante en la vida pública. Esto permanece como una importante dimensión de nuestra vida en la sociedad moderna y la competencia feroz por esta clase de dignidad es parte de lo que anima la política democrática.

Esas distinciones, a las que denomino marcos referenciales, están, por consiguiente, entrelazadas de diferentes maneras en las tres dimensiones de nuestra vida moral. Y eso, naturalmente, significa que poseen una importancia diferenciada. Ahora quiero explorar un poco más detenidamente cómo éstas se entrelazan en nuestra existencia moral.

La primera de las maneras es la que ya he argumentado. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando «marcos referenciales».

En un cierto sentido, podría pensarse que esto ofrece una respuesta suficiente al intento naturalista de hacer caso omiso de los marcos referenciales. A quien proponga dicha tesis reduccionista podríamos responder con el argumento *ad hominem* de que también ellos hacen juicios sobre lo que es digno de tenerse en consideración, lo que posee un sentido de dignidad, etcétera, y que no pueden simplemente rechazar las precondiciones de las creencias y actitudes que dan sentido.

Pero el argumento *ad hominem* no parece demasiado profundo. Podríamos pensar que, puesto que casi todos los protagonistas del reduccionismo natural se podrían pillar los dedos haciendo la clase de distinciones que presuponen lo que ellos rechazan, ello no quita preguntar si, en principio, sería posible actuar sin ningún marco referencial o si, en pocas palabras, en última instancia, su adopción se

percibe como una postura opcional para los seres humanos, por difícil que de hecho haya sido evitarlos a lo largo de la mayor parte de la historia humana previa.

Lo que tiende a dar credibilidad a la opinión de que son opcionales es precisamente el avance del «desencanto» en la cultura moderna, que he formulado en la sección 1.4 y que ha socavado tantos marcos referenciales tradicionales y, ciertamente, ha dado pie a la situación que ha borrado nuestros antiguos horizontes y contribuido a que todos los marcos referenciales parezcan problemáticos: la situación en que se nos plantea el problema del significado. En épocas anteriores se podía hilvanar el razonamiento de esta manera, ya que en la definición primordial de nuestra actitud existencial lo que más temíamos era la condenación, un indiscutible marco referencial exigía de nosotros imperiosas demandas, y, por tanto, era comprensible que la gente percibiera que sus marcos referenciales disfrutaban de la misma solidez ontológica que la propia estructura del universo. Pero el mismo hecho de que lo que una vez fue tan sólido se haya difuminado en el aire, nos demuestra que no se trata de algo arraigado en la naturaleza del ser, sino más bien de algo sujeto a interpretaciones humanas variables. Entonces, ¿por qué es imposible concebir una persona, e incluso una cultura, que entienda que esta situación existencial pueda deshacerse por completo de los marcos referenciales, es decir, de las discriminaciones cualitativas de lo incomparablemente mejor? El hecho de que siempre sea posible encontrar a algunos de nuestros coetáneos aferrándose aún a alguno de ellos en sus vidas y juicios reales, no quiere decir que los marcos referenciales se afiancen en otra cosa que vaya más allá de la finalmente prescindible interpretación.

De esta manera se hilvana el actual argumento persuasivo en favor de la tesis reduccionista, Y ésa es precisamente la tesis a la que me opongo. Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamen-

te cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.

Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de: «¿Quién soy yo?». Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.

La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales, digamos, como ser católico o anarquista. O pueden definirla en parte por la nación o la tradición a la que pertenecen, como ser armenio o quebequés. Lo que dicen con esto no es solamente que están firmemente ligados a esa visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es que ello les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso. Formulado contrafácticamente, lo que dicen es que si perdieran ese compromiso o esa identificación quedarían a la deriva; ya no sabrían, en lo referente a un importante conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas.

Y, desde luego, esta situación se le presenta a alguna gente. Es lo que llamamos una «crisis de identidad», una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales. El significado de esas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado. Una dolorosa y aterradora experiencia.

Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orien-

tado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario. Aquí me inclino a utilizar una metáfora espacial, aunque creo que ello no es más que una simple predilección personal. Existen indicios de que el vínculo con la orientación espacial está profundamente arraigado en la psique humana. En algunos de los casos extremos de lo que se ha descrito como «trastornos de una personalidad narcisista», que se expresan en forma de una desconcertante incertidumbre acerca de sí mismo y de lo que es valioso para uno mismo, en los momentos de crisis agudas los pacientes también muestran señales de desorientación espacial. Parece que desorientación e incertidumbre sobre el lugar que uno ocupa como persona se desborda en la pérdida de control del lugar que uno ocupa en el espacio físico.¹

¿Por qué este vínculo entre la identidad y la orientación? O, quizás, podríamos reformular la cuestión preguntándonos qué nos induce a hablar acerca de la orientación moral en términos de la pregunta: «¿Quiénes somos?». Esta segunda formulación apunta al hecho de que no siempre hemos hecho eso. Hablar de «identidad» en el sentido moderno habría resultado incomprensible para nuestros antepasados de hace apenas un par de siglos. Erikson² ha hecho un estudio muy inteligente de la crisis de fe de Lutero, en el que la interpreta a la luz de las crisis de identidad contemporáneas, pero, naturalmente, Lutero habría considerado la descripción censurable, si no completamente incomprensible. Subyacente en nuestra manera de hablar moderna sobre la identidad está la noción de que no es posible resolver todas las cuestiones de orientación moral simplemente en términos universales. Y eso conecta con nuestra comprensión posromántica de las diferencias individuales y asimismo con la importancia que otorgamos a la expresión que cada persona hace del descubrimiento de su horizonte moral. En la época de Lutero la cuestión del marco moral básico que orienta la acción individual sólo se podía formular en términos universales. Cualquier otra cosa carecía de sentido. Esto, ciertamente, va ligado a la crisis, porque Lutero se agita alrededor de un acuciado sentido de condenación y exilio inapelable, y no alrededor de la percepción moderna de falta de sentido, de la carencia de propósito o de la vaciedad.

Así, una parte de la respuesta a nuestra pregunta es histórica; para formular la cuestión en términos de identidad es menester la pre-

condición de un cierto desarrollo en nuestra comprensión de nosotros mismos. Examinar esto nos previene también de exagerar nuestras diferencias con épocas anteriores. Para la mayoría de nosotros ciertos interrogantes fundamentalmente morales todavía se formulan en términos universales: por ejemplo, los que planteamos en la sección 1.1, concernientes a los derechos que tiene la gente a su vida e integridad. Lo que nos diferencia de nuestros antepasados es precisamente que nosotros no percibimos esos interrogantes dando por supuesto que estuvieran enmarcados en esos términos. No obstante, eso significa también que nuestra identidad, definida de la manera que nos proporcione nuestra orientación fundamental, es de hecho muy compleja y multilateral. Estamos enmarcados por lo que percibimos como compromisos universalmente válidos (ser católico o anarquista, en mi ejemplo anterior) y también por lo que consideramos como identificaciones particulares (ser armenio o quebequés). Frecuentemente definimos nuestra identidad solamente por uno de éstos, bien porque parece el más sobresaliente en nuestras vidas o porque es el que se pone en entredicho. Pero el hecho es que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella.

Sin embargo, la segunda faceta de la pregunta no es histórica. Más bien se relaciona con la pregunta de por qué nos planteamos la cuestión de la orientación fundamental en términos de la pregunta: «¿Quién?». Se plantea la pregunta «¿quién?» para colocar a alguien en el lugar de interlocutor potencial en una sociedad de interlocutores. Al contestar al teléfono solemos decir: «¿Quién habla?». O a alguien que se encuentra en el otro extremo de una habitación le preguntamos: «¿Quién está ahí?». La respuesta viene en forma de nombre propio: «“Yo” soy Joe Smith», frecuentemente acompañada por una descripción de la relación: «“Yo” soy el cuñado de Mary», o por una descripción del papel social que se desempeña: «“Soy” el fontanero», o «El hombre al que señalaras es el Presidente». La manera, un tanto más agresiva, del «¿Quién (demonios) te crees que eres?» insta al segundo tipo de respuesta. Ser competente como alguien que potencialmente puede ser objeto de esa pregunta es ser un interlocutor entre otros, alguien que posee su propio punto de vista o un papel que desempeñar y que puede hablar por sí mismo. Naturalmente que es posible preguntar «¿quién eres?» a alguien que yace con un coma irreversible; pero ése sería obviamente un caso derivado; a los

seres a quienes se les puede hacer esa pregunta normalmente están real o potencialmente capacitados para responderla por sí mismos.

Para estar capacitado para responder por sí mismo uno ha de saber dónde se encuentra y a qué quiere responder. Y por eso naturalmente nos inclinamos a hablar de nuestra orientación fundamental en términos de quiénes somos. Perder esa orientación, o no haberla encontrado, equivale a no saber quién se es. Y esa orientación, una vez conseguida, define el lugar desde el que respondes, es decir, tu identidad.

No obstante, lo que emana de todo esto es que pensamos que dicha orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo. Pero hablar de orientación es presuponer una analogía espacial dentro de la que uno encuentra su camino. Entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder la orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. El asunto es: ¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros.

Que esto es así, que el espacio en cuestión se ha de esbozar mediante potentes valoraciones o distinciones cualitativas, surge del análisis anterior. No es sólo que los compromisos y las identificaciones, por los que de hecho definimos nuestra identidad, incluyan dichas potentes valoraciones, como queda claro en los ejemplos anteriores; o que el asunto de la identidad invariablemente nos suponga la cuestión de un bien potenteamente valorado —una identidad es algo a lo que uno ha de ser fiel, no puede dejar de mantenerla ni puede renunciar a ella—. Más fundamentalmente, vemos que su único papel es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros, en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. Aún más, sería difícil ver cómo algo podría representar ese papel sin incorporar dichas distinciones. Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. Es lo que posibilita dichas distinciones, incluidas las concernientes a las potentes valoraciones. Por

consiguiente, no podría existir sin dichas valoraciones. La noción de una identidad definida por algún simple *de facto*, una preferencia no potenteamente valorada, es incoherente. Y, más aún: ¿sería posible percibir como una carencia desorientadora la ausencia de dicha preferencia? La condición para que exista algo como la crisis de identidad es precisamente que nuestras identidades definen el espacio de las distinciones cualitativas, dentro del cual vivimos y escogemos.

Pero si esto es así, entonces el supuesto naturalista de que es posible deshacernos por completo de los marcos referenciales está equivocado de plano. Se basa en una imagen totalmente diferente, la de la acción humana en la cual es posible responder a la pregunta «¿quién?» sin aceptar ninguna distinción cualitativa, simplemente sobre la base de los deseos y las aversiones, los gustos y las antipatías. En esa imagen los marcos referenciales son cosas que inventamos, no respuestas a interrogantes que ineludiblemente preexisten para nosotros, independientemente de nuestra respuesta o incapacidad para responder. Sin embargo, el percibir los marcos referenciales como orientaciones los sitúa bajo esa última perspectiva. Uno se orienta a sí mismo en un espacio que existe independientemente del éxito o fracaso que uno pueda tener en encontrar sus apoyos, los cuales, además, hacen que la tarea de encontrar esos apoyos sea ineludible. Dentro de esta imagen no tiene sentido la noción de inventar una imaginaria distinción cualitativa, puesto que uno sólo puede *adoptar* dichas distinciones si tienen sentido dentro de nuestra orientación básica.

Quizá la distinción entre las dos visiones podría expresarse de esta manera: la idea de que inventamos las distinciones imaginarias equivale a la noción de que inventamos tanto las preguntas como las respuestas. Todos podríamos nombrar algunos artificios en este sentido. Pongamos un ejemplo trivial: supongamos que en una sociedad se discute sobre cuál es el modo elegante de llevar el bombín, si se lleva de la manera acostumbrada o si, por el contrario, se lleva colocado en un cierto ángulo. Todos estaríamos de acuerdo en que dicha discusión no hubiera existido si a nadie se le hubiera ocurrido inventar el bombín. En un plano más serio, algunos ateos adoptan ese enfoque respecto a la discusión que se da entre diferentes religiones sobre lo que se podría llamar la forma de lo sobrenatural; si hablamos de ello en términos del Dios de Abrahán o de Brahmán o de Nirvana, y así sucesivamente. Los ateos piensan que el área en que se

presentan tales discusiones no hubiera sido necesaria y quizás un día desaparezca por completo de la preocupación humana. Por contraste, nuestra orientación espacial no responde a una cuestión artificial ni innecesaria. Sería imposible concebir una forma de vida humana en la que un buen día la gente se diera cuenta de que, puesto que son seres espaciales, después de todo necesitan desarrollar un sentido del arriba y el abajo, de la derecha y la izquierda, y encontrar las señales que les capaciten para ir de un lado a otro: reflexiones éstas que podrían ser discutibles para los demás. Es imposible concebir una forma de vida en la que esta cuestión no haya estado siempre presente, exigiendo una respuesta. Es imposible distanciarse de la cuestión de la orientación espacial o dejar de tropezar con ella, como sucede con la cuestión del ángulo apropiado para llevar el bombín, o desecharla, como imaginan los ateos que se puede hacer respecto a la religión.

La visión naturalista relegaría la cuestión de qué marco referencial adoptar a la antigua categoría, como una cuestión en último término artificiosa. No obstante, nuestros planteamientos sobre la identidad indican más bien que esta cuestión pertenece a la clase de cuestiones ineludibles, es decir, que es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentermente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio. Por tanto, esta argumentación plantea un serio desafío a la imagen naturalista. A la luz de lo que comprendemos como identidad, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad. Una persona que no sabría dónde está con respecto a cuestiones de importancia fundamental, que carecería por completo de orientación sobre esas cuestiones y que no podría responder a ellas por sí mismo. Si aún quisieramos abundar en este perfil diciendo que esa persona no asume como carencia dicha falta de marcos referenciales, en otras palabras, que no se trata en absoluto de una crisis, entonces lo que terminamos teniendo es la imagen de una aterradora disociación. En la práctica diríamos que esa persona está seriamente trastornada, ha superado con creces la franja de lo que llamaríamos la superficialidad: la gente que juzgamos superficial, no obstante, posee un cierto sentido de lo que es incomparablemente importante, sólo que nosotros tomamos sus comentarios como trivialidades, o como simplemente convencionales, o no bien pensados o escogidos. Pero una persona que careciera por completo de marcos referencia-

les estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico.

Lo que desde luego se entiende fácilmente como un tipo humano es la persona que ha optado por no aceptar los marcos referenciales tradicionales que distinguen entre los fines superiores e inferiores, que lo que tendría que hacer sería calcular racionalmente la felicidad, que esa forma de vida es más admirable o que refleja una benevolencia moral superior a las atribuidas a las definiciones tradicionales de la virtud, la piedad o cosas por el estilo. Ésta es incluso una imagen familiar. Es el papel que ha desempeñado el ideólogo utilitarista en nuestra cultura. Pero dicha persona no carece de un marco referencial. Por el contrario, está intensamente comprometida con un cierto ideal de racionalidad y benevolencia. Admira a quienes viven por ese ideal, condena a quienes fracasan al intentar alcanzarlo o a quienes están tan confundidos que ni siquiera pueden aceptarlo; se siente mal cuando ella misma queda por debajo de sus expectativas. El utilitarista vive dentro de un horizonte moral que su teoría moral no puede explicar. Ésta es una de las grandes debilidades del utilitarismo. Pero puesto que ese horizonte podría olvidarse fácilmente en favor de los hechos y las situaciones que uno aborda dentro de ellos, es posible que se descarte dicho marco referencial y se promueva la imagen de un agente carente de marcos referenciales. No obstante, una vez que uno es consciente de cómo los agentes humanos se encuentran ineludiblemente en el espacio de dichas cuestiones morales, salta a la vista que el utilitarista es uno de nosotros y que el imaginario agente de la teoría naturalista es un monstruo.

Pero el naturalista podría protestar: ¿por qué he de aceptar lo que surge de esta explicación fenomenológica de la identidad?, puesto que posiblemente le gustará describirla de esa manera, y lo cierto es que no estaría del todo equivocado. La respuesta es que ésta no es solamente una explicación fenomenológica, sino una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus «condiciones trascendentales». Desde luego que puede equivocarse en el detalle y que siempre está ahí el reto de lograr una mejor. Pero si fuera correcta, la objeción que plantea el naturalismo es decisiva. Porque el objetivo de dicha consideración es examinar cómo en realidad comprendemos el sentido de nuestras vidas y trazar los límites de la forma concebible de nuestro conocimiento

sobre lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo. No obstante, ¿qué descripciones de las posibilidades humanas, trazadas desde esas cuestionables teorías epistemológicas decidirían lo que desde la práctica vislumbramos como los límites de las posibles maneras de encontrar el sentido de nuestras vidas? Después de todo, la base última para aceptar cualquiera de esas teorías es precisamente que, al parecer, dichas teorías tienen más sentido para nosotros que sus rivales. Si cualquier visión nos llevase a través de la frontera y definiera como normal o posible una vida humana que fuera de ella consideraríamos incomprensible o patológica, es que no es una visión correcta. Precisamente ésa es la base por la que me opongo a la tesis naturalista y digo que los horizontes en los que vivimos *deben* incluir firmes discriminaciones cualitativas.

2.2

Reconozco que aquí se plantea un argumento clave y que lo he formulado demasiado sucintamente. Volveré a ello más adelante, en el siguiente capítulo. En este momento quiero proseguir con otra cosa, a saber, con la conexión que existe entre la identidad y el bien, que salió a la luz en la argumentación anterior.

Hablamos sobre el ser humano como un «yo». La palabra se utiliza de muchas maneras y en la segunda parte veremos que este lenguaje está históricamente condicionado. Pero existe un sentido del término en el que hablamos de la gente como «yos», queriendo decir con ello que son seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad (o luchan por conseguirla), en la acepción que se ha dado a ésta más arriba. Es menester distinguir esta acepción de cualquier otra forma de utilizaciones surgidas de la psicología y la sociología. Recuerdo ahora un experimento diseñado para demostrar que también los chimpancés poseen un «sentido del yo»: un animal con marcas de pintura en su rostro, al verse en un espejo, se lleva la pata al rostro intentando quitárselas. De alguna manera había reconocido que la imagen reflejada en el espejo era la suya.³ Obviamente, esto implica un sentido muy diferente de aquel al que apelo aquí.

Tampoco es suficiente ser un yo en el sentido de que uno pueda dirigir su acción estratégicamente a la luz de ciertos factores, entre

los cuales se incluyen los propios deseos, las capacidades, etc. Eso es parte de lo que significa tener (o ser) un *ego* en el sentido freudiano y sus relativas acepciones. Dicha capacidad estratégica requiere una cierta forma de conciencia reflexiva. Pero existe una importante diferencia. Para el *ego* no es esencial orientarse en un espacio de interrogantes sobre el bien que se encuentra en algún lugar en el espacio de esos interrogantes. Más bien todo lo contrario. El *ego* freudiano es más libre y está más capacitado para ejercer el control cuando posee el máximo margen de maniobra en relación con las imperiosas demandas del *superego* y también ante las exigencias del *ello*. El *ego* idealmente libre sería un lúcido calculador de beneficios.

El *ego* o yo penetra también de otra manera en la psicología y la sociología, en conexión con la observación de que la persona tiene una «imagen de sí misma», importante para ella; que se esfuerza a fin de que aparezca bajo una luz favorable a los ojos de quienes están en contacto con ella, y también estando a solas. Ciertamente existe un sentido del yo que sobrepasa la autoobservación neutral y el cálculo de beneficios. Pero la forma en que generalmente se concibe la importancia de la imagen no guarda conexión alguna con la identidad. Se toma como un hecho referente a los seres humanos el que éstos se preocupen de que su imagen concuerde con ciertos criterios, en general socialmente inducidos. Pero no se toma como algo esencial para la personalidad humana. Al contrario, lo que generalmente se estudia bajo ese rótulo es lo que podemos identificar, fuera del esterilizado, «axiológicamente desvinculado» lenguaje de las ciencias sociales, como la humana-demasiado-humana debilidad del *ego* y la «imagen», en el sentido cotidiano de esos términos (que, por supuesto, han sido introducidos en el lenguaje vernáculo por las ciencias sociales). El carácter idealmente recio estaría máximamente liberado de ellos, no se dejaría disuadir por adversas opiniones ajenas y estaría capacitado para encarar impasiblemente la verdad sobre sí mismo o sí misma.⁴

Por contraste, se supone que la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente «somos» (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto. Lo que es ser un yo o una persona de esta índole es algo difícil de concebir para ciertas ver-

tientes de la filosofía moderna, sobre todo para las que han quedado consagradas en la corriente principal de la psicología y las ciencias sociales. El yo, incluso en este sentido, debería ser un objeto de estudio como cualquier otro. Sin embargo, existen ciertas cosas que generalmente se consideran verdaderas a propósito de los objetos del estudio científico que no son válidas a propósito del yo. Para observar los obstáculos conceptuales que se encuentran en esto sería útil enumerar cuatro de ellas.

1. El objeto de estudio se toma «absolutamente», es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio («objetivamente»).
2. El objeto es lo que es, independiente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera.
3. En principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita.
4. En principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

Las dos primeras características corresponden a una característica central de la gran revolución de las ciencias naturales del siglo XVII, por la que deberíamos cesar de explicar el mundo que nos rodea mediante propiedades subjetivas, antropocéntricas o «secundarias». He analizado esto en otro lugar.⁵ Pero, ciertamente, ninguna de esas características es válida a propósito del yo. Solamente somos yos en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros. Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y, como ya se ha analizado ampliamente, esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones.⁶ Preguntar lo que es una persona haciendo una abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma es plantear una pregunta, fundamentalmente, capciosa, una pregunta que, en principio, no tiene respuesta.

Así pues, un hecho esencial sobre el que yo o la persona que de todo ello emerge es que éste no es un objeto en el sentido generalmente aceptado. No somos yos de la misma manera que somos organismos, o no poseemos yos de la misma manera que poseemos hí-

gados o corazones. Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos *yos* en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.⁷

El hecho de que el *yo* no exhiba la tercera característica del clásico objeto de estudio va implícito en que no tiene la segunda. El *yo* está constituido en parte por sus autointerpretaciones, que es lo que hace que no exhiba la segunda característica. Pero las interpretaciones del *yo* nunca son totalmente explícitas. Es imposible la articulación total. El lenguaje aceptado articula para nosotros las cuestiones del bien. Pero no es posible articular totalmente lo que damos por supuesto, aquello con lo que sencillamente contamos, al utilizar dicho lenguaje. Cabe, desde luego, intentar acrecentar la comprensión que tenemos de lo que va implícito en nuestros lenguajes valorativos y morales. Eso podría incluso ser un ideal, como el que, por ejemplo, Sócrates impuso sobre sus obligados y frustrados interlocutores de Atenas hasta que éstos le hicieron callar de una vez por todas. Pero, dada su propia naturaleza, la articulación nunca se completa. Clarificamos un lenguaje con otro que, a su vez, puede embrollarlo más, y así sucesivamente. Es bien conocido lo que Wittgenstein dice al respecto.

Pero, ¿por qué es este punto específico en relación con el *yo*? ¿Acaso no incumbe a cualquier lenguaje, incluso al de la descripción científica de los objetos? Sí, naturalmente que lo es. Pero es en el caso del *yo* donde el lenguaje que nunca se puede hacer explícito del todo es parte —o intrínseco o constituyente— del «objeto» estudiado. Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje.⁸

Esto nos lleva a la cuarta característica. Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del *yo*. Uno es un *yo* sólo entre otros *yos*. El *yo* jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean.

Este es un punto muy importante y hay que tenerlo en cuenta, ya que no sólo la tradición filosófico-científica, sino también la importante aspiración moderna a la libertad y a la individualidad, han conspirado para producir una identidad que aparentemente lo niega. Explicar cómo se ha llegado a esto será el tema central de mi argu-

mentación en la segunda parte; pero me gustaría mostrar aquí cómo esa independencia moderna del yo no es la negación del hecho de que el yo sólo existe entre otros yos.

Este punto está ya explícito en la propia noción de la «identidad», como hemos visto antes. La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?». Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes.

Obviamente, esto no puede ser un asunto contingente. No habría manera posible de ser introducidos a la «personería» (*personhood*) si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza. Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación. Aquí es importante un factor esencial en la conversación: cuando tú y yo hablamos sobre algo hacemos de ese algo un objeto para nosotros dos, es decir, no sólo un objeto para mí, que también es un objeto para ti, incluso si añadimos a ello el que yo sepa que es un objeto para ti y tú sepas que lo es para mí, etc. En un sentido fuerte el objeto es para *nosotros* lo que en otro lugar he intentado describir⁹ con la noción de «espacio común» o «público». Los diferentes usos del lenguaje establecen, instituyen, enfocan o activan dichos espacios comunes: precisamente podría parecer que la primera adquisición de lenguaje depende de una protovariante de ello, como parece indicar el trabajo pionero de Jerome Bruner.¹⁰

Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común. Ésta es la verdad que subyace en la afirmación de Wittgenstein de que el acuerdo en los significados implica el acuerdo en los juicios.¹¹ Luego yo podré innovar; podré desarrollar una manera original de comprenderme a mí mismo y la vida

humana, al menos una que esté abiertamente en desacuerdo con la de mi familia y mi entorno. Pero la innovación sólo puede darse desde la base de nuestro lenguaje común. Hasta el más independiente de los adultos encuentra momentos en los que no le es posible clarificar sus sentimientos sin hablar con una cierta persona o con personas especiales que le conozcan, o que posean alguna sabiduría o con las que tenga alguna afinidad. Esta incapacidad es una mera sombra de la que experimenta el niño. Para él, todo sería confusión, no encontraría un lenguaje de discernimiento, sin las conversaciones que fijan dicho lenguaje para él.

Éste es el sentido en el que no es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprendión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución».¹²

Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de «identidad» al ofrecer respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?» mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo.¹³ La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. Esas dos dimensiones se reflejaban en los ejemplos que de manera natural vinieron a la mente en mi argumentación anterior, al hablar de la posibilidad de identificarse a sí mismo como católico o anarquista, o como armenio o quebequés. Sin embargo, normalmente una dimensión no excluye la otra. Así, para A quizás sea esencial definirse como católico y quebequés y para B como armenio y anarquista. (Y esas descripciones no agotarían la identidad de ninguno de ellos.)

Lo que intento sugerir en esta argumentación es que esas dos dimensiones de definición-identidad reflejan la situación original en que se plantea la cuestión de la identidad.

No obstante, esta segunda definición tiende a ocluirse. La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como

si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta. ¿De dónde parte el valor de esas opiniones?

En cierto sentido, éste será uno de los principales temas de las últimas partes de este libro, en las que esbozaré algo de la historia de la identidad moderna, pero ahora he de decir algo al respecto para superar una confusión muy frecuente.

En primer lugar, es evidente que las más importantes tradiciones espirituales de nuestra civilización han instado, incluso exigido, el desasirse de la segunda dimensión de la identidad como generalmente se vive, es decir, desde particulares comunidades históricas, desde determinadas urdibres dadas por nacimiento e historia. Si transpusiéramos esta argumentación fuera del lenguaje moderno de la identidad, lo que sería un anacronismo tratándose de los antiguos, y en vez de ello hablásemos de la manera en que ellos encontraron sus orientaciones espirituales, entonces resultaría evidente que el ideal del desasimiento nos viene dado por ambas partes de nuestro legado. En los libros de los profetas y en los salmos se dirigen a nosotros personas que se levantaron contra el casi unánime oprobio en que estaban sumidas sus comunidades para dar a conocer el mensaje de Dios. En un desarrollo paralelo, Platón describe un Sócrates firmemente arraigado en la razón filosófica, capaz de asumir una postura de desafiante independencia de la opinión ateniense.

Pero es importante observar cómo esa postura, convertida en un poderoso ideal para nosotros, si bien la vivenciamos escasamente en la práctica, transforma nuestra posición dentro de lo que vengo denominando la situación original de la formación de la identidad, aunque desde luego sin sacarnos de ella. Continúa siendo cierto para los héroes que en sus conversaciones con otros se definen a sí mismos, no genéticamente, sino como son en el momento actual. Permanecen en una urdimbre, pero ya no se definen por la que ofrece una particular comunidad histórica. Es la que queda a salvo, o la comunidad de almas gemelas, o la compañía de filósofos; o el pequeño grupo de sabios entre una masa de imbéciles, como lo vieron los estoicos; o el reducido grupo de amigos que desempeñaron dicho papel en el pensamiento epicúreo.¹⁴ Adoptar la actitud del héroe no le permite a uno saltarse la condición humana y sigue siendo cierto que

un nuevo lenguaje sólo puede elaborarse a través de la conversación, en el sentido más amplio, es decir, a través del intercambio con quienes uno tiene una cierta comprensión común de lo que se juega en tal empresa. Un ser humano siempre puede ser original, puede dar un paso adelante desde los límites del pensamiento de sus coetáneos, puede que incluso sea totalmente incomprendido por ellos. Pero el impulso hacia una visión original siempre se encontrará obstaculizado y, en última instancia, se perderá en una confusión interior, a menos que de alguna manera se sitúe en relación con el lenguaje y la visión de los demás.

Incluso cuando creo percibir una verdad sobre la condición humana que nadie más ha percibido —condición a la que Nietzsche parece haberse aproximado algunas veces—, también entonces ha de ser sobre la base de la lectura que haga del pensamiento y el lenguaje de los demás. Percibo la «genealogía» subyacente en su moral y, por consiguiente, asumo que son (involuntariamente y a regañadientes) testigos de mi visión. Pero he de encarar el desafío de alguna manera: ¿sé lo que digo?, ¿comprendo verdaderamente aquello de lo que hablo? Y sólo cabe encarar tal desafío confrontando mi pensamiento y lenguaje con el pensamiento y las reacciones de los demás.

Naturalmente que existe una gran diferencia entre una situación en la que solamente decido mi postura en la conversación con mi comunidad histórica inmediata y en la que no me siento confirmado en lo que creo si no es cara a cara, por un lado; y, por otro, en el caso en que confío principalmente en una comunidad de almas gemelas en la que la confirmación podría darse en forma de la satisfacción que siento cuando, sin saberlo, avalan mis opiniones, ya que su pensamiento y su lenguaje indican que se está en contacto con una misma realidad, realidad que yo percibo más claramente que los demás. La discrepancia se acentúa cuando reflexionamos que, en el segundo caso, la «conversación» ya no será exclusivamente con los contemporáneos vivos, sino que incluirá, por ejemplo, a profetas, pensadores y escritores ya desaparecidos. Entonces, ¿para qué insisto tanto en que la tesis de la interlocución continúa siendo válida pese a esa discrepancia?

El para qué es precisamente para insistir en eso que podría denominarse la condición «trascendental» de la comprensión de nuestro lenguaje, comprensión ésta que de alguna manera confrontamos o

relacionamos con el lenguaje de los demás. No se trata simplemente de recomendar una política de las que sugieren que al confrontar nuestras creencias con las de los demás evitamos caer en algunas falacias. Al hablar aquí de una condición «trascendental», estoy apuntando a la manera en que la propia confianza de que sabemos lo que queremos decir y, por tanto, de que contamos con nuestro propio lenguaje original, depende de dicha relación. El contexto original y (ontogenéticamente) ineludible de tal relación es el cara-a-cara en el que realmente estamos de acuerdo. Somos iniciados en el lenguaje cuando se nos conduce a ver las cosas como las ven nuestros tutores. Después, y sólo para una parte de nuestro lenguaje, podemos desviarnos, y esto gracias tanto a nuestra relación con interlocutores ausentes como a la confrontación que hacemos de nuestro pensamiento con cualquier interlocutor en esta nueva e indirecta manera, a través de la lectura que hacemos del desacuerdo que pueda existir. E incluso en este caso, no *toda* confrontación puede ser a través de la disidencia.

Hago hincapié en la continuidad entre la última postura, superior y más independiente, y la primera, una forma más «primitiva» de inmersión en la comunidad, no precisamente porque la segunda sea necesariamente anterior ontogenéticamente y ni siquiera porque la primera jamás se pueda adoptar en todo el ámbito del pensamiento y el lenguaje de tal manera que nuestras posiciones independientes permanezcan incrustadas, digamos, en las relaciones de inmersión. También quiero señalar aquí cómo a través del lenguaje permanecemos relacionados con los interlocutores del discurso, tanto en los intercambios reales y vivos como en las confrontaciones indirectas. La naturaleza de nuestro lenguaje y la dependencia fundamental que nuestro pensamiento tiene del lenguaje hacen que la interlocución sea en cierta forma ineludible.¹⁵

La razón por la que es importante poner el acento en este punto es porque el desarrollo de ciertas formas modernas de carácter, de un individualismo en extremo independiente, ha traído consigo comprensible, pero erróneamente, ciertas visiones de la identidad personal y del lenguaje que la han negado o perdido completamente de vista. Por ejemplo, las primeras teorías modernas del lenguaje, desde Hobbes, pasando por Locke, hasta Condillac, lo presentan como un instrumento que puede ser potencialmente inventado por los individuos. Esas visiones presentan como una posibilidad real un lenguaje

privado.¹⁶ Esta idea continúa sacudiéndonos en nuestra era. Sólo tenemos que pensar en el sentido de renovada frescura que ganamos o, por el contrario, en la resistencia y la incredulidad que sentimos, cuando leemos por primera vez los célebres argumentos de Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado. Ambos sentimientos son un testimonio de la fuerza que ejercen ciertos modos de pensamiento profundamente arraigados en la cultura moderna. Una vez más, una imagen habitual del yo (al menos potencial e idealmente) que extrae sus propósitos, finalidades y planes vitales de sí mismo, que sólo busca «relaciones» en la medida en que éstas sean «satisfactorias», en gran parte se fundamenta en el hecho de querer ignorar nuestro «incrustamiento» en las urdimbres de la interlocución.

En cierta manera parece fácil hacer una lectura del paso hacia una postura independiente, como si se tratase de un salto fuera de la condición trascendental de la interlocución o, si no, como una manera de demostrar que nunca estuvimos en ella y que lo único que necesitábamos era el valor de hacer evidente nuestra básica independencia ontológica. Resaltar la condición trascendental es una manera de dar el carpetazo a esta confusión. Y permite que el cambio aparezca bajo su verdadera luz. Es posible alterar considerablemente el balance de nuestra definición de la identidad, deponer la comunidad histórica dada como polo de la identidad y relacionarnos solamente con la comunidad definida por su adherencia a los justos (o a los salvados, o a los verdaderos creyentes o a los sabios), pero esto no corta nuestra dependencia de las urdimbres de la interlocución. Sólo cambia las urdimbres y la naturaleza de nuestra dependencia.

Ciertamente, cabe aún ir más lejos y definirnos explícitamente, sin relación alguna a ninguna urdimbre. Ciertas visiones románticas del yo que extraen su sustento de la naturaleza interna y del gran mundo de la naturaleza externa, se inclinan en esa dirección, de igual manera que lo hacen sus devaluados derivados en la cultura moderna. Y un primo hermano del Romanticismo es el yo de los trascendentalistas norteamericanos, que en un sentido contienen el universo, pero evitan cualquier necesaria relación con otros humanos. Sin embargo, esas grandiosas aspiraciones no aportan nada que exima de las condiciones trascendentales.

Esta clase de individualismo, y las ilusiones que conlleva, es particularmente potente en la cultura norteamericana. Como Robert Bellah y sus colaboradores han señalado,¹⁷ los estadounidenses se han

construido a sí mismos sobre la antigua tradición puritana de «abandonar el hogar». En el Connecticut de los primeros tiempos los jóvenes se veían obligados a experimentar su conversión propia e individual y a establecer su relación particular con Dios antes de poder ser admitidos como miembros activos de la Iglesia. Y esto se mantiene en la tradición norteamericana de abandono del hogar: el joven ha de marcharse, abandonar el entorno paternal para conseguir su sitio en el mundo. En las condiciones actuales dicha tradición se transpone incluso en el hecho de abandonar las ideas políticas o religiosas de los padres. Y, sin embargo, podemos hablar sin paradoja de la «tradición» norteamericana de abandono del hogar. El joven o la joven aprenden a adoptar una postura independiente, pero esa postura también es algo que se espera de ellos. Además, lo que implica una postura independiente lo define la cultura en una constante conversación en la que se inicia a los jóvenes (y en la que el significado de independencia también puede alterarse con el tiempo). Nada ilustra mejor el incrustamiento trascendental de la independencia en la interlocución. Cada joven puede adoptar su propia postura, pero la verdadera posibilidad de hacerlo se enmarca en una comprensión social de enorme profundidad temporal, de hecho, en la «tradición».

Pensar que dicho enmarque en la tradición es simplemente una burla del énfasis en el individuo independiente y autosuficiente, sería olvidar la distinción entre las condiciones trascendentales y nuestra verdadera postura. Por supuesto que la independencia puede resultar un asunto muy superficial en el que masas de personas intentan, cada una por su parte, expresar su individualidad de la manera más tópica. Ésta es una crítica que frecuentemente se hace a la sociedad consumista moderna que tiende a fomentar un rebaño de individuos conformistas. Esto ciertamente es una burla de las pretensiones de la cultura. Pero no por esa razón hemos de concluir que la existencia de una cultura tradicional de independencia vacía la individualidad de su significado.

Para constatar que el giro cultural de la autosuficiencia realmente marca una diferencia, incluso en su forma devaluada, sólo tenemos que compararlo con una cultura totalmente diferente. Es importante que se espere que los jóvenes norteamericanos sean independientes de sus mayores, incluso si esto mismo es una exigencia de los mayores, ya que lo que trata de establecer cada uno de los jóvenes es su identidad, lo que significa decidir por sí mismo o por sí misma, en el

sentido especial de que dicha identidad se mantendría incluso contra la oposición familiar o social. Dicha identidad se adquiere en las conversaciones con los padres y asociados, pero la naturaleza de la conversación está definida por la noción de lo que es la identidad. Comparamos esto con la relación que presenta Sudhir Kakar sobre la crianza de niños indios: «El anhelo por la presencia confirmatoria del ser amado... es la modalidad dominante de las relaciones sociales en la India, especialmente en la familia extendida. Dicha "modalidad" se expresa de varias maneras, pero coherentemente, en la sensación de desamparo que siente una persona cuando los miembros de su familia están ausentes o en su dificultad para tomar decisiones por sí sola. En resumen, a lo largo de sus vidas, los indios normalmente dependen del apoyo ajeno para solventar las exigencias que impone el mundo externo».¹⁸

Este es sencillamente un modelo muy diferente del que alientan nuestras sociedades occidentales. El hecho de que ambos estén elaborados sobre tradiciones culturales no aminora la diferencia. El modelo indio, por lo menos en esta visión, tiende a alentar una clase de identidad en la que es difícil saber lo que deseo y dónde me encuentro respecto a un importante abanico de cuestiones, si no estuviera en buena relación o en comunicación con los seres que me son más cercanos. El modelo occidental intenta alentar justamente lo opuesto.

Desde dentro, cada uno de los modelos externos parecen extraños e inferiores. Como señala Kakar, los académicos occidentales suelen interpretar el modelo indio como una cierta «debilidad». Los indios pueden interpretar el occidental como insensible. Pero tales juicios son etnocéntricos y no aprecian la naturaleza de la discrepancia cultural.¹⁹ El etnocentrismo, por supuesto, es también consecuencia del derrumbe de la distinción entre las condiciones trascendentales y el verdadero contenido de la cultura, porque contribuye a que parezca que «verdaderamente» somos individuos separados y, por ende, ésa es la manera correcta de ser.²⁰

2.3

En la sección anterior he intentado trazar las conexiones que existen entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo. Hemos visto que éstos van estrechamente entrelazados y que conectan

con la manera en que somos agentes que comparten un lenguaje con otros agentes. Ahora me gustaría extender esa imagen para mostrar que esto también se relacione con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos. Para establecer el contexto adecuado, volveré a mi argumento sobre el bien para valorar dónde pienso que se sitúa al respecto.

En mis comentarios introductorios comencé declarando que mi objetivo era explorar el trasfondo en el que se sostienen nuestras intuiciones morales. Luego (en la sección 1.2), redefiní dicho objetivo como la ontología moral que subyace en dichas intuiciones y respuestas y les da sentido. En el transcurso de la argumentación he vuelto a describir mi objetivo de forma diferente: ahora ya podemos percibirlo como la exploración de los marcos referenciales que articulan nuestro sentido de la orientación en el espacio de los interrogantes sobre el bien. En un principio tomé las distinciones cualitativas que definen los marcos referenciales como los supuestos de fondo para nuestras reacciones y juicios morales y, luego, como los contextos que proporcionan sentido a tales reacciones. Así las sigo tomando. Pero estas descripciones del papel que desempeñan no captan lo indispensables que son para nosotros. Ni siquiera en el segundo caso, porque, aunque por supuesto sea indispensable un contexto que aporte sentido a un específico conjunto de juicios, aún podría parecer abierta la opción de no hacer tales valoraciones. Mientras se mantenga la plausibilidad de la imagen naturalista en la que el tener un punto de vista moral es un extra optativo, se oscurecerá el lugar que dichos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas. Pero el hecho de tomar esas distinciones cualitativas como orientaciones definidoras, ha alterado todo esto. Ahora podemos ver que presentan respuestas discutibles a interrogantes ineludibles.

No obstante, la imagen de orientación espacial que vengo utilizando como analogía pone de relieve otra faceta de nuestra vida como agentes. La orientación muestra dos aspectos; hay dos maneras en que podemos carecer de ella. Yo puedo ignorar la configuración del terreno que me rodea, es decir, desconocer los lugares más importantes que la componen y la relación que existe entre ellos. Esta clase de ignorancia se cura con un buen mapa. Pero, por otro lado, podría sentirme perdido de otra manera distinta si no sé cómo colocarme en dicho mapa. Si fuera un viajero extranjero y quisiera

saber dónde está el Mont Tremblant, de poco me serviría si me metieran en un avión con los ojos vendados y luego me quitaran la venda al tiempo que me anuncian: «¡Ahí lo tienes!», mientras sobrevolábamos el monte cubierto de bosque. Sabría entonces (si confiara en el guía) que estaba en el Mont Tremblant. No obstante, seguiría sin saber dónde estoy en un sentido significativo, puesto que no sabría situar el Mont Tremblant en relación con otros lugares del mundo conocido.

Por contraste, una persona nativa de esa región podría perderse en una excursión en el Parque del Mont Tremblant. Se supone que esa persona sabe muy bien dónde se encuentra el monte con respecto a Rivière Diable, St. Jovite, Lac Carré. Pero es incapaz de situarse en ese bien conocido terreno mientras anda a trompicones por el bosque desconocido. El viajero del avión tiene una buena descripción sobre dónde se encuentra, pero le falta el mapa que lo orientaría; la excursionista tiene el mapa, pero le falta el conocimiento para saber dónde se sitúa en él.

Por analogía, nuestra orientación en relación al bien no sólo requiere algún marco referencial (o algunos marcos referenciales) que defina la configuración de lo cualitativamente mejor, sino también el sentido de dónde estamos situados en relación a ello. Tampoco ésta es una cuestión neutra ante la que podemos ser indiferentes, aceptando como satisfactoria cualquier respuesta que nos oriente efectivamente, sin que importe cuán lejos o cerca nos coloque del bien. Por el contrario, aquí topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental. Y ¿cómo podría ser de otra manera una vez que se sabe que dicha orientación en relación al bien es esencial para ser un agente humano funcional? El hecho de tener que colocarnos en un espacio definido por esas distinciones cualitativas sólo puede significar que el lugar donde nos situamos en relación a ellas es algo que nos incumbe. La incapacidad de funcionar sin orientación en el espacio de lo finalmente importante, significa que no podemos despreocuparnos del lugar que ahí ocupamos.

Aquí volvemos a lo que en la sección 1.4 denominé el segundo eje de la fuerte valoración, el concerniente a los interrogantes sobre qué clase de vida vale la pena vivir, por ejemplo, qué constituiría una vida plena y significativa en contra de una vacía, o qué constituiría

una vida honorable y cosas por el estilo. Lo que defiendo aquí es que la preocupación por alguna cuestión de esta índole no es un asunto opcional, de la misma manera que no lo es la orientación que define nuestra identidad y, en última instancia, por la misma razón. Naturalmente, el cariz del asunto que se plantea alrededor de este eje varía de persona a persona y, mucho más marcado, de cultura a cultura. Toqué esto en la sección 1.4, particularmente en conexión con la importancia que adquieran en nuestro tiempo las cuestiones relacionadas con el «significado» de la vida. Pero igualmente, por supuesto, varían los bienes por los cuales las personas definen su identidad —ciertamente varían hasta tal punto que el propio término de «identidad» resulta de algún modo anacrónico para las culturas premodernas—, lo que de ninguna manera significa que la necesidad de una orientación moral o espiritual fuera menos absoluta, sólo que en ese caso la cuestión no puede plantearse en los términos reflexivos y relacionados con la persona, como se nos plantea a nosotros. Lo que quiero resaltar aquí es que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor de nuestras vidas; las dos cuestiones van indisolublemente unidas porque ambas parten del mismo núcleo. Y ésa es la razón por la que deseo hablar de la segunda cuestión, sobre el valor, o peso, o sustancia de mi vida, como la cuestión de dónde me «sitúo» o «ubico» en relación al bien, o si estoy en «contacto» con él.

Es típico que para los contemporáneos la cuestión se plantee partiendo de si nuestra vida «vale la pena» o si es «significativa», o si es (o ha sido) plena y sustancial o vacía y vana. Ésas son expresiones que se usan corrientemente, imágenes que se evocan frecuentemente. O: ¿a qué asciende mi vida?, ¿posee peso y sustancia, o se me escapa en nada, en algo insustancial? Otra manera de plantearse la cuestión es (más adelante veremos mejor por qué) si nuestra vida posee unidad, o si un día sigue al siguiente sin propósito ni sentido; si el pasado cae en una especie de nada que no es preludio, ni vaticinio, ni apertura, ni comienzo de nada; si es simplemente el «temps perdu», en el intencionado doble sentido del título de la célebre obra de Proust,²¹ o sea, un tiempo tan malgastado como irremisiblemente perdido más allá de cualquier posible recuperación; un tiempo en el que pasamos como si nunca hubiéramos existido.

Estas son formas e imágenes específicamente modernas; sin embargo, reconocemos su similitud con otras formas, algunas todavía

vivas actualmente, que se adentran mucho más en la historia humana. La aspiración moderna al significado y a la sustancia en la propia vida cuenta con obvias afinidades en las más antiguas aspiraciones a un ser mejor, a la inmortalidad. Y la búsqueda de esa clase de ser mejor, que es la inmortalidad, como John Dunne ha reflejado tan vívidamente,²² ha adoptado diferentes formas: la aspiración a la fama es una forma de inmortalizarse para que el nombre propio esté por siempre en los labios de las gentes. «El mundo entero será su monumento», dice Pericles de los héroes caídos.²³ La vida eterna es otra forma. Cuando san Francisco abandona a sus compañeros, a su familia y la vida de joven rico y famoso en Asís, debe haber sentido a su manera la insustancialidad de esa clase de vida e intentado la búsqueda de algo más pleno, más completo, el darse a Dios más íntegramente, sin escatimar nada.

La aspiración a la plenitud se puede lograr construyendo algo en nuestra propia vida, algún patrón de acción superior, o algún significado; o se puede lograr vinculando nuestra vida a una realidad o historia mayor. O se puede, desde luego, abarcar ambas, puesto que son descripciones alternativas de preferencias, de características que no son necesaria y mutuamente excluyentes. Cabría pensar que la segunda clase de descripciones es más «premoderna», que solía darse en la historia humana antigua. Y en cierto sentido es verdad. Ciertamente, las formulaciones anteriores respecto a este segundo eje invocan una realidad superior con la que vincularnos: en algunas religiones antiguas sería una realidad cósmica; en el monoteísmo judeocristiano, una realidad que trasciende el cosmos. En ciertas religiones antiguas, como la azteca, incluso existía la noción del agotamiento del mundo, de un mundo que pierde sustancia o Ser y ha de renovarse periódicamente a través del contacto sacrificial con los dioses.

No obstante, sería un error pensar que esta clase de formulación ha desaparecido, incluso entre los no creyentes, en nuestro mundo. En lo que quizá sea un nivel más trivial, algunas personas encuentran un sentido del significado de sus vidas por «haber estado ahí», es decir, por haber presenciado grandes, importantes acontecimientos en el mundo de la política, o del espectáculo, o de lo que sea. En un plano más profundo, algunos izquierdistas comprometidos se consideran parte de la Revolución socialista, o del avance de la historia humana y eso es lo que proporciona significado, o un Ser más pleno, a sus vidas.

Sin embargo, cualquiera que sea la descripción preferida, ya sea incorporando algo en la propia vida o vinculándose con algo externo superior, utilizo mis imágenes de «contacto» con el bien o con el «dónde nos situamos» en relación al bien, como términos genéricos, forzando al máximo esta distinción y manteniendo la primacía de mi metáfora espacial.

Así, en ciertas tradiciones religiosas, el «contacto» se entiende como una relación con Dios y puede entenderse en términos sacramentales o en términos de oración o devoción. Para quienes se adhieren a la ética del honor, el asunto concierne a su sitio en el espacio de la fama o la infamia. Se aspira a la gloria, o al menos a evitar la vergüenza y el deshonor que haría la vida insopportable y la no existencia preferible. Para quienes definen el bien como autodominio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insopportable es ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante, por encima de todo, es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene. Quienes piensen que el significado de la vida lo otorga la expresión querrán verse realizando su potencial en la expresión, si no en uno de los reconocidos medios artísticos o intelectuales, entonces, quizás en la configuración de sus propias vidas. Y así sucesivamente.

Lo que sugiero es que esas distintas aspiraciones las percibimos como formas de un imborrable anhelo de la vida humana. Hemos de estar correctamente situados en relación al bien. Esto no resultará demasiado molesto en nuestras vidas si las cosas nos van bien y si, en términos generales, estamos satisfechos de estar donde estamos. El creyente en la razón cuya vida está en orden; el padre de familia (naturalmente hablo de alguien con un cierto ideal moral, no simplemente censado en esta categoría) que percibe la plenitud y la riqueza de su vida familiar viendo crecer a sus hijos y su vida se ve colmada por sus cuidados y logros, pueden ser totalmente inconscientes de dicha aspiración como tal, pueden no soportar y despreciar a aquellos cuyas vidas son tormentosas e inquietantes a consecuencia de dicha aspiración. Pero eso sólo se debe al hecho de que su sentido de valor y significado está bien integrado en lo que viven. El valor que el padre de familia atribuye a lo que vengo denominando vida co-

rriente se entreteje a través de las emociones e inquietudes de su vivir de cada día. Es lo que les da su riqueza y profundidad.

En el otro extremo están aquellos cuyas vidas están desgarradas por este anhelo. Quienes se perciben a sí mismos, frente al dueño de sí mismo, dominados por incontrolables pasiones; sus vidas desordenadas y manchadas por sus bajos apegos. O tienen un sentido de impotencia: «No lo controlo, no puedo deshacerme de esa costumbre (de no tener un trabajo fijo)». O hasta la sensación de ser malvados: «Hay algo que me impide evitar hacerles daño, incluso sabiendo que me quieren tanto. Quiero contenerme, pero siento tanto agobio que exploto». Frente al luchador comprometido con una causa tienen la sensación de estar al margen: «De veras no puedo meterme en ello (causa/movimiento/vida religiosa). Me siento ajeno a ello, indiferente. Reconozco que, en cierto sentido, es una magnífica idea, pero no me siento motivado. De alguna manera siento que no valgo para eso».

O, por otra parte, alguien podría percibir en la misma clase de vida corriente que tanto satisface al padre de familia, la vana e insignificante satisfacción de una conformidad mezquina, desentendida de las grandes cuestiones de la vida o del sufrimiento de las masas o de la envergadura de la historia. En décadas recientes reiteradamente hemos presenciado el drama de que resulta que quienes suelen reaccionar de esa manera son precisamente aquellos hijos de cuya crianza tanto disfrutaba el padre de familia. Éste es sólo un ejemplo, un ejemplo conmovedor de nuestro tiempo, de cómo esa aspiración a conectar con algo puede motivar uno de los conflictos más amargos que se dan en la vida humana. Es un hecho, una pulsión fundamental, con un inmenso potencial de impacto en nuestras vidas.

Dicho afán por conectar o estar correctamente situado en relación al bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto.

Esta clase de interrogante está claramente postulada en la tradición religiosa. El puritano se preguntaba si se salvaría. El interrogante era si estaba llamado a la salvación o no lo estaba. Si llamado, estaba «justificado»; pero si justificado, aún le quedaba un largo camino hasta llegar a estar «santificado»: y esto requería un constante proceso, un camino en el que podía avanzar más o menos. Mi tesis es que esto no es peculiar del puritanismo cristiano, sino que todos los marcos referenciales permiten, de hecho plantean, un interrogante absoluto de esta índole en el que se enmarca el contexto en que nos hacemos las preguntas relevantes sobre cuán lejos o cerca estamos del bien.

Éste es obviamente el caso de esos derivados laicos del cristianismo que ven la historia en términos de la lucha entre el bien y el mal, el progreso y la reacción, el socialismo y la explotación. En ese caso el insistente interrogante absoluto es: ¿de qué lado estás? Esto sólo da margen a dos respuestas, independientemente de cuán cerca o lejos estemos del triunfo de la correcta. Pero también es cierto en otras concepciones que no están tan polarizadas.

Quien cree en la objetivación desvinculada, quien percibe el dominio de la razón como una especie de control racional de las emociones logrado a través del distanciamiento del escrutinio científico, la clase de persona moderna de la que Freud es un ejemplo prototípico y para quien suele ser modelo, obviamente, percibe dicho dominio como algo que se logra paulatinamente, paso a paso. Algo que ciertamente no llega a completarse nunca y siempre está en peligro de desmoronarse. Y, sin embargo, tras la cuestión del dominio más-o-menos conseguido se halla un interrogante absoluto sobre la orientación básica: el agente desvinculado ha adoptado de una-vez-por-todas una postura en favor de la objetivación; ha roto con la religión, la superstición; ha resistido las lisonjas de esas placenteras y favorecedoras cosmovisiones que esconden la austera realidad de la condición humana en un universo desencantado. Ha adoptado la actitud científica. La dirección de su vida está establecida, por muy poco dominio que en realidad haya logrado. Y esto es fuente de profunda satisfacción y orgullo para él.

El padre de familia, que percibe el significado de la vida en los ricos goces del amor familiar, en la preocupación de sustentar y cuidar a su mujer e hijos, podría sentir que está muy lejos de apreciar plenamente esos goces o de darse pródigamente a esas inquietudes.

Pero siente que su fidelidad está ahí, que, en contra de quienes desprecian o condenan la vida familiar, o de quienes la ven como una forma pusilánime de resignación con lo que se tiene, él está profundamente comprometido en la construcción de un entramado de relaciones que da plenitud y significado a la vida humana. Su dirección está establecida.

O, en otro caso, una persona que perciba que la plenitud de la vida se encuentra en cierta forma de actividad expresiva, podría estar muy lejos de esa plenitud; no obstante, podría verse a sí misma luchando por alcanzarla, incluso aun cuando nunca llegue a abarcar por completo lo que proyecta para sí. Naturalmente, en este caso el asunto concerniría no sólo a su postura básica, como sucede con la objetivación desvinculada, y no sólo a su motivación más profunda, como sucede con el padre de familia, sino a los límites de posibilidad objetiva que enmarcan su vida. La persona que se siente inclinada a una carrera artística puede pensar que posee lo que se requiere para hacer algo significante; o, por el contrario, puede un día pensar que carece de lo que hace falta para ello. O su desesperación podría surgir de la sensación de que ciertas limitaciones externas se interponen en su camino: que a la gente de su clase, o de su raza, o de su sexo, o de su pobreza, nunca se les permitirá desarrollarse en formas relevantes. Muchas mujeres de hoy sienten que han sido excluidas de carreras que, a su parecer, serían profundamente satisfactorias (debido a todo un abanico de razones que tienen que ver con el reconocimiento, pero también con la expresión y los significativos logros que conlleva esa clase de actividades en relación al bienestar humano), por barreras externas que no tienen nada que ver con sus auténticos deseos y actitudes. Dichas barreras contribuyeron a establecer la dirección de sus vidas y su relación con lo que un día identificaron como bienes esenciales.

Esta colección de ejemplos nos coloca en la pista de por qué es posible que el interrogante absoluto no sólo se plantee, sino que inevitablemente se plantea. La cuestión reiterativa, aunque de diferentes formas, en los casos arriba mencionados, es la que he formulado en términos de la dirección de nuestras vidas. Concierne a nuestra motivación más fundamental o a nuestras fidelidades básicas o a los límites externos de las posibilidades relevantes para nosotros y, por tanto, a la dirección a que se encaminan o podrían encaminarse nuestras vidas. Porque nuestras vidas cambian. Aquí conectamos con otro

rasgo básico de la existencia humana. La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. Pasamos muy paulatinamente de la infancia y la niñez a ser agentes autónomos en posesión de algo así como un lugar propio en relación al bien. E incluso entonces, ese lugar está constantemente bajo el reto de nuevos acontecimientos en nuestras vidas y constantemente también bajo potencial revisión a medida que afrontamos más experiencias y vamos madurando. Así, lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Ésa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. Puesto que no podemos pasar sin una orientación al bien y, puesto que no podemos ser indiferentes al lugar en que nos situamos en relación al bien, puesto que ese lugar es algo que ha de estar siempre cambiando y deviniendo, ha de planteársenos la cuestión de la dirección de nuestras vidas.

Aquí conectamos con otro rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una *narrativa*. Esto se ha discutido mucho y muy inteligentemente en los últimos tiempos.²⁴ Frecuentemente se ha comentado²⁵ que el dar sentido a nuestra vida en forma de narración tampoco es, como no lo es la orientación al bien, un extra opcional; que también nuestras vidas existen en ese espacio de interrogantes al que sólo puede responder una narrativa coherente. Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger²⁶ describe la ineludible estructura temporal del ser en el mundo: desde la percepción de lo que hemos llegado a ser, entre un abanico de posibilidades actuales, proyectaremos nuestro futuro ser. Naturalmente, ésta es la estructura de cualquier acción situada, por más trivial que sea. Desde mi percepción de estar en la cafetería, entre otros posibles destinos, proyecto caminar

hasta mi casa. No obstante, esto incumbe también a la cuestión esencial de mi lugar en referencia al bien. Desde la percepción de dónde estoy en relación a ello, y entre las diferentes posibilidades, proyector la dirección de mi vida en relación a ello. Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un «y entonces»: ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser).

Pero la narrativa también desempeña un papel más importante que el de simplemente estructurar mi presente. Lo que yo soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. Éste es normalmente el caso hasta para asuntos tan cotidianos como saber dónde estoy. Suelo saberlo, en parte, a través de mi percepción de cómo he llegado ahí. Pero es ineludible para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. Es imposible que un destello me haga saber si he logrado la perfección o si estoy a medio camino de ella. Es cierto que se dan experiencias en las que levitamos en éxtasis y creemos escuchar la voz de los ángeles; o menos exaltadamente, en las que por un instante sentimos la increíble plenitud y el intenso significado de la vida; o en las que sentimos una enorme oleada de poder y dominio sobre las dificultades que suelen agobiarnos. No obstante, siempre existe la duda sobre cómo tomar esos instantes, sobre cuánta ilusión o simple *tripping* implican, cuán genuinamente reflejan la verdadera plenitud o bondad. A esta clase de interrogantes sólo cabe responder observando cómo encajan en la vida que nos rodea, es decir, qué parte desempeñan en la narrativa de esa vida. Para lograr una verdadera evaluación se requiere tanto mirar hacia atrás como hacia adelante.

Hasta donde alcance la vista atrás, determinaremos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración del cómo llegamos ahí. Una vez más, la orientación en el espacio moral se asemeja a la orientación en el espacio físico. Sabemos dónde estamos por una mezcla de reconocimiento de las señales que tenemos enfrente y de la percepción de cómo hemos viajado hasta llegar ahí, como indicaba anteriormente. Si al salir de la cafetería de mi barrio y dar la vuelta a la esquina me encuentro de brucos en el Taj Mahal, es más probable que llegue a la conclusión de que la industria cinematográfica disfruta de deducciones tributarias en Montreal, en vez de creer que de repente me encuentro a orillas del Jumna. Esto es análogo a mi desconfianza respecto al éxtasis. Parte de la percepción que yo tenga respecto a su autenticidad dependerá del cómo he llegado ahí. Y toda

la comprensión que de antemano se tenga de los estados de perfección suprema, comoquiera que se defina, está configurada por el anhelo de lograrla. Comprendemos algo de lo que en realidad caracteriza los estados morales que buscamos a través del propio esfuerzo de intentar lograrlos y, en un principio, fracasar en el intento.

Es cierto que la experiencia inmediata *podría* ser intensa y convincente. Si verdaderamente allí estuvieran el Taj, el Jumna, la ciudad de Agra, los bueyes, el cielo, todo, tendría que aceptar mi nueva ubicación, por muy misterioso que resultase mi traslado hasta allí. Algo similar podría existir espiritualmente. Pero incluso ahí, sólo el pasado anhelo y la experiencia moral capacitarán para comprender e identificar tal estado de arroamiento. Sólo lo reconocería por haberme afanado en una cierta dirección y eso quiere decir, una vez más, que sabemos lo que somos a través de lo que hemos llegado a ser.

Por tanto, dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecta mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecta una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera. Esta percepción de mi vida como si estuviera encamada en la dirección hacia lo que aún no soy, es lo que Alasdair MacIntyre ha captado en su noción de la vida como «búsqueda», que ya he citado anteriormente.²⁷

Esto, por supuesto, conecta con una importante cuestión filosófica respecto a la unidad de la vida, que de nuevo ha puesto de relieve Derek Parfit en su interesante libro *Reasons and Persons*.²⁸ Parfit defiende una cierta versión de la opinión de que la vida humana no es una unidad *a priori* o que la identidad personal no se define en términos de total de una vida. Para mí es perfectamente defendible considerar (lo que convencionalmente llamaría) mi primer, digamos, preadolescente yo, como otra persona y, de igual manera, considerar que «yo» (tal como lo entendemos normalmente) seré aún otra persona en algunas décadas venideras.

Esta posición se basa en la comprensión lockeana (más desarrollada en la humeana) de la identidad personal. Los argumentos de Parfit se inspiran en ejemplos de la clase utilizada en primer lugar por

Locke, en los cuales, dada la extraña y desconcertante relación de la mente con el cuerpo, se perturban las normales intuiciones que tenemos sobre la unidad de una persona.²⁹ Desde mi punto de vista, toda esta concepción adolece de un fallo fatal. La identidad personal es la identidad del yo y al yo se le entiende como objeto que se ha de conocer. Es verdad que no es igual a otros objetos. Para Locke, presenta la peculiaridad de que se aparece esencialmente a sí mismo. Su ser es inseparable de la conciencia de sí mismo.³⁰ Así pues, la identidad personal es una cuestión de autoconciencia.³¹ Pero esto no es en absoluto lo que vengo denominando el yo, algo que sólo puede existir en un espacio de cuestiones morales. Para Locke la percepción de sí mismo es la característica esencial y definidora de la persona.³² Éste es el elemento residual que se corresponde con los cuatro rasgos que distinguen el yo de un objeto corriente, que ya esbozé en la sección 2.2. Todo lo que queda de la noción de que el yo es esencialmente un objeto significante para sí mismo es este requisito de la autoconciencia. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es precisamente lo *sustancial*. El yo se define en términos neutros, fuera de cualquier esencial marco referencial de preguntas. Por supuesto que Locke reconoce que no somos indiferentes a nosotros mismos; pero no tiene la menor idea del yo como un ser que se constituye esencialmente por un cierto modo de autopreocupación, en contraste con la preocupación que necesariamente tenemos por la cualidad de nuestras experiencias como placenteras o dolorosas. En la segunda parte de este trabajo veremos cómo este sentido neutro y «blanqueado» de la persona se corresponde con la aspiración de Locke a un desvinculado sujeto de control racional. Aquí se nos presenta un ejemplo paradigmático de lo que argumenté en la sección anterior: cómo la afirmación del individuo moderno ha generado una errónea comprensión del yo.

Me gustaría definir esto como el yo «neutro» o «puntual». «Puntual» porque el yo se define abstrayendo de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad en el sentido en que he utilizado el término en la sección anterior. Su única propiedad constitutiva es la autoconciencia. Éste es el yo que Hume se propuso encontrar y que predeciblemente no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya «identidad en el transcurso del tiempo simplemente implica... la conexión psicológica y/o la continuidad psicológica con la causa adecuada».³³

Si consideramos el yo como neutro, entonces quizá tenga sentido sostener que el cómo nos consideramos a nosotros mismos en última instancia es una cuestión arbitraria. Cabría pensar que la elección que hacemos entre innumerables objetos en el mundo depende finalmente de los intereses y las inquietudes que les atribuimos. Para mí, mi coche es algo singular. Para un mecánico especialista en coches podría ser un conjunto de unidades que funcionan discretamente. No tendría sentido preguntar lo que «verdaderamente» es, *an sich*, por así decirlo.

Pero si mi posición es correcta, entonces no podemos pensar bajo esta luz de las personas humanas, de los yos en el sentido en que somos yos. Éstos no son objetos neutros ni puntuales; sólo existen en un cierto espacio de cuestiones, a través de ciertas inquietudes constitutivas. Las cuestiones o inquietudes rozan la naturaleza del bien por el cual me oriento y cómo me sitúo en relación a ello. Pero entonces lo que cuenta como unidad se definirá por el ámbito de la inquietud, por lo que se cuestiona. Y lo que se cuestiona general y característicamente es la configuración *al completo* de mi vida. Esto no es algo que pueda dejarse a la determinación arbitraria.

Aquí vemos dos dimensiones, la *ekstaseis* pasada y futura de la que habla Heidegger.³⁴ Carezco del sentido de dónde estoy y de lo que soy, como formulé anteriormente, sin ninguna comprensión de cómo he llegado aquí o a ser esto. El sentido que tengo de mí mismo es el de un ser que crece y deviene. Por la propia naturaleza de las cosas, esto no puede ser instantáneo. No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero. También sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa.

Sin embargo, ¿significa esto que he de considerar toda mi vida pasada como la de una única persona? ¿No queda ningún margen para la decisión? Después de todo, desde una cierta lectura hasta lo sucedido antes de mi nacimiento se podría tomar como parte del proceso de mi devenir. ¿Acaso no es el propio nacimiento un punto arbitrario? Quizás haya una respuesta fácil a esta última pregunta. Evidentemente existe una especie de continuidad a lo largo de mi

vida que no se extiende a lo anterior a ella. Pero, al parecer, el objec-
tor tiene alguna razón en este punto: ¿acaso no solemos hablar de lo
que fuimos como niños y adolescentes en términos de: «Entonces
era una persona diferente»?

Sin embargo, es evidente que esta imagen no llega a alcanzar la
importancia de un contraejemplo a la tesis que estoy defendiendo. Y
esto es obvio cuando observamos otro aspecto de nuestra preocupa-
ción esencial en este punto. Queremos que nuestras vidas tengan
significado, peso o sustancia, o que avancen hacia alguna forma de
plenitud, o como quiera que se formule la inquietud que estamos
discutiendo en esta sección. Pero eso significa nuestra vida *en su con-
junto*. Si fuera necesario nos gustaría que el futuro «redimiera» el pasa-
do, hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósi-
to, transformarlo en una unidad significativa.³⁵ Un célebre ejemplo,
para nosotros, los modernos, un paradigma de lo que esto significa
es lo que Proust narra en su *A la recherche du temps perdu*. En la es-
cena de la biblioteca de Guermantes, el narrador recupera todo el
significado de su pasado y así restituye el tiempo «perdido», en los
dos sentidos del término que he mencionado antes. Recobra el hasta
entonces irrecuperable pasado en su unidad con la vida que aún le
queda por vivir, y todo el tiempo «malgastado» tiene ahora un signi-
ficado como tiempo de preparación para la obra del escritor, quien
dará forma a aquella unidad.³⁶

En este sentido rechazar mi niñez como irredimible es aceptar
una especie de mutilación como persona; es quedarse corto en acep-
tar el desafío que implica dar sentido a mi vida. En este sentido *no* se
puede tomar como determinación arbitraria lo que representan los
límites temporales de mi «personería».³⁷

Si miramos hacia el futuro, el caso es aún más evidente. Sobre la
base de lo que soy proyecto mi futuro. ¿Sobre qué base cabría con-
siderar que sólo, pongamos por caso, los próximos diez años fueran
«mi» futuro y que en mi vejez fuera el de otra persona? También
aquí hay que señalar que un proyecto futuro frecuentemente sobre-
pasará mi muerte. Hago planes para el futuro de mi familia, de mi
país, de mi causa. No obstante, es en un sentido diferente en el que
yo soy responsable de mí mismo (al menos en nuestra cultura). Para
ese propósito, ¿cómo podría justificar el considerarme a mí mismo,
ahora sexagenario, digamos, como otra persona? Y, ¿cómo obten-
dría significado *su* vida?

Por todo esto parece evidente que existe algo como una unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión. Tampoco es cierto, porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse. Quizás a una cierta edad, pongamos por caso a los cuarenta, la gente haya de atravesar un horrible rito que los lleve al paroxismo y emerger del mismo, digamos, reencarnados en antepasados. Así se ven y se viven las cosas en esa cultura. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes.³⁸

En la sección anterior vimos que el ser yos está esencialmente vinculado a nuestra percepción del bien y que logramos nuestra identidad personal entre otros yos. En ésta he defendido que la cuestión de dónde nos situamos en relación a dicho bien es una inquietud tan ineludible como esencial para nosotros, que sólo podemos anhelar dar sentido o sustancia a nuestras vidas y que esto significa que también ineludiblemente nos comprendemos en la narrativa.

Mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una «búsqueda». Pero quizás pudiéramos partir desde otro punto: puesto que hemos de determinar nuestro lugar en relación al bien, por tanto, es imprescindible contar con una orientación hacia ello y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como narración. Desde cualquier dirección observo cómo esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano.

Capítulo 3

LA ÉTICA DE LA INARTICULACIÓN

3.1

En el capítulo anterior intenté mostrar el importante lugar que ocupan las distinciones cualitativas en lo referente a la definición de nuestra identidad y también para dar el sentido a nuestras vidas en la narrativa. Pero, ¿qué lugar ocupan dichas distinciones en el pensamiento y el juicio morales? ¿Qué relación guardan con el ámbito de lo ético, adoptando este término de Williams¹ para la indivisa categoría de consideraciones empleadas a fin de responder a los interrogantes concernientes a cómo debemos vivir? Ahí es, después de todo, donde se centran las grandes controversias.

La respuesta más sencilla sería: las distinciones cualitativas proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales. La respuesta no está mal, pero es peligrosamente engañososa, a menos que se esclarezca lo que significa ofrecer razones para las opiniones morales.

Pero este complejo de cuestiones se ha embrollado y confundido casi irreversiblemente, dada la amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta «falacia naturalista», o versiones de la distinción humeana del «es/debe». Es cierto que esos enfoques se han sostenido en los prejuicios del naturalismo y el subjetivismo modernos (pese a que pueda parecerles irónico a los adversarios de una «falacia» mal llamada «naturalista»). Los bienes o «valores» se entendían como proyecciones² en un mundo neutro, razón por la que nuestra visión del mundo, en términos de «valor», terminaba considerándose opcional, en un punto de vista que ya he rebatido en la sección 2.3.

Dicha proyección se podía ver de dos maneras. Podía ser algo que hacíamos o, idealmente, algo que podíamos controlar de modo voluntario. Esta forma de percibir dicha proyección refuerza el prescriptivismo de Hare:³ la lógica de los términos de valor es de tal manera que es posible separar el nivel descriptivo de su significado,

de la fuerza valorativa. Idealmente sería posible distinguir las mismas entidades (acciones, situaciones, cualidades) en un lenguaje puramente descriptivo, vacío de fuerza prescriptiva; y eso significa la posibilidad de concebir nuevos vocabularios de valor, en los que la fuerza prescriptiva se conectaba con descripciones no señaladas hasta entonces. Discriminar estas dos clases de significado nos permite ser máximamente reflexivos y racionales en nuestros compromisos de valor.

Pero en otra versión la proyección se podía ver como algo profundamente involuntario, una irremediable manera de experimentar el mundo, aun cuando nuestra conciencia científica nos enseña que el valor no forma parte del contenido de las cosas. Los sociobiólogos suelen hablar en estos términos.⁴ Los valores tendrían un estatus análogo al que la ciencia posterior al siglo XVII otorga a las propiedades secundarias como el color:⁵ sabemos que sin agentes videntes como los humanos no habría nada en el universo equiparable a lo que identificamos como color, aun existiendo propiedades de las superficies de los objetos que determinan la longitud de las ondas de la luz que reflejan y que ahora se correlacionan con las percepciones del color en la forma de ley natural. En esta visión de proyección involuntaria los valores corresponderían a la «coloración» que inevitablemente tendría el universo neutro.

En cualquiera de las dos versiones es posible ofrecer descripciones no valorativas que sean extensivamente equivalentes a cada uno de nuestros términos de valor. Según la primera versión, en ellas anida el «significado descriptivo» de dichos términos; en la segunda, aportan la realidad subyacente que provoca la experiencia «coloreada» del valor. En el primer caso definen parte de lo que significamos por el término valor, toda la parte «descriptiva»; en el segundo ofrecen las condiciones normales causalmente necesarias y suficientes para que deseemos utilizar el término valor.

No obstante, como se ha argumentado a menudo, y como ha sostenido recientemente de manera tan parca y brillante Bernard Williams,⁶ resulta que no disponemos de tales equivalentes descriptivos para todo un conjunto de términos clave de valor. Con términos como «coraje» o «brutalidad» o «gratitud» no podríamos saber lo que conlleva su contenido en cada caso si prescindieramos de su punto valorativo. Alguien que no conociera el sentido de ese punto no sabría cómo «proseguir» desde una órbita de ejemplos a otra.⁷ Esto

quiere decir que, en lo que atañe a la primera versión, no es posible separar el significado «descriptivo» del «valorativo»; y en cuanto a la segunda, pone de manifiesto la ineptitud del paralelo con las propiedades secundarias.⁸

Pero, ¿qué implica el percibir el punto valorativo de un término dado? ¿Qué es necesario saber para poder captarlo? Parece que hay dos órdenes de consideraciones, que en la mayoría de los casos se engranan para formar el trasfondo del término. En primer lugar, es necesario conocer la clase de intercambio social, los propósitos comunes, las necesidades mutuas, cómo funcionan, si buena o malamente, las cosas entre la gente de la sociedad en la que el término está en curso. En segundo lugar, es necesario captar eso a lo que antes he denominado las discriminaciones cualitativas que hacen las personas interesadas. En otras palabras, es necesario captar el sentido de sus percepciones del bien.

Para algunos términos puede bastar con un único conjunto de discriminaciones para dar, al menos, una aproximación funcional de su sentido. Así pues, es posible sostener que muchas de las obligaciones socialmente definidas, en las que se incluyen algunas de las más graves, como son las que prohíben matar, herir, mentir y cosas por el estilo, están parcialmente configuradas por los requisitos funcionales de cualquier sociedad humana. La vida social, con el mínimo de confianza y solidaridad que exige, no podría constar de violencia y engaño ilimitados. Esto se entiende como parte de la razón de esas reglas y, por tanto, como parte del trasfondo por el que entendemos los términos —como, por ejemplo, «homicidio», «honestidad» o «asalto»— en que se expresan. Ese trasfondo ayuda a explicar y justificar aparentes excepciones, como pueden ser la pena de muerte para los criminales o mentir a los enemigos, hechas de esas exclusiones en distintas sociedades.

La mayoría de la gente en nuestra sociedad también justifica esas restricciones por una percepción del bien. Poseen una cierta noción de la inviolabilidad o dignidad de la vida humana, de la integridad corporal y de la aspiración a la verdad que infringen dichas violaciones —noción de la índole que expuse en la sección 1.1—. No obstante, es plausible comprender muchas de las reglas de nuestra sociedad, incluso sentir la obligación de obedecerlas, sin contar con ninguna de dichas intuiciones del bien. De hecho, existen muchas otras reglas de menor importancia que tienen un trasfondo similar y

que mucha gente acepta sin sentir que su infracción sea una violación. Me refiero al subconjunto de las reglas elementales de cortesía. (Digo «subconjunto» porque algunas de las reglas de etiqueta de cualquier sociedad van imbricadas en la noción de dignidad y es ahí, precisamente, donde radica la razón de que suelan resultar obtusas a los de fuera.) Soy consciente de cuánto facilita el buen funcionamiento de las cosas decir «por favor» y «lo siento» en el momento oportuno y sé cómo utilizar equivalentes funcionales cuando no puedo pronunciar esas palabras, incluso restándole importancia a la costumbre y hasta admirando a quienes se atreven a hacer burla de ella. En la medida en que algunas de nuestras reglas morales tienen esa clase de trasfondo, es fácil comprenderlas pese a las diferencias culturales, aun cuando las nociones del bien que poseen otras gentes nos resulten sumamente extrañas.

En contraste, existen ciertos términos de virtud relacionados con rasgos de nuestras vidas como individuos en los que la comprensión de la interacción social es casi irrelevante. Sin embargo, todo depende de cómo se capte una cierta visión del bien. La excelencia de sensibilidad estética que muestra, pongamos por caso, un gran intérprete, es de esa índole. Como quizá también lo sean las cualidades del definitivo superhombre nietzscheano.

No obstante, parece que la ingente cantidad de términos requiere que concentremos la atención en las dos clases de trasfondo. Existen términos de virtudes como «amabilidad» o «generosidad» que definen las cualidades, en parte a contraluz del trasfondo del intercambio social característico de una sociedad dada y, en parte, a la luz de una cierta comprensión de la dedicación personal. Existen reglas sociales, como serían las que rigieran nuestra conducta en una comuna socialista, en las que las normas del intercambio social están profundamente marcadas por la aspiración a ciertos bienes, por ejemplo, la absoluta igualdad en lo que concierne al rango o el sexo de las personas, la autonomía de los individuos, la solidaridad. Sólo en ese trasfondo podemos entender por qué la cuestión de si A saca la basura y B friega los platos o viceversa, puede ser una cuestión *moral*. Algunos rasgos de las reglas de una sociedad dada son de esta índole y también son los aspectos más difíciles de comprender para los extraños.

Pero una vez dilucidadas las condiciones de inteligibilidad de nuestros términos de valor, aún queda sitio para una versión más refinada.

da de la distinción es/debe o hecho/valor. Hasta ahora hemos encontrado tres intentos de formular una visión en referencia a la noción de que los valores no son parte de la realidad, sino que, de alguna manera, son nuestra proyección. El primero ya se estudió en la sección 1.1 y es el que trata de asimilar nuestras reacciones morales a las viscerales. El segundo representa nuestras nociones del bien como opiniones sobre un asunto que, en última instancia, es opcional, e intenté refutarlo en mi argumentación sobre las condiciones de la identidad en la sección 2.1. El tercero es la tesis de que los términos de valor poseen equivalentes descriptivos y en esta sección hemos comprobado cuán equivocada está dicha tesis.

Pero si, como hemos visto, nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el trasfondo de la comprensión de las formas del intercambio social en una sociedad dada y sus percepciones del bien, entonces, ¿no sería posible afirmar que, después de todo, lo bueno y lo justo son meramente relativos y no anclados en lo real? Afirmar esto sería caer en una importante confusión. Ciertamente lo que aquí emerge es que lo bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas y, puesto que desde el siglo XVII las ciencias naturales vienen desarrollándose sobre la base de un concepto del mundo muy liberado de las concepciones antropocéntricas, eso que Williams ha denominado la concepción «absoluta»,⁹ cabe decir que lo bueno y lo justo no son parte del mundo, tal como lo estudian las ciencias naturales.

Pero partiendo de esta base, sería un salto injustificado afirmar que, por tanto, no son reales, objetivas y no relativas como cualquier otra parte del mundo natural. La tentación de dar ese salto viene parcialmente dada por la vasta influencia que en la empresa de comprendernos a nosotros mismos ejercen los modelos de las ciencias naturales sobre la ciencia de la vida humana. Pero la ascendencia de dichos modelos es una de las grandes fuentes de ilusión y error en esas ciencias, como se ha demostrado una y otra vez.¹⁰ Sin embargo, también las nociones premodernas de la ciencia han contribuido en un cierto sentido a esta irreflexiva inferencia. Para Platón, a su manera, los más altos conceptos de la ética y los fundamentales en la explicación de las ciencias eran iguales, a saber, las Ideas. Es fácil constatar el papel esencial que desempeñan en la ciencia como aval de su estatus ontológico, como criterios reales y objetivos del bien. Por

tanto, cuando pierden su papel, como irremisiblemente lo pierden en la Edad Moderna, se presenta la fuerte tentación de concluir afirmando que también han perdido toda pretensión a un estatus ontológico objetivo.

De esta suerte, el platonismo y la ciencia natural se alían objetivamente para crear una falsa imagen de la cuestión de los bienes morales. Es preciso liberarse de ambos y examinar la cuestión de nuevo. Quizá lo mejor sería formular lo que queremos decir en forma de pregunta retórica: en lo que se refiere a los asuntos humanos, ¿contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor explican nuestras vidas? «Los que mejor explican nuestras vidas» aquí significa no sólo los que ofrecen la mejor y la más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y explicar tanto nuestras acciones y sentimientos como los de los demás, ya que nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente.¹¹

Este punto es importante para mi propósito, por lo que haré un alto para examinarlo más de cerca. ¿Qué se requiere para poder «explicarnos» nuestras vidas? Lo requerido no se satisface si para ello sólo contamos con un lenguaje teórico que pretenda explicar la conducta desde el punto de vista del observador, pero sirve de poco para que el agente entienda su manera de pensar, de sentir y de actuar. Quienes defienden la teoría reduccionista bien pueden felicitarse por las explicaciones que se formula sin contar con esos términos u otros corrientes en la vida ordinaria, como, por ejemplo, «libertad» y «dignidad»,¹² o los diferentes términos de virtudes antes mencionadas, que se resisten a la escisión entre los componentes «real» y «valorativo» de su significado. Pero incluso si sus explicaciones en tercera persona fueran más plausibles de lo que son, ¿qué importancia tendría si resultara que los términos no se pueden erradicar de los usos no explicativos en primera persona? Supongamos que me convenzo a mí mismo de que, como observador, soy capaz de explicar la conducta de la gente sin utilizar para ello un término como «dignidad». ¿Qué constataría si no consiguiera prescindir de dicho término en mis deliberaciones acerca de lo que he de hacer, cómo he de comportarme, cómo he de tratar a las personas, mis planteamientos sobre a quién admiro, con quién siento afinidad y cosas similares?

Pero, ¿qué significa «no ser capaz» de prescindir de un término, pongamos por caso, en mis deliberaciones sobre lo que he de hacer? Significa que ese término es indispensable para lo que (ahora me parece) es la afirmación más clara, más penetrante, sobre las cuestiones a las que me enfrento. Si se me negara ese término no me sería posible reflexionar tan eficazmente, ni centrar la cuestión tan adecuadamente como ciertamente pienso (y suelo hacerlo) que me era posible antes de adquirir dicho término. Ahora bien, «dignidad» o «coraje» o «brutalidad» pueden ser términos indispensables para mí en el sentido de que me es imposible prescindir de ellos cuando he de evaluar posibles cursos de acción, o enjuiciar a la gente o las situaciones que me rodean, o determinar cómo pienso realmente sobre las acciones o la forma de ser de alguien.

Lo que deseo subrayar aquí es que esta clase de indispensabilidad de un término en un contexto de vida no explicativo, simplemente no puede declararse irrelevante para el proyecto de prescindir de dicho término en una reducción explicativa. La extendida suposición de que sí es posible hacerlo parte de una premisa que está profundamente arraigada en el pensamiento naturalista, a saber, que los términos de la vida corriente, esos términos con los que vivimos nuestras vidas, quedan relegados al ámbito de la simple apariencia. No hay que tomarlos más en serio para los propósitos explicativos que lo que se toma la experiencia visual de la puesta del sol en la cosmología.¹³ No obstante, este parangón es insostenible. Encontraríamos excelentes razones para dejar al margen mi percepción del horizonte durante el ocaso ante la evidencia de las observaciones por satélite, por ejemplo. Pero, ¿qué es lo que ha de forjar el lenguaje en el que我真的 vivo mi vida? Ésta no es (no realmente) una cuestión retórica, porque a veces presentamos explicaciones de lo que las personas significan a través de sus gustos, sus aversiones, sus reflexiones y otras cosas que pretenden ser más perceptivas, despojadas de ciertas ilusiones o limitaciones ópticas que afectan a las personas. Pero éstos son también los términos en los que los individuos viven sus vidas. De hecho, solemos presentarlos a los interesados como avance en la comprensión que tienen de sí mismos. Lo ridículo sería sugerir que debemos descartar por completo los términos que puedan figurar en los contextos no explicativos del vivir en aras del objetivo de nuestra teoría explicativa. Esto es aún más insostenible, dado que los lenguajes de las dos clases de contextos se superponen y penetran

entre sí. Como he dicho antes, los términos que utilizamos para determinar qué es lo mejor son muy similares a los que utilizamos para juzgar las acciones de los demás y aparecen de nuevo en la mayor parte de nuestras consideraciones respecto a por qué hacen lo que hacen.

Las teorías como el conductismo, o ciertas ramas de la psicología cognitiva bajo la impronta de la cibernetica, que en principio declaran irrelevante la «fenomenología», se fundamentan en un error decisivo. «*Changing the subject*» («Cambian el sujeto»),^{*} en la acertada expresión de Donald Davidson.¹⁴ Lo que nos proponemos *explicar* es gente que vive sus vidas;¹⁵ los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarividentemente. No es posible prescindir por completo de esos términos sobre la base de que su lógica no se ajusta a algún modelo de «ciencia» y de que *a priori* sabemos que los seres humanos deben ser explicables en esa «ciencia». Aquí se impone la pregunta: ¿cómo saber que es posible explicar a los humanos por alguna teoría científica *si antes* no explicamos en realidad cómo viven sus vidas de acuerdo con dicha teoría?

Esto establece lo que significa «dar sentido» a nuestras vidas, en el significado que antes di al aserto. Los términos que seleccionamos han de tener sentido en toda la gama de ambos usos, tanto en el explicativo como en el de la vida. Los términos indispensables para el último son parte de la narración que tiene más sentido para nosotros, al menos hasta que sea posible reemplazarlos por sustitutos más clarividentes. El resultado de esta búsqueda de clarividencia produce la mejor explicación que es posible producir en un momento dado y ninguna consideración epistemológica o metafísica de índole más general sobre la ciencia o la naturaleza justifica omitirla. La mejor explicación en ese sentido es *trumps*.^{**} Permitaseme llamarla el principio BA.^{***}

Me parece que las distintas teorías que consideran los juicios morales como proyecciones, y los intentos de distinguir el «valor» del

* «*Changing the subject*» significa tanto «cambiar el sujeto» como «cambiar el tema». (N. de la t.)

** Literalmente el «triunfo» acordado en una partida de naipes. (N. de la t.)

*** BA equivale a «best account», lo que significa la mejor explicación posible. (N. de la t.)

«hecho», entran en conflicto con el principio BA. De hecho, inevitablemente nos encontramos utilizando términos cuya lógica sería imposible entender de acuerdo con una distinción tan radical. Si así vivimos nuestras vidas, ¿qué otra clase de consideraciones podrían denegar este veredicto?

Por supuesto que los términos que utilizamos en la mejor explicación nunca figurarán en una teoría física del universo. Pero eso sólo quiere decir que nuestra realidad humana no se puede entender en los términos apropiados para esa física. Éste es el complemento de la purga antiaristotélica de las ciencias naturales en el siglo XVII. De igual manera que la física ya no es antropocéntrica, tampoco la ciencia humana puede ya expresarse con los términos de la física. Nuestros términos de valor pretenden penetrar en lo que es vivir en el universo como un ser humano y esto es muy distinto de lo que la física pretende revelar y explicar. La realidad, por supuesto, depende de nosotros en el sentido de que la condición para su existencia es nuestra existencia. Pero una vez aceptado que existimos, no es una proyección más subjetiva que la que maneja la física.

Quizás aclararía la aplicación de este argumento al tema principal de esta sección, si formulara un breve ataque polémico contra la posición que intento rebatir. Va dirigido a todos los influidos por una imagen metafísica inspirada en el naturalismo, es decir, la de los humanos como objetos de la ciencia o como parte de un universo desencantado, para adoptar una posición básicamente no realista sobre los bienes intensamente valorados que estoy estudiando, comenzando por la más basta «teoría del error» de Mackie, en la cual los valores se perciben como algo metafísicamente «curioso»,¹⁶ pasando por el «cuasirrealismo» de Simon Blackburn, hasta llegar a la visión más refinada de Williams (que no es no realista en el sentido corriente y es difícil de clasificar).¹⁷

El ataque consta de dos fases a las que sumo una tercera por añadidura o quizá por agregar insulto a la herida.

1. En el propósito de vivir resulta imposible evitar el recurrir a esos bienes intensamente valorados: reflexionar, enjuiciar las situaciones, determinar qué se piensa de la gente y cosas por el estilo. El «imposible evitar» aquí no significa algo así como la incapacidad de dejar de parpadear cuando alguien agita un puño en nuestras narices, o la incapacidad de contener el fastidio que causa ver como el

tío Jorge masca la dentadura postiza, aun sabiendo que es irracional. Más bien quiere decir que necesitamos esos términos para lograr el mejor sentido de lo que hacemos. Por la misma regla de tres, esos términos son indispensables para la clase de explicación y comprensión de mí mismo y de los demás, que va entrelazada con esos usos de la vida: valorando su conducta, entendiendo su motivación, parándose a pensar lo que en realidad se ha sido durante tantos años, etc.

2. Lo real es lo que hay que encarar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios. Por la misma regla de tres, aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida es lo real, o tan cercano a la realidad como puedas captarla en ese momento. La imagen metafísica que tengas de los «valores» en general y su ubicación en la «realidad» deberían fundamentarse en lo que en este sentido creas que es real. Sería inconcebible que fuera la base de una *objeción* a su realidad.

La fuerza de este argumento la captan abstrusamente incluso los no realistas. Llega en el sentido confuso de que adoptar la visión de la proyección produciría un efecto desolador en la moral de primer orden. Ése es el sentido que todo el mundo tiene antes de llegar al razonamiento filosófico, según el cual con lo que se cuenta mientras se vive (los bienes y las exigencias que plantean) es rotundamente incompatible con una visión de proyección. Para adoptar este sentido, un proyeccionista tendría que rechazar por completo la moral, como es generalmente entendida, es decir, como el ámbito de la fuerte valoración. Pero la mayoría de los no realistas son reacios a seguir esta ruta. Están comprometidos con una cierta moral y también poseen un vago sentido de lo que ya expresé en mi punto 1: que *es imposible* operar de esa manera. Ni siquiera Mackie llega hasta las últimas consecuencias en su teoría del error y propone que dejemos de moralizar a la gente o lo hagamos de manera muy diferente.

Así pues, en vez de ello tratan de mostrar cómo una teoría no realista es compatible con la experiencia moral cotidiana. Éste es el planteamiento del «cuasirrealismo» de Blackburn, que él define como «un proyecto que demuestre cuánto de la apariencia aparentemente “realista” del pensamiento moral habitual es explicable y justificable por una imagen antirrealista». ¹⁸ Pero al intentarlo se cuelgan del otro cuerno del dilema. Hacen lo no realista *compatible* con la experiencia moral al hacer que dicha experiencia sea de alguna manera *irrele-*

vante, al hacer que los determinantes de la cuestión del estatus del bien se hallen en otro lugar. Pero eso va contra mi punto 2.

Si el no realismo no puede *sostenerse* en la experiencia moral, entonces no existen fundamentos válidos para creer en ello. Si el no realista se propusiera convencernos, tendría que detenerse en el detalle de la vida moral y demostrar cómo, en algunos casos, la visión proyeccionalista tiene más sentido. Pero hemos visto cómo la lógica de nuestro lenguaje moral se resiste a esa suerte de escisión.¹⁹

3. De hecho, la mayoría de los no realistas adoptan una incoherente mezcla de las dos vertientes, colgándose moderadamente de los dos cuernos. Al mismo tiempo que insisten en su tesis compatibilista, también se inclinan a argüir en favor del aspecto más socio-biológico (como en cierta manera hace Mackie) o consecuencialista (Blackburn)²⁰ de una teoría moral de primer orden. Ni siquiera esto se deriva estrictamente, puesto que en realidad no debería existir lugar alguno para lo que entendemos como obligación moral. No obstante, aún cabe justificar que algunas reglas conducen más a la supervivencia y la felicidad en general, que, según suponemos son los bienes más buscados. Por tanto, obviamente, en algún sentido dichas reglas son «algo bueno». El quid de la cuestión entonces es no olvidar ni eludir el hecho de que el no realismo socava la moral y adoptar esas reglas como el contenido de la propia teoría moral. Como veremos más adelante (sección 3.3.), es posible que existan recias (aunque no reconocidas) razones morales para adoptar una ética de esta clase y esto a su vez pueden contribuir a la convicción proyeccionalista. Para alguna gente, la motivación corre en ambas direcciones, incluso si en ambos casos lo hace a instancias de un conjunto de inferencias nulas.

No obstante, dicho esto, ¿acaso no queda la puerta aún abierta para otra clase de subjetivismo, esta vez una especie de relativismo? Las sociedades humanas difieren grandemente en sus culturas y valores. Podría decirse que representan diferentes maneras de ser humano. Pero, al final, quizás no exista una manera de arbitrar entre ellas cuando chocan entre sí. Quizás sean simplemente incommensurables y al igual que, en general, reconocemos que ciertos bienes dependen de la existencia de los humanos, estaríamos forzados a reconocer que ciertos bienes sólo son tales una vez que se admite la existencia de los humanos en el seno de una cierta configuración cultural.

A diferencia de lo que sucede con otros intentos de relativizar el bien analizados anteriormente, pienso que ésta es una posibilidad real. Puede que existan diferentes clases de realización humana que son verdaderamente incommensurables. Eso significaría que no habría manera posible de pasar de una de ellas a las otras y presentar la transición sin autoengaño, bien como ganancia o pérdida de algo. Sería un cambio total que generaría la incomprendión del propio pasado, algo que en principio sólo se daría mediante la intimidación o el lavado de cerebro. Pienso que ésta es una posibilidad real, pero dudo que sea cierta.

Por supuesto existe otro sentido muy intenso en el que cabría la imposibilidad de optar entre culturas. La transición se puede entender, ciertamente, en términos de ganancia y pérdida, pero eso no es óbice para que en ella se dé algo de ambas, por lo que sería difícil hacer un juicio generalizado. Algunos modernos perciben así nuestra situación existencial en relación con las sociedades precedentes. No cabe duda de que contamos con una ciencia mejor, de que hemos explorado más completamente el potencial humano para determinar por nosotros mismos la libertad. Pero esto, piensan, se ha dado a la vez que una irrecuperable pérdida de sintonía con nuestro entorno natural y nuestro sentido de comunidad. Aunque, por razones obvias, están más allá de la capacidad de elegir de nuevo por sí mismos, dichos modernos creen genuinamente que su situación no es mejor que la de sus antepasados, como emana de su renuencia a admitir sociedades aún premodernas en nuestra civilización.

Pero esta última situación existencial no es una relativización real, a diferencia de la situación anterior de incommensurabilidad. Porque presupone que, en principio, es posible comprender y reconocer los bienes de otras sociedades como bienes-para-todos (y, por ende, para nosotros mismos). Que éstos no sean combinables con nuestros bienes-de-cultivo-casero-para-todos ciertamente puede ser trágico, pero en principio no difiere de cualquier otro dilema con que toparíamos al hacer frente a los bienes incompatibles, incluso dentro de nuestro modo de vida. Nada garantiza que los bienes universalmente válidos sean perfectamente combinables y, ciertamente, no en todas las situaciones.

Incluso nuestra comprensión, en términos de ganancias y pérdidas, de la transición desde una sociedad precedente cuenta con analogías en la reflexión que se hace en el seno de nuestra propia cultu-

ra. Así pues, nos inclinamos a creer que nuestra cultura ha ganado en relación con la anterior al siglo XVII por el hecho de contar con un modelo superior de ciencia. Este modelo es parcialmente superior con respecto a la autoconciencia crítica que implica. Las teorías anteriores no se sostienen a la luz de esta crítica. No obstante, adoptamos la misma postura crítica acerca de ciertas ideas y prácticas de nuestra cultura. Asumimos el sentido de ganancia mediante el examen crítico cuando superamos algunas de las confusiones que produce nuestra cultura. En estos casos, nuestro modo de valoración a través de las culturas no difiere de nuestra manera de arbitrar dentro de la nuestra. Parece que se ha conseguido la commensurabilidad. Hasta dónde pueda extenderse es una cuestión de hecho. Puede ser que el contacto con ciertas culturas nos obligue a reconocer la incommensurabilidad contra el simple balance de los buenos-y-malos-para-todos que no es posible superar definitivamente. Sin embargo, ciertamente, no deberíamos suponer *a priori* que sea así.

Hasta llegar a este límite no existe razón alguna para dejar de asumir como universales los bienes que intentamos definir y criticar, siempre y cuando permitamos el mismo estatus a esas sociedades que intentamos comprender. Esto, naturalmente, *no* quiere decir que todos nuestros (o todos los suyos) supuestos bienes finalmente resulten defendibles como tales; sólo quiere decir que no partimos de un universo moral preencogido en el que damos por supuesto que sus bienes no nos dicen nada o quizás que los nuestros no les dicen nada a ellos.

3.2

Las secciones precedentes acusan una enorme simplificación que ahora me gustaría matizar. Por ejemplo, en el capítulo anterior hablé de diferentes tipos: quienes creen en el dominio de la razón, o en un rico concepto de la vida familiar, o de la realización expresiva o de la fama. Pero en realidad la ingente mayoría de los modernos nos movemos por esos bienes y más. El tipo de descripciones anteriores nos suenan a algo, si es que lo hacen, puesto que evocan a quienes toman esos particulares bienes en cuestión, no como el *único* marco referencial que orienta sus vidas, sino como el más importante y serio de todos. La mayoría no sólo vivimos con muchos bienes, sino que sen-

timos la necesidad de categorizarlos y en algunos casos dicha categorización hace que uno de ellos se erija como el de importancia suprema con relación a los otros. Cada uno de los bienes a los que aquí me refiero se define por un contraste cualitativo, pero también hay quienes viven de acuerdo con un contraste de orden superior entre sus bienes y reconocen el valor de la autoexpresión, de la justicia, de la vida familiar o del culto a Dios, de la normal decencia, de la sensibilidad y de un conjunto de otros bienes. No obstante, consideran que uno de ellos, quizás su relación con Dios o quizás la justicia, es de una apabullante importancia. Esto no significa que en sus reflexiones y decisiones le concedan a dicho bien una prioridad impertérrita. Es posible que se planteen un cúmulo de consideraciones que oscilarían desde la percepción de los propios límites hasta el reconocimiento de que también otros bienes son valiosos, aunque no sean asequibles para ellos. Podría ser que otras personas que se adhieren al mismo bien con más firmeza les acusen de apatía: ¿por qué no dedican más tiempo a la oración? o ¿por qué no dedican su vida a la lucha por establecer la justicia en la sociedad? Sin embargo, en lo que a ellos concierne, ese bien ocupa un lugar incomparable en sus vidas.

Para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admirán o menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí. Aun cuando, naturalmente, deseo estar bien situado en relación a todos y cada uno de los bienes que reconozco, e ir acercándome en vez de alejándome de ellos, mi dirección con relación a ese bien es de suma importancia para mí. Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse por él, puede resultarme abrumador e insufrible. Amenaza con sumirme en la desesperación, ya que tal indignidad golpea las propias raíces de mi sentido de ser persona. Símétricamente, la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de

ser como persona o como yo, que nada más puede producirme. Puesto que todos los bienes que reconozco, por mucho que admitan un mayor o menor logro, permiten la pregunta del sí o el no respecto a la dirección que tenga mi vida en referencia a ellos, si estoy firmemente comprometido con un bien supremo en este sentido, encontraré que la pregunta correspondiente al sí o al no es decisiva para lo que soy como persona. Para quienes entienden sus vidas de esta manera, existe una discontinuidad cualitativa entre este bien y los otros; éste es incomparablemente superior, de forma incluso más impactante que aquella por la que se perciben como incomparablemente más valiosos que una vida carente de ellos. Así, puedo percibir la realización expresiva como incomparablemente más valiosa que las cosas cotidianas que todos deseamos en la vida; no obstante, percibo el amor de Dios o la búsqueda de la justicia de manera incommensurablemente superior a esa realización. Una distinción cualitativa de orden superior divide en segmentos los bienes y éstos se definen en distinciones de orden inferior.

Incluso quienes no estamos tan resueltamente comprometidos reconocemos los bienes superiores. Es decir, reconocemos las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuándo o si nos adherimos a ellos. Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase «hiperbienes», es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.

Pero entonces podría parecer que todos reconocemos algunos como tales; que ese estatus es precisamente lo que define la «moral» en nuestra cultura: un conjunto de bienes o demandas que no sólo tienen una particular importancia, sino que sobrepasan y permiten juzgar a los otros. En la filosofía moderna ha habido una tendencia a definir la moral mediante una especie de segregación, aun cuando la definición del acotamiento haya variado. Kant define la moral en términos del imperativo categórico y éste a su vez por la «universalizabilidad» o por la pertenencia como miembros a un reino de fines.²¹ Actualmente, Habermas identifica un conjunto de cuestiones que atañen a la justicia universal y, por tanto, a la aceptabilidad universal de las normas que delimitan el ámbito de la ética discursiva; y

otorga a éstas un estatus superior al de las cuestiones concernientes a la vida mejor y más satisfactoria.²² En ambos casos, y en muchos otros, lo «moral» abarca un ámbito significativamente más angosto que el que los antiguos filósofos definieron como lo «ético». Bernard Williams, en un intento de desafiar ese estatus especial, ofrece una descripción de lo que él ve como hilo conductor a través de gran parte de la filosofía moral moderna: la definición de lo «moral» en términos de la noción de obligación.²³ Y Hegel, quien también quiso desafiar la «moral», ya presentó su propia elucidación de la diferencia.²⁴

Lo que justifica esta clase de segregación, o lo que en ella haya de justificable, es la gran cuestión de la teoría ética. Cierta que siempre habrá una categoría de bienes. La teoría ética más inclusiva, la que más se abstiene de compartmentar una especial clase de fines o temas como singularmente cruciales, ha de incorporar alguna noción sobre la importancia relativa de los bienes. La teoría de Aristóteles, la más importante de todas las teorías inclusivas en la tradición, es un caso destacable. Pero deja en el aire de qué forma vamos realmente a encajar los diferentes fines que compiten en las situaciones cambiantes de la vida. En algunas situaciones, un fin de rango generalmente bajo puede poseer un especial apremio. Por el contrario, el hecho de separar las teorías aísla sus bienes superiores sin permitir que figuren en el mismo proceso reflexivo. En la teoría de Kant las consideraciones sobre la felicidad deben silenciarse cuando un imperativo categórico insta a ello. Y frecuentemente se define lo «moral» como lo que posee una fuerza apabullante contra lo simplemente «prudente».²⁵

Volveré a esta cuestión del estatus de lo moral en la siguiente sección. En ésta me propongo proseguir la argumentación sobre la naturaleza de los «hiperbienes» y las dificultades que presentan para la tesis que vengo desarrollando.

Los hiperbienes son generalmente fuente de conflicto. Los más importantes, los que disfrutan de una más amplia adhesión en nuestra civilización, se han erigido a través de la suplantación histórica de previas y menos adecuadas concepciones, algo comparable a la suplantación crítica de lo premoderno por la ciencia moderna a que aludía al final de la última sección. Quienes abrazan los hiperbienes los entienden como un paso encaminado hacia una conciencia moral superior.

Quizás el ejemplo más sobresaliente en la cultura moderna, ese que muchos aceptan como bien supremo (o quizá llegados a este punto deberíamos decir como principio de derecho), es la noción de justicia y/o benevolencia universal por la cual todos los seres humanos deben ser tratados equitativamente con respeto, independientemente de su raza, clase, sexo, cultura y religión. Pero nosotros, que estamos dentro de ese marco referencial, somos conscientes de que esto no ha sido siempre reconocido, que dicha ética universal reemplaza a otras precedentes que en varios aspectos eran restrictivas y que esto se consiguió a través de numerosas y duras luchas y etapas onerosamente ganadas. En este sentido, el principio de respeto universal e igualitario se asemeja al concepto moderno de ciencia, con el cual tiene estrechas conexiones y afinidades intelectuales. Y, al igual que con la ciencia, el sentido de que éste fue asumido a través de la suplantación histórica de concepciones menos adecuadas, va paralelo al servicio que presta como parámetro de la crítica a las creencias y prácticas contemporáneas.

Así pues, el principio de respeto igualitario no sólo se define a través de su génesis histórica en los albores de la modernidad como negación de las concepciones jerárquicas de la sociedad, sino que continúa al encontrar nuevas aplicaciones como, por ejemplo, sucede actualmente en la relación entre los sexos, que pone en entredicho ciertas formas de vida «patriarcales» no puestas en tela de juicio por los primeros protagonistas modernos.

Este ejemplo nos ofrece la imagen de un hiperbién en la que la noción que tenemos de que es incomparablemente superior a otros se construye sobre la comprensión de la suplantación de nociones anteriores y menos adecuadas que, no obstante, aún nos sirven de parámetro para criticar, y algunas veces encontrar deficientes, las visiones contemporáneas. Parece que esto es generalmente cierto para lo que reconocemos como hiperbienes en nuestra civilización. Tomemos otros dos puntos clave del origen de dichos bienes: por un lado, el platonismo y, por otro, las revelaciones religiosas judeocrisianas. Los dos han sido definidos como suplantaciones históricas —de la ética homérica inspirada en el honor y de las varias formas de idolatría, respectivamente— y los dos se mantienen como fuentes de crítica radical de prácticas y creencias actuales.

Una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbién es inherentemente conflictiva y está en tensión. El más su-

premo de los bienes no sólo se cataloga por encima de otros bienes de la sociedad; en algunos casos puede también desafiarlos y rechazarlos como hizo el principio del respeto igualitario con los bienes y las virtudes de la vida familiar tradicional; como el judaísmo y el cristianismo hicieron con los cultos de las religiones paganas y como el autor de *La república* hizo con los bienes y virtudes de la vida ciudadana agonista. Y por esa razón el reconocimiento de un hiperbién es fuente de tensión y suele plantear penosos dilemas en la vida moral.

Contar con un hiperbién que se erige suplantando nociones anteriores es provocar (o sufrir) lo que Nietzsche denominó la «transvaloración de los valores».²⁶ El nuevo bien supremo no sólo se erige como parámetro por el que juzgar otros bienes comunes, sino que también suele alterar fundamentalmente nuestra noción de su valor, en algunos casos etiquetando como tensión lo que antes se consideraba un ideal. Tal fue la suerte de la ética del honor del guerrero en manos de Platón y luego de Agustín y aún más tarde en la visión de la ética moderna de la vida corriente. Y como tan bien se percata Nietzsche, una transvaloración no es necesariamente un asunto que se resuelve de una vez por todas. Los antiguos bienes condenados permanecen, se resisten y, al parecer, algunos no se pueden erradicar del corazón humano. Por tanto, se mantienen la lucha y la tensión.

Existen dos estrategias extremas por las que se evitaría cualquier atisbo de dilema. La primera es ir hasta el final con absoluta coherencia y negar por completo las credenciales de cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbién. Ésta es la postura que, al parecer, adopta el Sócrates de Platón en *La república*, donde se niega que las realizaciones normales de la vida familiar y la propiedad sean los guardianes que actúan en nombre de la armonía social. La vamos a llamar la postura de la intransigencia «revisionista».

La otra estrategia posible, contraria a ésta, es la que propone Aristóteles. En ésta se afirman todos los bienes. Y de hecho, por lo que toca a los bienes que reconocemos, vinculados al modo de intercambio social avanzado entre nosotros, tal como lo describí en la sección anterior, y que reflejan las nociones más sensibles de quienes viven de esa manera, ¿qué nos asistiría para afirmar que carecen de valor? Después de todo, ¿dónde se sitúa uno para decidir lo que es el bien para los seres humanos, si no es dentro de la forma (o de una forma) de vida humana en que se observan los bienes que la gente tiende a buscar dentro de esa forma? Por lo tanto, la vida buena ha

de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos. Es cierto que no todos poseen el mismo valor; y Aristóteles reconoce que algunos son de rango superior a otros, por ejemplo, la contemplación (*theória*) y la clase de reflexión común que desarrolla al máximo la *phronesis*. Éstos atañen más directamente a lo que somos como vida racional y, por tanto, su ausencia vaciaría una vida de mucho de su valor. Pero es preciso entender su supremacía como una alta prioridad, no como una oferta de perspectiva crítica desde la que se niega por completo otros bienes menores.

Cabría afirmar que lo que desempeña el papel de un «hiperbién» en la teoría de Aristóteles es el «bien supremo» (*teleion agathon*), pero éste es la vida buena *en su totalidad*, es decir, todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas.

Esta estrategia «inclusiva» tiene argumentos contundentes a su favor. Pero resulta difícil encollarla en su totalidad. Implica el respeto a todos los bienes intrínsecos en las prácticas desarrolladas por los humanos en diferentes sociedades. Con bienes «intrínsecos» me refiero a esos cuyo significado ha de entenderse en el trasfondo de un cierto modo de intercambio social, de la forma que ya articulé en la sección anterior.²⁷ Pero si pudiéramos haber hecho esto, sencillamente habríamos ido muy lejos en el reconocimiento de los hiperbienes para transitar toda la ruta inclusiva. Sabemos muy bien que han existido, y existen, sociedades y modos de intercambio social atroces o incompatibles con la justicia y la dignidad humanas. Y, ciertamente, no anima a tomar el sendero aristotélico pensar que el propio Filósofo justificó la esclavitud, por no hablar del subordinado papel de la mujer. Esto no significa que la indignación moral contra Aristóteles esté en orden a lo que a esta puntuación se refiere sino, simplemente, que somos muy capaces de darnos cuenta de cómo esas instituciones pudieron parecer perfectamente correctas en aquella sociedad, mientras que ahora nos parecen injustificables y necesitadas de reforma o abolición.

No obstante, esto nos permite ver que el lugar que los hiperbienes ocupan en nuestras vidas provoca necesariamente un malestar epistemológico, que a su vez nutre el talante naturalista y las diferentes teorías reduccionistas a las que me enfrento. Incluso cuando uno sobrepasa las más bajas teorías reduccionistas, las que perciben los valores como simples proyecciones sobre un mundo neutro; in-

cluso después de aceptar que el lugar propio de nuestras perspectivas valorativas se sitúa en la experiencia de cómo moramos en el mundo dentro de una cierta forma de vida, aún queda espacio para un naturalismo más depurado. Éste entendería nuestras valoraciones como parte de las percepciones del mundo y de nuestra existencia social, que son inseparables de nuestro vivir y participan de nuestra forma de vida. Aun admitiendo el modo de intercambio social, admitiendo que dicho modo se organiza alrededor de ciertos bienes valorados y que concede valor a otras cualidades y condiciones, percibimos necesariamente nuestras vidas en términos de ciertas distinciones cualitativas. O, mejor dicho, la única manera de prescindir de ellas sería situándonos totalmente al margen de ese modo de vida; entender el mundo en términos de esos valores es inseparable de la participación en esa manera de vivir.

Dicho naturalismo depurado aceptaría que las distinciones que marcan nuestras palabras de valor son tan reales como otras; ciertamente no simples proyecciones. Aprenderlas sería adquirir una especie de «conocimiento». ²⁸ Pero sean las que fueren las verdades que ahí se encontrasen, no obstante, en un sentido esencial, serían relativas a una dada forma de vida. Puesto que esos bienes no parecen tales bienes desde la perspectiva de otra forma de vida, e incluso a veces parecen malos o perversos, no hay manera posible de sentenciar en esta disputa. Cada una de las partes ha de ser juzgada exactamente desde su propio punto de vista y no existe perspectiva alguna que sobrepase ambos y desde donde se arbitre la cuestión.

Por supuesto que acepto esa posibilidad: ya la he descrito en términos de «incommensurabilidad». Pero aquí estoy hablando de un modo de naturalismo que haría de esa relatividad-cultura una fatalidad; un límite en principio. Precisamente porque concibe enteramente la «objetividad» de nuestras valoraciones en función de su imbricación en nuestras diferentes formas de vida, en principio, no permite obtener una visión desde la cual los bienes consagrados en un modo de vida dado, pudieran parecer perversos o inadecuados.

Pero la tesis de la suplantación crítica llevada a cabo en nombre de los hiperbienes implica algo semejante. Cuando nos hallamos dentro del ámbito de una perspectiva moral de respeto universal y equitativo, no consideraremos que su condena de la esclavitud, de la pira funeralia en que se sacrifican las viudas, del sacrificio humano o de la clitoridectomía sean meras expresiones de nuestra forma de ser que

invitan a la condena recíproca e igualmente válida de nuestro trabajo libre, de las segundas nupcias de las viudas, de los sacrificios sin sangre y de la igualdad para los sexos por parte de las sociedades que practican esas costumbres tan extrañas. A veces pensamos de esta forma, en nuestros momentos de reflexión, bajo la impronta no sólo de la epistemología naturalista, sino también de nuestras simpatías anticolonialistas (irónicamente, otra ramificación del principio de respeto universal). No obstante, la perspectiva moral demanda pretensiones más amplias y lo hace por su propia naturaleza, porque engendra la crítica implacable de todas las creencias y prácticas de nuestra sociedad que no concuerden con los parámetros del respeto universal. Rechaza inexorablemente los bienes implicados en esas prácticas pecadoras. Es difícil entender por qué dicho radicalismo crítico fracasa repentinamente al topar con las lindes de nuestra propia sociedad, lindes que en cualquier caso son de difícil demarcación, y no condena lapsos, frecuentemente más graves, que, por ejemplo, encontramos en civilizaciones premodernas. Si no aceptamos las prácticas de empleo que no garanticen que las mujeres obtengan su cuota de trabajo remunerado, ¿cómo aceptar la poligamia, el *purdah*, la clitoridectomía y, menos aún, el asesinato que cometan los padres masculinos de mujeres «caídas» para salvar el honor de la familia?

¿Es posible salvaguardar la objetividad de las pretensiones críticas interculturales implicadas en lo que he denominado hiperbienes? Por supuesto que no estoy diciendo: ¿es posible demostrar que dichas pretensiones son correctas? Muchas de ellas indudablemente son incorrectas, profundamente etnocéntricas y crueles. Lo que quiero decir es: ¿es posible, en principio, demostrar la validez de alguna de dichas pretensiones? ¿O son todas esas pretensiones, en principio, inadmisibles, por el hecho de ir contra las bases de nuestras valoraciones, como diría nuestro más depurado naturalismo?

Para percarnos de la validez de esas pretensiones, tendríamos que administrar otra dosis del mismo argumento que nos sacó del naturalismo más basto. Frente a la opinión de que toda valoración es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas sobre un mundo neutro, recurrimos a lo que se podría denominar la fenomenología moral, que también se podría considerar como el examen de los insoslayables rasgos de nuestro lenguaje moral. En la sección 2.1 intenté mostrar que la orientación al bien no es una especie de extra-

opcional, algo con lo que uno puede comprometerse o abstenerse a voluntad, sino la condición de ser yos con una identidad. Y en la última sección apelé a los argumentos, divulgados por los seguidores de Wittgenstein,²⁹ pertinentes al hecho de que, en términos generales, nuestro lenguaje de valoración no se construye como expresión de nuestras reacciones ante los rasgos del mundo, ante la vida o la sociedad que se identifican, o podrían identificarse, en términos neutros. La lógica de términos de virtud como, por ejemplo, coraje o generosidad, se construye eligiendo propiedades proyectables, tal como se hace con «rojo» o «cuadrado», un rasgo esencial de lo que precisamente es su valor.

Desde luego es evidente que una condición esencial de la existencia de dichas propiedades es el hecho de que los seres humanos existen en el mundo con una cierta forma de vida y ciertas clases de conciencia y ciertos patrones de asistencia. Pero esas propiedades no son rasgos menos reales del mundo que contiene a los humanos que las propiedades «neutrales».

La idea que subyace en este argumento y proporciona la fuerza a esta explicación, podría formularse de la siguiente forma: ¿existe otra manera en que sea posible determinar lo real y lo objetivo, o parte de lo que están hechas las cosas, que no sea observando cuáles son las propiedades, entidades o rasgos a los que ha de apelar la mejor explicación de las cosas? La ontología que actualmente privilegiamos para la microconstitución del universo físico incluye *quarks* y diferentes clases de energía y otras cosas que yo entiendo sólo muy vagamente. Esto es muy diferente de la manera en que nuestros antepasados concebían las cosas. Sin embargo, nosotros contamos con nuestra propia colección de entidades reconocidas, porque a ellas apelamos en lo que actualmente consideramos la explicación más creíble de la realidad física.

No hay razón alguna para proceder de distinta manera en la esfera de los asuntos humanos, es decir, en la esfera en que deliberamos acerca de nuestra acción futura, en que evaluamos nuestro carácter, sentimientos, reacciones, comportamientos y los de los demás y también intentamos explicárnoslos. Como resultado de nuestros planteamientos, reflexiones, argumentos, retos y exámenes, asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera. Si no de-

liberamos eficazmente o entendemos y explicamos reveladoramente las acciones de las personas, prescindiendo de términos como «coraje» y «generosidad», entonces es que éhos son rasgos reales de nuestro mundo.

Hemos tendido a desencaminarnos a causa de la noción de que dichos rasgos no figurarían en una explicación absoluta del universo. Tanto el naturalismo como el precedente platónico se han combinado proporcionándole mucho peso a esta consideración. Sin embargo, ¿debería pesar en nosotros? Sólo si poseemos una razón que nos haga creer que una explicación absoluta, que prescinda de las propiedades antropocéntricas, particularmente del significado que las cosas tienen para nosotros, ofrece la explicación mejor, no sólo del universo extrahumano (que ahora parece en gran parte claro), sino también de la vida humana. Y esto parece que no sólo es insostenible como aserción, sino sumamente implausible a la luz de lo que sabemos, tanto sobre los seres humanos como sobre los recursos de las explicaciones en términos absolutos —físicos o químicos—.³⁰ A no ser que hagamos una disparatada conjetura de esta clase, estaremos dispuestos a aceptar que el mundo de los asuntos humanos ha de explicarse y describirse en términos que tengan en cuenta los significados que las cosas tienen para nosotros. Y cuando lo hagamos, natural y correctamente, dejaremos que nuestra ontología la determine la mejor explicación que podamos dar en esos términos. Seguiremos lo que en la sección 3.1 denominé el principio BA.

Si el naturalismo y el precedente platónico no deberían disuadirnos de seguir este principio hasta el punto de permitir la inclusión de coraje y generosidad, tampoco deberían ahuyentarnos de lo que he denominando hiperbienes, si resultara que éstos son verdaderamente ineliminables de la mejor explicación que podemos producir. Los hiperbienes tienden a ser inquietantes epistemológicamente y a desencadenar reacciones alimentadas en nosotros por el naturalismo y el precedente platónico, y eso se debe a dos razones.

La primera es que nos presentan un bien que desafía y desplaza a otros. La imagen de la vida moral en la que figura un hiperbién es aquella en la que somos capaces de avanzar desde una condición «normal» u «original» o «primitiva» o «promedio» —donde nos reconocemos y orientamos por una cierta esfera de bienes— hasta el reconocimiento de un bien que posee una dignidad incomparablemente mayor que la de los otros. La aceptación de ese bien y el amor

hacia él nos hacen re-valorar los bienes pertinentes a la esfera original. Los juzgamos de manera distinta y quizás los vivenciamos de un modo muy diferente de ellos, hasta el punto de una posible indiferencia y, en algunos casos, de rechazo.

Para Platón, una vez que percibimos el Bien, termina la fascinación y la absorción en la búsqueda del honor y del placer que sentíamos antes, e incluso estaremos dispuestos a renunciar a ciertas facetas de éstos. Desde la perspectiva cristiana la santificación implica compartir de alguna forma el amor de Dios al mundo (*agapē*) y ello transforma la manera de ver las cosas y todo lo que deseamos y pensamos que es importante. O nos movemos desde una perspectiva prerracional y localista hacia otra en la que reconocemos que el derecho de todos los humanos a igual respeto, transforma toda nuestra manera de ver, tanto las culturas históricas como sus prácticas. Lo que antes parecía estar revestido del más alto prestigio puede ahora parecer insignificante, cursi o explotador. Dejamos de sentir veneración por ello. Al contrario, lo que ahora inspira este sentimiento es la ley moral y sus exigencias universales. Nos sentimos elevados del vulgo de la costumbre irreflexiva y en el proceso de convertirnos en ciudadanos de una república más amplia, el reino de los fines.

Lo que hace que un hiperbién sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio, un cambio calificado como «crecimiento», o «santificación» o «conciencia superior», que incluso implica el rechazo de bienes anteriores. Es problemático desde un comienzo dada la controvertida y crítica comprensión moral de dónde está lo «común» o lo «no regenerado» o lo «primitivo». Y esa auténtica lucha y desacuerdo, la aparentemente irremediable carencia de unanimidad sobre los hiperbienes ha sido siempre una rica fuente de escepticismo moral. Esa perenne preocupación, comprensiblemente, fortalece en este caso la reacción naturalista. ¿Quién se atrevería a afirmar que los críticos, los protagonistas de la moral «superior», llevan la razón en contra de la conciencia «común» o la de *l'homme moyen sensuel*? Dicha sospecha se afianza en el mundo moderno por lo que en la sección 1.3 describía como la afirmación de la vida corriente. El rechazo de actividades supuestamente «más altas» como la contemplación o la participación ciudadana; o de niveles «superiores» de dedicación en la forma de ascetismo monástico, en favor de la vida corriente de matrimonio, hijos, trabajo, confirió mayor dignidad a lo que antes estaba relegado a un esta-

tus inferior. Esto desencadenó una acusada tendencia en nuestra civilización, una tendencia que ha adoptado diferentes formas. Algunas de ellas implican ponerse en contra de la propia religión que inauguró dicha tendencia y optar por la defensa del deseo y la satisfacción «naturales» contrapuesta a las exigencias de la santificación que comenzaron a verse engañosas y destructivas.

Y entonces Nietzsche llevó el ataque un paso adelante y trató de desligarse de esa forma de pensamiento que él define como «moral», es decir, cualquier forma de pensamiento que implique el rechazo de lo supuestamente «más bajo» que hay en nosotros, o de nuestra voluntad de poder para llegar a una autoafirmación más total, un «decir sí» a lo que se es. También el naturalismo de la Ilustración frecuentemente representó las morales religiosas de lo «superior» no sólo como fuente de autorrepresión, sino como la justificación de la opresión social, ya que los supuestos portadores de lo «superior», bien fueran sacerdotes o aristócratas, ejercían su derecho natural a regir los órdenes «más bajos» por el propio bien de los últimos. Los pensadores neonietzscheanos han extendido dicha crítica e intentado mostrar la manera en que varias formas de exclusión y dominación social están incrustadas en las definiciones por las que se constituye la perspectiva de un hiperbién: ciertos modelos de orden religioso que excluyeron y subyugaron a las mujeres,³¹ ideales y disciplinas del control racional que excluyeron y dominaron a las clases más bajas (y, una vez más, a las mujeres),³² definiciones de salud y realización que excluyen y marginan a los disidentes;³³ nociones de civilización que excluyen a las razas sometidas,³⁴ y así sucesivamente.

Por supuesto que este argumento se complica por el hecho de que todos esos ataques, salvo el de Foucault, están abiertamente comprometidos (y, de hecho, pienso que también lo está el de Foucault, aunque sin admitirlo) con sus propios hiperbienes rivales, que generalmente pertenecen a la órbita de nuestro tercer ejemplo anterior en conexión con el principio de respeto equitativo y universal. Sin embargo, eso no reduce la perplejidad y la incertidumbre que nos embargan. Parece que al menos algunos de los hiperbienes abrazados tan apasionadamente deben ser ilusorios, una proyección de intereses o deseos menos admirables. ¿Por qué, entonces, no lo serían todos?

Y ciertamente es posible que lo sean. Pero no sería correcto pensar que hemos tropezado con un argumento *a priori* que muestre

que es así. La revelación de que algunos hiperbienes han ido imbriados en las relaciones de dominio, y eso en contra de las expresas pretensiones hechas en su nombre, no demuestra más que las pretensiones de esta índole son inadmisibles (y menos aún sobre el hecho de que la postura crítica suele situarse —o se sitúa siempre— en la perspectiva de un hiperbién rival) que lo que demostraría el éxito de una postura absoluta en la física. Aquí aún no encontramos más sustituto del principio BA que el que encontraríamos en cualquier otro lugar. Sólo cabe observar: quizás encontraremos que no es posible dar sentido a nuestra vida moral sin algo así como la perspectiva de un hiperbién, sin alguna noción de un bien en que crecer y que entonces nos permita ver diferentemente los demás.

Sin embargo, cabría objetar que no se trata solamente de una forma de observar sino también de arguir, de establecer que el punto de vista propio es mejor que cualquier otro. Y esto plantea el difícil asunto de la razón práctica. ¿Existe una manera racional por la cual A pueda convencer a B de que la perspectiva de su hiperbién es superior? Y si no existe tal manera, entonces, ¿cómo se convence razonablemente A a sí mismo? ¿O acaso todo esto se limita a una cuestión de coronadas y sentimientos subracionales (como desde un principio han sostenido los naturalistas)?

Una vez más nuestra comprensión ha quedado aquí nublada por la epistemología naturalista y su enfoque en el modelo de las ciencias naturales. Puesto que ajustarse al argumento en favor de una teoría de las ciencias naturales requiere neutralizar nuestras reacciones antropocéntricas, es muy fácil terminar concluyendo que los argumentos en el ámbito de la razón práctica no deberían depender de nuestras espontáneas reacciones morales. Deberíamos ser capaces de convencer a quienes no comparten en absoluto las intuiciones morales básicas sobre lo justo de nuestra causa o, de lo contrario, la razón práctica no nos sirve de nada. Ciertas doctrinas modernas han intentado asumir este desafío,³⁵ pero quizás no sea necesario examinar detalladamente sus deficiencias para comprobar que no salen vencedoras. El error radica en pensar que deberían hacerlo. Una vez cometido este error, sólo resta desesperarse con la razón práctica y entonces ya estaremos más que dispuestos a sucumbir a la reducción naturalista.

Pero si nuestra ontología moral surge de la mejor explicación del ámbito de lo humano a que podamos llegar, y si dicha explicación ha de formularse en términos antropocéntricos, términos relacionados

con los significados que las cosas tienen para nosotros, entonces la exigencia de partir desde fuera de esos significados, de no confiar en nuestras intuiciones morales o en lo que nos mueve moralmente es, efectivamente, una propuesta para un *change the subject*. Entonces, ¿cómo procede el razonamiento práctico? ¿Cómo convencernos razonablemente entre nosotros o cómo convencernos a nosotros mismos?

El razonamiento práctico, como ya he argumentado en otro lugar,³⁶ es un razonamiento que procede por transiciones. Por él se procura establecer, no que un planteamiento sea absolutamente correcto sino, más bien, que un planteamiento es superior a otro. Concierne, cubierta o abiertamente, implícita o explícitamente, a propuestas comparativas. Demostramos que una de dichas pretensiones comparativas está bien fundamentada cuando podemos demostrar que *movernos* de A a B constituye una ganancia epistémica. Esto es algo que hacemos al demostrar, por ejemplo, que nos movemos de A a B cuando identificamos y resolvemos una contradicción en el seno de A, o una confusión de la que dependía A, o al reconocer la importancia de algún factor que se ocultaba en A, o algo por el estilo. El argumento encaja en la naturaleza de la transición de A a B. La fuerza de la prueba racional consiste en demostrar que esa transición contribuye a reducir un error. El argumento provoca interpretaciones antagónicas de las posibles transiciones de A a B, o de B a A.³⁷

Las fuentes de esa argumentación se encuentran en la narrativa biográfica. Estamos convencidos de que un cierto punto de vista es superior porque hemos vivido la transición que entendemos como reductora-de-error y, por tanto, como ganancia epistémica. Veo que estaba confundido sobre la relación de resentimiento y amor, o veo que el tiempo confiere una singular profundidad al amor que ignoraba hasta entonces. Pero esto no es óbice para que no arguyamos o no sea posible argüir. La convicción de haber crecido moralmente puede ser puesta en tela de juicio por otra convicción. Podría ser que, después de todo, fuera una ilusión. Y entonces argüimos; y argüir aquí significa rebatir las interpretaciones de lo vivido.

Si los hiperbienes se erigen a través de superposiciones, la convicción que conllevan nos viene dada por la lectura que, desde una cierta comprensión de crecimiento moral, hagamos de sus transiciones. Esto está siempre abierto al desafío: los ataques que se hacen a los hiperbienes por represivos u opresivos no constituyen nada más que el más virulento de esos ataques. Cuando Nietzsche se decide a

lanzar su recalcitrante ataque a la moral lo hace ofreciendo su explicación de la transición que condujo hasta ella, la aparición de la moral del esclavo. El nombre de esa exploración es «genealogía». Nadie dejaría de reconocer que, aunque ciertas, las genealogías de Nietzsche son devastadoras. Y lo son porque las genealogías apuntan al corazón de la lógica del razonamiento práctico. Un hiperbién sólo podrá defenderse mediante una cierta lectura de su génesis.

El erróneo modelo de razonamiento práctico, enraizado en la tradición epistemológica, nos empuja constantemente a desconfiar de los argumentos de transición. Nos insta a buscar «criterios» por los que decidir la cuestión, es decir, algunas consideraciones que podrían establecerse incluso fuera de las perspectivas bajo discusión y que, no obstante, serían decisivas. Pero esas consideraciones no pueden darse. Mi perspectiva la definen mis intuiciones morales, lo que me mueve moralmente. Si me abstraigo de ellas seré incapaz de comprender todo argumento moral. Sólo se me convencerá si se cambia la lectura que hago de mi experiencia moral y, en particular, la lectura que hago de la historia de mi vida, de las transiciones que he vivenciado o que quizás me haya negado a vivenciar.

Pero entonces la fuerza de este erróneo modelo externo se ve acrecentada por algo más, algo que es la segunda de las dos razones primordiales que engendran sospechas sobre los hiperbienes. Éstos suelen hacer referencia esencial a entes y realidades que trascienden la vida humana, tal como Platón hace con la Idea del Bien, o las nociones teísticas hacen con Dios y algunas nociones derivadas del Romanticismo hacen con la Naturaleza como fuente primigenia. Son problemáticas en sí mismas y vistas a la luz del precedente platónico parecen doblemente problemáticas, puesto que dichos entes ya no desempeñan ningún papel en las explicaciones que hoy hacen las ciencias naturales. Si somos coherentes con nuestra adhesión al principio BA, esto no debería inquietarnos; sin embargo, la preocupación nos viene dada desde otro lado. Parece como si apelar a esas realidades implicara algo respecto al orden del argumento. Si se es platónico se dirá: uno comienza por darse cuenta de que el mundo está ordenado para el bien y luego de ese hecho deduce que debe aceptar ciertas reacciones morales, interiorizar ciertas intuiciones morales. Y un teísta dirá: primero se da uno cuenta de que existe un Dios, que es bueno, que es el creador, etc., y *luego* verá que debe venerarlo, obedecerlo, etc. Y ésta era, ciertamente, la forma habitual de

concebir los argumentos en la época en que el precedente platónico no estaba aún en tela de juicio. Algunos filósofos creyeron posible probar la existencia de Dios partiendo de hechos del mundo, hechos asequibles a todos, independientemente de la perspectiva moral.

Pero la aceptación de Dios o del Bien no tiene necesariamente conexión con el orden del argumento. Y desde nuestra perspectiva moderna, en la cual la síntesis platónica de la explicación científica y la noción moral ha quedado irrecuperablemente hecha añicos por la aparición de las ciencias naturales, aún parece cada vez más implausible. No obstante, *a priori* nada impide que percibamos a Dios y el Bien como esenciales para la mejor explicación que podamos presentar del mundo moral. Aquí ni siquiera se cuestiona nuestra capacidad para reconocer esto, prescindiendo de las intuiciones morales. En vez de ello nuestra aceptación de cualquier hiperbién conecta de manera compleja con el hecho de que nos *mueva*. Es necesario añadir «de manera compleja», porque nunca pensamos sobre esas cosas totalmente solos o monológicamente, aun cuando ciertas nocións morales nos exhorten a hacerlo. Cabe aceptar algo como bueno aunque nos deje relativamente impasibles, porque en el fondo no nos importa demasiado y nos deslizamos en conformidad con el entorno; o porque reverenciamos y admiramos la autoridad establecida; o quizá mejor, porque elegimos ciertas figuras como autoridades cuando percibimos que se mueven por algo auténtico y magnífico, incluso si no llegamos a entenderlo y sentirlo plenamente. Pero pese a todos esos complejos engranajes de intermediación no se rompe la conexión entre la percepción del bien y el hecho de ser movidos por él. Nuestras autoridades o los fundadores de nuestras tradiciones, *los que* otorgan a dichos bienes su energía y lugar en nuestras vidas, *ellos* los sienten profundamente.

Desde luego, esta conexión intrínseca entre el percibir y sentir en este ámbito, ha sido el grano en los molinos reduccionistas. Es fácil apresurarse a presentar el estándar modelo subjetivista: la importancia del bien reside precisamente en que nos *mueve* así. Pero este modelo falsifica los rasgos más sobresalientes de nuestra fenomenología moral. En la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo, percibimos que lo que nos *mueve* es lo que de bueno hay en ello y no el que sea valioso a causa de nuestra reacción. Nos *mueve* percibir lo que significa como infinitamente valioso. Experimentamos hacia ello un amor bien fundamentado. Nada que no lograra mover-

me de ese modo contaría como hiperbién. Naturalmente podría equivocarme. Todo podría muy bien ser la proyección de algún muy vulgar deseo que le confiriese a algún objeto ese aparentemente exaltado estatus, que lo envolviese en el halo de lo superior. Desde luego que podría ser así. Pero yo también podría estar en lo cierto. La única manera de saberlo es planteándolo o confrontándolo con esta o aquella crítica particular: ¿plantea una transición desde mi actual creencia que termina siendo un paso encaminado a la reducción-de-error? Por ejemplo, ¿me obliga a reconocer qué temores y deseos de una índole cuestionable han prestado lustre a ese particular bien, lustre que pierde al extraérselos? Lo que resista con éxito esa suerte de crítica será mi mejor (provisional) explicación. No hay nada mejor que conceibiblemente se pueda hacer. Y por cierto, tampoco lo hay para mis críticos. Es lo que dice el principio BA.

Ahora bien, el hecho de que la aplicación de este principio pueda conducirme a creer en Dios, un ser que trasciende infinitamente mi experiencia y comprensión moral, no significa que la confianza racional que tengo en esa creencia se fundamente en explicaciones que no tienen en cuenta dicha experiencia moral. No es así y, con la ruina de la síntesis platónica, ya no podría jamás ser así.

La situación de la razón práctica se asemeja al contexto más primitivo en el que adquiero el conocimiento fáctico, el de la percepción. La confianza que pongo en el conocimiento que poseo de mi entorno perceptual reside en gran medida en la inarticulada sensación que tengo de disfrutar de un seguro asimiento perceptual de las cosas, un sentido que enmarca todo cuanto percibo. Una respuesta típica al topar con algo sorprendente, inquietante o aparentemente malo, es la de pararse, agitar la cabeza, concentrarse y situarse en un lugar desde el que se pueda captar una buena vista y mirar de nuevo. Esas maniobras, que solemos realizar sin concentrarnos en ellas, se basan en el saber hacer implícito que poseemos sobre cómo ganar un buen asimiento perceptual. Al mirar de nuevo, proporcionamos más credibilidad a la segunda percepción, no porque hayamos descubierto que dichas maniobras funcionan como trucos, sino, precisamente, porque sentimos que entonces hemos captado mejor la situación. La sensación de que la transición sirvió para mejorar el asimiento es lo que sostiene la actual confianza.

La idea de que deberíamos prescindir por completo del trasfondo de confianza de dicho asimiento está tan injustificada como la co-

rrespondiente exigencia en el campo moral de que debemos apartarnos de las intuiciones morales. Significaría comprobar la veracidad de dicha confianza contra algo más. Pero ese algo más tendría que estar muy fuera de lo perceptible y, por ende, plantea una tarea imposible. La epistemología clásica estaba siempre amenazando con llevarnos a este callejón sin salida y, con ello, caer en la desesperación del escepticismo. Naturalmente, tanto en un caso como en otro, podría ser que en *una ocasión particular* dicha confianza fuese inmercedida. Pero eso sólo lo descubriremos virando de un asimiento a otro más adecuado. La alegría, la confianza irreflexiva que proporciona saber que conozco el camino, da paso a un cuidado y atento asimiento de mi entorno. Mi vana confianza de que aquí sólo está en juego una cuestión moral, mientras voy madurando, da paso a la apreciación de la legitimidad de otras exigencias. La lectura que haga de ambas transiciones me las presentará como ganancias y, por tanto, abrazo las últimas nociones en vez de las anteriores. Pero en ninguno de los casos puedo hacer algo acerca de la sugerencia de que todo esto podría no ser más que una ilusión y que debería prevenirme contra esa posibilidad apartándome por completo de cualquier dependencia, sea de la intuición o de la sensación de estar asido a algo. Tal exigencia es imposible por su propia naturaleza. El punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de nuestras intuiciones, una vez que han respondido con éxito al desafío de las transiciones propuestas fuera de ellas.

3.3

Ahora resulta más evidente el significado de la respuesta que antes di a la pregunta: ¿qué papel desempeñan las discriminaciones cualitativas en el pensamiento moral? (sección 3.1). Entonces dije que un papel que desempeñan es el de proporcionar razones, pero que esto había que entenderlo de manera diferente de la habitual. Mientras el modelo erróneo, externo, de la razón práctica continúe oscilando, la propia noción de proporcionar una razón suena al ofrecimiento de consideraciones externas, no ancladas en nuestras intuiciones morales, que pueden, de alguna manera, mostrar que ciertas prácticas y fielidades morales son correctas. Una consideración externa en este

sentido sería la que lograra convencer a alguien de que se mostrara impasible ante una cierta visión del bien, que debería adoptarla o, al menos, actuar de acuerdo con sus prescripciones. Ésta es la clase de razón que, al parecer, ofrecería la imagen naturalista de la vida humana al naturalismo o a la ética del bienestar «material»; o la clase de apoyo que teorías como el prescriptivismo de Hare derivan de las consideraciones sobre la lógica del lenguaje moral.³⁸ Pero una vez que se piensa de esta forma en conexión con, pongamos por caso, la perspectiva teísta, entonces se encamina hacia una imagen de la situación totalmente errónea, una imagen que gozó de relevancia en otros tiempos, como he argüido antes, pero no goza de ninguna en el presente. La creencia en Dios, por ejemplo, ofrece una razón no en ese sentido, sino como una articulación de que es clave para la configuración del mundo moral en la mejor explicación que uno pueda presentar. Ofrece una razón, más bien, como la que yo ofrezco cuando planteo mis preocupaciones básicas para que tú puedas entender mi vida. Y a partir de ello es posible ver inmediatamente por qué la percepción de un hiperbién, al mismo tiempo que ofrece una razón, también contribuye a definir mi identidad.

Tampoco nuestras distinciones cualitativas ofrecen razones en otro sentido que frecuentemente se cita en las obras de filosofía moral. En ese sentido damos una razón para un cierto principio o mandato moral, cuando mostramos que el acto disfrutado posee una cierta propiedad esencial que le confiere su fuerza; por ejemplo, si yo digo: «debes hacer A» y cuando tú preguntas por qué yo añado: «porque A = B», donde «B» supuestamente ofrece la descripción de una forma de actuar con la que estamos moralmente comprometidos. Así pues, el típico relleno para «B» sería: «obediencia a la ley» o «conduce a la mayor felicidad para el mayor número de personas» o «salvaguarda tu integridad». Decimos que B proporciona una razón porque sostenemos que el acto escogido por la descripción A sólo se disfruta porque lleva también la descripción B. Si fallara esa identidad, A dejaría de ser una obligación moral. Así, un utilitarista sostendría que normalmente debo pagar mis impuestos porque ello conduce al bienestar general. Pero en circunstancias excepcionales, cuando el tesoro público se malgasta tan terriblemente, dicha identidad falla y yo ya no he de pagar mis impuestos. A = B es una obligación que confiere identidad. Es parte de su naturaleza funcionar asimétricamente. B hace que A sea obligatoria, no viceversa. En este caso cabe denominar a B la razón «básica».

Esta clase de argumento es muy frecuente en la ética. Solemos preguntar qué hace que una acción sea correcta y se nos suele responder con una razón básica. Pero un asunto de gran importancia para la filosofía moral es el de cómo relacionar sistemáticamente nuestros fines u obligaciones morales con una reducida lista de razones básicas. La filosofía moral moderna muestra una asombrosa tendencia a la sistematización. Tanto el utilitarismo como el kantismo se organizan alrededor de una razón básica. Y como tan frecuentemente suele suceder en esos casos, la noción se acreda tanto entre los defensores de esas teorías que la naturaleza del razonamiento moral es tal que tendríamos que ser capaces de unificar nuestras posturas morales alrededor de una única base. John Rawls, siguiendo a J. S. Mill, rechaza lo que él describe como la perspectiva «intuicionista», que es precisamente la perspectiva que permite la pluralidad de dichos criterios básicos.³⁹ Pero para ver cuán lejos está esto de ser un rasgo esencial del pensamiento moral, sólo tenemos que observar la teoría ética de Aristóteles. Aristóteles piensa que perseguimos un cierto número de bienes y que nuestra conducta muestra un cierto número de diferentes virtudes. Podemos hablar de un único «bien completo» (*teleion agathon*), puesto que nuestra condición es de tal manera que los bienes dispares que buscamos han de combinarse coherentemente y en proporciones adecuadas en una única vida. Pero la vida buena en su conjunto no se presenta a los bienes parciales como una razón básica. No hay concesión asimétrica de su estatus como bienes. Una vida buena debería incluir, *inter alia*, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia. Y cada una de estas cosas debería figurar en la proporción adecuada. Pero no podemos decir con fundamento que la contemplación sea un bien porque figura en la vida buena. Más bien podría decirse que, en parte, dicha vida es buena porque en ella se incluye la contemplación. Este giro hacia la unificación, lejos de ser un rasgo esencial de la moral, es más bien un rasgo peculiar de la filosofía moral moderna. Más adelante intentaré ofrecer una explicación de este rasgo y de otros.⁴⁰

Lo relevante en mi argumento aquí es que el hecho de articular una visión del bien no significa ofrecer una razón básica. Una cosa es decir que debo abstenerme de manipular tus emociones o de amenazarte, puesto que eso es un requisito del hecho de respetar tus derechos como ser humano, y otra cosa muy diferente sería exponer qué

es lo que hace que los seres humanos sean merecedores de suscitar nuestro respeto, y describir el modo de vida y sentir superior que implica el reconocimiento de ese hecho. Pero es cierto que dilucidar esto último va estrechamente relacionado con la definición de las razones básicas que invocamos en la primera tesis. Las concepciones que tenemos de lo que hace a los humanos merecedores de respeto han configurado el catálogo de derechos reconocidos y este catálogo ha evolucionado en el transcurso de los siglos con los cambios efectuados en esas concepciones. Sin embargo, son procesos diferentes. Ofrecen razones en sentidos muy distintos.

Las distinciones cualitativas, como son las definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas. Es exponer aquello de lo que apenas tengo una vaga comprensión cuando percibo que A es bueno o X es malo o Y es valioso y digno de conservarse, y así sucesivamente. Es articular el meollo moral de nuestras acciones. Por eso es tan diferente del hecho de ofrecer una razón externa. Sólo puedo convencerte por mi descripción del bien si hablo por ti, bien sea articulando lo que está detrás de las intuiciones morales con que cuentas o quizás porque mi descripción te mueva hasta tal punto que la asumas como propia. Y ésa es también la razón por la que no puede asimilarse a proporcionar una razón básica. Respecto a lo relativo a la acción-descripción más básica, aún es posible procurar dilucidar lo que es importante, valioso o dirige nuestra lealtad, como en el ejemplo citado antes acerca del respeto a los derechos humanos. No es un paso hacia un nivel más básico porque no hay asimetría. Pero es posible ver cómo las articulaciones del bien contribuirían a más definiciones de lo que es básico.

Así pues, vemos el lugar que ocupan las discriminaciones cualitativas en nuestra vida ética. Funcionan, prearticuladamente, como un sentido orientativo de lo que es importante, valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en el que nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas. Articular esas distinciones es exponer el meollo moral de las acciones y los sentimientos que las intuiciones imponen sobre nosotros o a los que nos invitan o nos presentan como admirables. Ocupan ese lugar tanto en el más amplio ámbito de los bienes que perseguimos a través de toda la ex-

tensión de nuestras vidas, como en el ámbito más especial de los bienes superiores que pretenden un estatus de importancia o exigencia incomparablemente mayor.

En cierta forma podría parecer absolutamente innecesario afirmar lo que termino de decir. ¿Acaso no es una evidencia? Sin embargo, el hecho es que esto es lo que este estudio ha estado luchando por afirmar desde un principio. Lo que al principio denominé «marcos referenciales», los presenté como lo que ofrece los supuestos de fondo a las reacciones morales, y luego como lo que proporciona los contextos en los cuales esas reacciones tienen sentido. Continué argumentando que vivir dentro de esos marcos referenciales no es un extra opcional, algo de lo que podríamos prescindir, sino que proporciona una especie de orientación esencial a nuestra identidad. Lo que hacía que esta afirmación pareciera necesaria era la resistencia que opone el talante naturalista y que penetra en gran parte del pensamiento filosófico, no sólo en la academia, sino también en la sociedad en general. El modo de pensamiento que emerge de la sociobiología contemporánea quisiera que pensáramos sobre las reacciones morales fuera de cualquier contexto en que tengan sentido, como si fueran iguales a las reacciones viscerales, como, por ejemplo, la náusea.⁴¹ En un plano más depurado, tenemos la imagen de los valores como proyecciones de un mundo neutro, algo con lo que normal aunque inconscientemente vivimos, pero que quizás pudiéramos abstenernos de ello. Ha sido necesario describir todo esto detalladamente para poder rescatar de una suerte de hechizo la conciencia de la crucial importancia que esas distinciones tienen para nosotros.

Hasta ahora sólo he hablado de las fuentes naturalistas de dicho hechizo. Pero éste de hecho está más firme y reciamente arraigado en la cultura moderna. Y para constatarlo teníamos que observar, no tanto las distintas teorías reduccionistas del valor que hayan dejado su impronta en las ciencias sociales modernas y en la teoría moral moderna, sino en ciertos rasgos culturales de dicha teoría moral moderna.

Gran parte de esta filosofía procura distanciarse lo más posible de estas distinciones, negar un lugar en la vida moral a la percepción de los bienes o los hiperbienes incomparablemente superiores. El utilitarismo es el caso más notable. Reconoce el bien y la felicidad. Pero se caracteriza por el polémico rechazo de toda discriminación cuantitativa. Lo superior y lo inferior han dejado de existir. Pertencen

a la antigua perspectiva metafísica. Sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de la maximización de su satisfacción. El crítico no puede soslayar el comentario acerca de lo poco que los utilitaristas han escapado de las distinciones cualitativas, de cómo en realidad otorgan a la racionalidad y su corolaria benevolencia el estatus de motivos superiores que suscitan admiración. Pero indudablemente la expresa teoría apunta a desestimar por completo esa distinción.

¿Qué motiva esa curiosa ceguera? En parte, el talante naturalista, como he descrito antes. Y luego, claro está, los supuestos epistemológicos que tan bien encajan en ese talante. Esos supuestos tienden a conceder a las ciencias naturales el estatus de paradigma para todas las formas de conocimiento, incluida la de los asuntos humanos, como he sostenido en la sección anterior. Por lo tanto, cosas como bienes «superiores» han de parecerles entidades muy extrañas. ¿Dónde encajarían en la dotación de un universo tal como lo revela, pongamos por caso, la física?⁴²

Pero el naturalismo ejerce también una influencia más sutil y penetrante sobre el pensamiento moral, una influencia que afecta a nuestro pensamiento sobre el conjunto de la forma de una teoría ética. Al comienzo del capítulo 1 mencioné la tendencia que manifiesta la filosofía contemporánea de prestar un enfoque muy limitado a la moral. La moral se concibe meramente como guía para la *acción*. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (razón por la cual la supererogación presenta tantos problemas para algunas filosofías morales contemporáneas),⁴³ como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser* o *amar*. En esa concepción no hay lugar para la noción del bien en ninguno de los dos sentidos tradicionales habituales: ni la vida buena, ni el bien como objeto de nuestro amor o lealtad. (En el próximo capítulo hablaré sobre esto.)

Entendidas de esa manera, las filosofías morales son las filosofías de la acción obligatoria. La tarea central de la filosofía moral es explicar lo que genera las obligaciones válidas para nosotros. Generalmente se piensa que una teoría moral satisfactoria es la que define al-

gún criterio o procedimiento que nos permita derivar todo —y solamente— aquello a lo que estamos obligados. Por tanto, los principales contendientes en esas lides son el utilitarismo y las diversas derivaciones de la teoría kantiana, que están centrados en la acción y ofrecen respuestas precisamente de esa índole. ¿Qué debo hacer? Pues mira a ver qué es lo que produce más felicidad a un mayor número de personas. O mira a ver qué debes elegir una vez que hayas considerado las prescripciones ajenas como si fueran propias.⁴⁴ O piensa en qué norma se pondrían de acuerdo todos los interesados, si es que fuera posible deliberar conjuntamente, y en las condiciones ideales para una comunicación sin constreñimientos.⁴⁵

Así pues, vemos cómo la teoría moral concebida de esa manera no deja mucho espacio para las distinciones cualitativas. Éste está en el asunto de ofrecer eso que antes denominé razones básicas. Las distinciones cualitativas no nos sirven de nada en esto; ofrecen razones en un sentido muy diferente. Sería indispensable articularlas si nuestro objetivo fuera vislumbrar más claramente los perfiles de la vida buena, pero ésa no es tarea que esta teoría considera relevante. Todo lo que necesitamos son descripciones de acción, más un criterio para distinguir cuáles son obligatorias.

Pero no es que las distinciones no sirvan de nada para las particulares finalidades que se plantea dicha teoría moral. Los filósofos de esta disposición de pensamiento tienden a negar por completo cualquier relevancia o incluso, en algunos casos, a negarles coherencia intelectual, o realidad, a reducirlas al estatus de proyecciones, como ya hemos visto. ¿De dónde procede esa exclusión?

Los motivos son complejos y me propongo explorarlos. El naturalismo es sólo uno de ellos, pero contribuye. Articular las distinciones cualitativas es exponer el significado de nuestras acciones morales. Explica de una manera más completa y sustancial el significado que para nosotros tiene dicha acción, su bondad o su maldad, en qué consiste el que sea obligatoria o nos esté vedada. Es posible saber, por ejemplo, como a veces hace un niño, que un cierto acto está prohibido, pero sin llegar a comprender aún cuál es la maldad que encierra. Más tarde uno puede aprender que en ello se encierra algo deshonroso o quizás de espíritu ruin, al distinguirlo de otros actos prohibidos que se descartan porque son peligrosos o porque simplemente no somos capaces de llevarlos a cabo. Muchos de los términos de virtud que utilizamos pertenecen al más rico lenguaje de lo que

vengo denominando discriminaciones cualitativas. Al niño o al forastero se les puede decir lo que no han de hacer, describirles lo que se debe evitar de forma que lo entiendan, antes de comprender exactamente qué es lo malo que hay en ello. Nos hacemos una idea del mandamiento «No matarás» o de obedecer la orden «¡No le hables así al abuelo!» antes de habernos formado una idea sobre las articulaciones acerca de lo sagrado de la vida humana o de lo que significa el respeto a los ancianos. Esas dos etapas no pueden darse completamente separadas porque, fuera del trasfondo articulado en la segunda etapa, generalmente no somos capaces de proyectar adecuadamente hacia nuevos casos: ver, por ejemplo, qué excepciones existen de la prohibición de matar (si aceptamos una postura que permita algunas) o hacernos una idea de por qué otras personas son merecedoras de respeto. Esto ya lo formulé en la sección 3.1. Pero a veces es posible darle a la gente al menos una buena primera aproximación de cómo comportarse en términos de acción externa. Por ejemplo, a una persona recién llegada se le dice: «Recuerde, cuando vea a alguien ataviado con un tocado rojo, haga tres reverencias».

Pasar de las descripciones de la acción externa al lenguaje de las distinciones cualitativas es pasar a un lenguaje de «descripción densa», en el sentido del término que ha hecho famoso Clifford Geertz,⁴⁶ un lenguaje mucho más rico y más culturalmente vinculado porque articula tanto el significado como la razón que las acciones o los sentimientos puedan tener dentro de una cierta cultura.

Pero eso es precisamente lo que el naturalismo procura evitar. Una de las características distintivas del naturalismo, en mi acepción del término,⁴⁷ es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que éstas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico por excluir descripciones que atañen al significado que las cosas tienen para nosotros en favor de significados «absolutos», así los asuntos humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, no culturalmente vinculados. Cuando los pensadores de talante naturalista consideran la ética, naturalmente tienden a pensar en términos de acción. Este talante ha contribuido al predominio de las teorías morales de acción obligatoria en nuestra cultura intelectual.

Pero, por supuesto, esto no es todo. El predominio está superdeterminado, como sugería antes, y también existen motivos *mORALES*

para dicha exclusión. En la sección anterior mencioné uno de ellos en el estudio de los hiperbienes. Las diferentes ramificaciones de la afirmación moderna de la vida corriente han engendrado sospechas sobre las pretensiones que se hacen en nombre de los modos «superiores» de vida en contra de las finalidades y actividades de los más «comunes» en que se comprometen los humanos. Cabría presentar el rechazo a lo «superior» como una liberación, como la recuperación del auténtico valor de la vida humana. Naturalmente, el valor moral que se concede a este paso de liberación presupone otro contexto de bien intenso. Pero con esa curiosa ceguera ante los supuestos que están en la base de sus actitudes morales, tanto los utilitaristas como los naturalistas modernos en general pueden centrarse precisamente en la negación de antiguas distinciones y percibirse a sí mismos totalmente libres de distinciones.

Existe también otra manera estrechamente relacionada, en la que el rechazo a las distinciones cualitativas se puede percibir como una liberación. La entenderemos mejor si exploramos un poco más la fenomenología moral. En la sección 2.2 mencioné que necesariamente anhelamos estar bien situados en relación a los bienes que reconocemos. Pero precisamente ese anhelo puede ser fuente de mucho sufrimiento o, si no, de autoengaño o vana autosatisfacción. O sea, que yo puedo sentir la acuciante urgencia de incorporar el bien a mi vida; una exigencia que me siento totalmente incapaz de vivir, en la que siempre quedo por debajo de las expectativas y la cual me produce un apabullante menosprecio de mí mismo. Esto, además de ser incómodo, también puede ser inmensamente restrictivo y hasta destrutivo. Por tanto, puedo experimentar como una liberación el hecho de romper mi lealtad con ese bien y esto es lo que a menudo suele plasmar gran parte de la literatura actual sobre el potencial humano.⁴⁸ Se ha atacado, en particular, al cristianismo desde la Ilustración por imponer un aplastante peso en quienes inculca el sentimiento de pecado; o, dicho en lenguaje contemporáneo, «crear un profundo complejo de culpa» en sus devotos. Romper con un bien que verdaderamente uno no puede aprobar es, por supuesto, una liberación en cualquier lenguaje. La cuestión es dilucidar si la única solución a un malsano sentimiento de culpa es la huida. Pero en seguida se ve, aunque confusamente, la posibilidad de que dicha liberación reconoce, al parecer, el rechazo de las distinciones cualitativas. (Aun cuando generalmente no sucede así, hay que decirlo, en los actuales escritos

populares referentes al potencial humano, que suelen adoptar sus propias distinciones alrededor de bienes como la satisfacción y la autoexpresión.)

Por otra parte, desde luego, mi anhelo por estar bien situado en relación al bien podría hacerme presa de ilusiones: podría conducirme a abrazar un parámetro por el que alcanzo una buena medida, pero al que, no obstante, en último término no logro acceder; o cegarme ante la mediocridad con que comparo. Y la ilusión frecuentemente va acompañada de la vana satisfacción que produce contrastarme con los demás. ¿Cuánta de la habilidad que poseo para vivir comigo mismo procede de pensamientos consoladores del cariz de: al menos no soy como éhos (golfos, pusilánimes, canallas, filisteos, derchistas, izquierdistas, etc.)? Reflexionar sobre esto puede fortalecer la sensación de que dar la espalda a las nociones del bien representa en cierta manera una liberación.

Así pues, las consideraciones metafísicas, epistemológicas y morales corren a la par. Pero aún no hemos agotado las consideraciones morales. Además de la afirmación de la vida corriente, también se plantea la noción moderna de libertad. La antigua noción del bien, sea en la forma platónica, como la clave del orden cósmico, sea en la forma de la vida buena al modo aristotélico, establece un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera. El conflicto se concibió originalmente en términos teológicos. El nominalismo del medievo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno.⁴⁹ Esa línea de pensamiento finalmente incluso contribuyó al desarrollo del mecanicismo, puesto que desde ese punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de un propósito intrínseco.⁵⁰ No obstante, en la Edad Moderna comienza a transferirse a los humanos algo parecido. Las órdenes normativas han de originarse en la voluntad. Esto resulta más evidente en la teoría política del siglo XVII sobre la legitimación mediante contrato. Frente a las teorías de contrato que se dieron previamente, la que se encuentra en Grotio y Locke parte del indi-

viduo. Estar dentro de un orden político al que se debe lealtad presupone, en esa perspectiva, que uno ha otorgado a ello su consentimiento. La naturaleza no genera la sumisión legítima, como suponían los teóricos clásicos. El desarrollo más radical de esa línea de pensamiento en la filosofía moral tuvo que esperar a Kant.

Pero entre tanto, la nueva concepción de libertad que se erige en parte debido a una transferencia antropológica de las prerrogativas de Dios, ya desempeña algún papel en la formación del pensamiento utilitarista y sus protodoctrinas. El atomismo político de Hobbes se vincula claramente con su nominalismo y su visión de que el bien lo determina cada persona por lo que desea,⁵¹ las dos doctrinas evidentemente deben mucho a las defensas tardomedievales del decisionismo teológico. El derecho político se hace por un decreto.⁵² Y en el utilitarismo maduro el acento que se pone en la noción moderna de libertad surge del rechazo al paternalismo. Cada persona es el mejor juez de su propia felicidad. Los utilitaristas toman como rechazo del paternalismo el rechazo de la idea de que el bien se funda en un cierto orden natural. No sólo se justifica sobre bases epistemológico-metáfisicas y no sólo es apropiado como afirmación del valor de la vida corriente, sino que establece la libertad del individuo para determinar los objetivos de su vida y su particular definición de la felicidad.

Este vigoroso conjunto de motivos converge, aunque erróneamente, en un intento de desacreditar las distinciones cualitativas, de hacerlas parecer intelectualmente sospechosas y moralmente siniescas y de establecer un modelo de pensamiento moral que las soslaye por completo. De ahí parten algunas de las perplejidades y fallos del utilitarismo, como la dificultad que muestra para entender cuál es la motivación moral a que apela; la relación entre el hedonismo como teoría motivacional y la benevolencia que la práctica utilitarista, al parecer, suponía, y cosas semejantes. No obstante, la pulsión de esos deseos es lo suficientemente intensa como para pesar más que el desasosiego intelectual que producen esos quebraderos de cabeza que quedan sin resolver; los utilitaristas piensan que las respuestas se hallan en alguna parte y entre tanto se sumergen en su homogéneo universo de cálculo racional. (Y la sensación de poder y control que emana de esto último es, qué duda cabe, otro poderoso motivo para aceptar la teoría.)

Pero el utilitarismo no es la única filosofía responsable de este clima en el pensamiento moderno. De hecho, la teoría de Kant reha-

bilita una distinción clave: la que existe entre las acciones realizadas en aras del deber y las realizadas por inclinación. Esta distinción se fundamenta en la diferenciación entre motivos; el deseo de felicidad *versus* el respeto a la ley moral. Kant toma deliberadamente esta postura opuesta al pensamiento utilitarista, la *Glückseligkeitslehre* de la que habla cáusticamente. Siguiendo a Rousseau rompe la concepción utilitarista de los motivos homogéneos. Recupera la noción agustiniana de que la voluntad consta de cualidades radicalmente diferentes; lo que tiene una importancia moral fundamental es precisamente la cuestión de la calidad de la voluntad de cada quien.⁵³

Sin embargo, Kant comparte el acento moderno en la libertad como autodeterminación. Insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra voluntad. La reverencia ante ella refleja el estatus de la acción racional, su autor y cuyo ser expresa. Los agentes racionales disfrutan de un estatus en el universo que nada más disfruta. Se elevan por encima del resto de la creación. Todo puede tener un precio, pero sólo ellos poseen «dignidad» (*Würde*).⁵⁴ Y por eso Kant insiste firmemente en que las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza. Desecha enérgicamente por irrelevantes todas las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior en el orden del cosmos o en la naturaleza humana. Adoptarlas como algo central en la visión moral personal es caer en la heteronomía.

Así pues, a los seguidores de Kant les ha sido fácil asumir el rechazo de las distinciones cualitativas en el orden del ser como rechazo de toda distinción, y olvidar o poner a socaire la doctrina kantiana de la dignidad de los agentes racionales. Esto ha sido aún más fácil, dada la credibilidad que la Ilustración naturalista otorga a la conexión entre la afirmación de la libertad moderna y el rechazo de esas distinciones; y cuenta con la ayuda y la complicidad de todas las dudas epistemológicas y metafísicas incrustadas en la perspectiva moderna.

Esta combinación de concepciones kantianas y naturalistas ha producido una imagen del agente humano que resulta muy familiar a una gran parte de la filosofía moral contemporánea. Iris Murdoch la capta en una descripción memorable: «Cuán reconocible, cuán familiar nos resulta el hombre tan brillantemente retratado en la *Grundlegung*, quien confrontado con el mismo Cristo se vuelve a considerar el juicio de su propia conciencia y a oír la voz de su propia razón. Desnudado del exiguo trasfondo metafísico que Kant podía permitirle, este hombre está todavía con nosotros, libre, independiente,

solitario, potente, racional, responsable, valiente, el héroe de tantas novelas y libros de filosofía moral». ⁵⁵

Nadie puede negar el poder de este ideal entre nuestros contemporáneos, el cual, gracias a la confusión mencionada anteriormente, ha contribuido sobremanera a fortalecer las filosofías morales modernas de acción obligatoria, descritas antes, que tienden a poner en sordina —cuando no a negarles por completo un lugar a— esas distinciones cualitativas. Su enfoque está en los principios, los mandatos o criterios que guían la *acción*, mientras pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que *hacer* y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar. Los filósofos contemporáneos, incluso los que descienden de Kant y no de Bentham (por ejemplo, John Rawls), comparten este enfoque. La filosofía moral debería centrarse en determinar los principios de la acción humana. O cuando se percibe a sí misma en un papel estrictamente «metaético», debería centrarse en el lenguaje con el que extrafilosóficamente determinamos los principios de la acción. Su punto de partida deberían ser las intuiciones que tenemos sobre qué acciones son justas (Rawls), o una cierta teoría general sobre lo que es la moral, concebida en términos prescriptivos, es decir, como guía-de-acción (Hare). La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, en los bienes intensos, ni siquiera llega a plantearse nunca para la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos.

Tanto su concepto de libertad como la sospecha epistemológica hacia los bienes intensos aúnán a utilitaristas y naturalistas de toda índole, y también a kantianos, en dicha supresión. Y a ello concurre también otro motivo. Un rasgo clave de la moral de la Ilustración, que muestra sus raíces en el cristianismo, es el acento en la benevolencia práctica. Éste fue un tema clave para Bacon, cuando aún esto se expresaba en términos cristianos y de él pasó a sus más laicos sucesores espirituales. El trabajo científico no debería servir simplemente para crear objetos de contemplación sino que debería «mitigar la condición de la humanidad». ⁵⁶ Se nos impone la caridad práctica. La Ilustración la asume en una forma intensificada y se ha convertido en una de las creencias centrales de la cultura occidental moder-

na: todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano. Deberíamos luchar por dejar el mundo como un lugar más próspero que el que encontramos.

Puede parecer que esto da una justificación independiente al enfoque exclusivo en la acción, que se encuentra en gran parte de la teoría moral contemporánea. Ese enfoque podría representarse como signo de ardor moral, de determinación benevolente. Quienes se preocupan por lo valioso, por lo que uno debería amar o admirar, se preocupan por el estado de sus almas. Absortos en sí mismos, son propensos al narcisismo y no se comprometen en la acción altruista, ni en mejorar el destino de la humanidad o la defensa de la justicia. Los utilitaristas se deslizan con frecuencia en argumentos morales que defienden su teoría ética.⁵⁷

Ahora empezamos a percatarnos de lo reciamente superdeterminada que está esa moda de las teorías de la acción obligatoria. Aquí no sólo entran en función las preferencias epistemológicas y metafísicas del naturalismo; operan también intensos motivos morales. He hablado de tres de ellos: la defensa de la vida corriente y el deseo en contra de las (supuestamente engañosas) exigencias de los bienes «superiores», la concepción moderna de la libertad y una lectura de las demandas de benevolencia y altruismo. Pero también desempeñaría un papel el deseo de una ética completamente universal. Los bienes que articulamos en las distinciones cualitativas suelen ser los bienes de un particular grupo cultural y van imbricados en su forma de vida. Si el objetivo fuera evitar por encima de todo los principios éticos localistas, entonces razón de más para dejar al margen dichas distinciones. Éste es indudablemente un importante factor en las posiciones de Habermas.⁵⁸ Williams, en la penetrante argumentación con que cierra su libro,⁵⁹ sostiene que el enfoque exclusivo sobre la obligación que se encuentra en gran parte de la filosofía moral moderna, tiene su peculiar motivación en la fijación en el hiperbién (como yo lo denominaría) de la pureza.

Varias combinaciones de esos motivos suelen aunar a kantianos y utilitaristas alrededor de las teorías de la acción obligatoria y, consecuentemente, ello les conduce a compartir una concepción procedimental de la ética. Utilizo el término «procedimental» como opuesto a «sustantivo». Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones

de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Eso quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. Platón tiene una concepción de esta índole. En su libro, no puedes ser totalmente racional y creer, por ejemplo, que Demócrito estaba en lo cierto en lo referente al mundo natural, o que la vida mejor sea la que satisface los deseos más sensuales. En contraste con ello, una noción procedural de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define proceduralmente. Descartes ofrece un ejemplo paradigmático con su modelo de pensamiento claro y bien definido. Acabamos estando seguros de que éste nos dará la verdad sustantiva, pero sólo tras haber examinado a fondo el argumento que prueba la existencia de un Dios veraz. El pensamiento correcto no se *define* por la verdad sustancial, porque definirla es el preludio para plantear la cuestión sobre la veracidad de sus resultados.

Los antiguos comprendieron la razón práctica sustantivamente. Ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronesis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral. Pero una vez dejado al margen el sentido o la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedural. La excelencia del razonamiento práctico se define en términos de un cierto estilo, método o procedimiento de pensamiento. Para los utilitaristas, la racionalidad es la maximización del cálculo. La forma crucial es la *Zweckrationalität*. Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización.

Más allá del peso común que la epistemología moderna ejerce sobre ellos, resulta evidente que para ambos el acento puesto en lo procedural va estrechamente ligado a su fidelidad a la idea moderna de libertad. Hacer sustantiva la razón práctica implica que la sabiduría práctica es cuestión de percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza. Este orden determina lo que hay que hacer. Para invertir esto y darle prioridad a los deseos o a la voluntad del agente, manteniendo el valor de la razón práctica, es menester redefinir por completo la cuestión en términos procedimentales. Si lo que es correcto hacer ha de entenderse como lo racionalmente justificable,

entonces la justificación tiene que ser procedimental. No puede definirse por el particular resultado, sino por la manera en que se ha llegado al resultado.

Esta idea moderna de libertad es el motivo principal para el imponente giro que se efectúa desde las justificaciones sustantivas a las procedimentales en el mundo moderno. Bajo la misma luz se puede observar el nacimiento de la teoría del contrato social. En lugar de definir la legitimidad sustantivamente en términos de la clase de régimen o de ciertas concepciones de la sociedad buena, la definimos por el procedimiento de su instauración. Está bien, pensó Grocio, no importa la forma siempre y cuando se llegue a ella por consenso. Y si saltamos desde el comienzo a lo más reciente de dicha teoría, la concepción habermasiana de la ética discursiva se fundamenta en parte en la misma consideración. La idea de que una norma sólo se justifica en la medida en que incoerciblemente sea aceptada por todos, es una nueva e interesante variante de la idea procedural. Debe algo a Kant, pero ofrece un procedimiento «dialógico» en vez del de Kant, por el cual es posible que cada agente lo realice por sí solo. Pero este cambio parece un paso adelante porque implica una aceptación más plena de la autodeterminación de gente diversa. En cierta manera, aúna la universalidad de Kant y el rechazo benthamiano a decidir por otras personas lo que es correcto para ellas.⁶⁰

Y así, pues, queda esbozada la imagen de una amplia vertiente de la filosofía moral contemporánea. Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento moral centrada simplemente en determinar los principios de la acción. En la medida en que otorga a la razón práctica un importante papel en la determinación de dichos principios; que considera que la acción correcta debería ser siempre justificable racionalmente en algún sentido fuerte, adopta la concepción procedural de la razón. Uno de sus temas centrales es cómo deberíamos entender la razón práctica, cómo deberíamos determinar racionalmente lo que hemos de hacer.

Pero esta supresión deja algunas lagunas en la teoría, que causan perplejidad. No hay forma de captar la comprensión de fondo que rodea cualquier convicción de que hayamos de actuar de esta manera o de otra, la comprensión del bien intenso aquí implicado. Y, en particular, es incapaz de captar el peculiar sentido de fondo, clave en

gran parte de nuestra vida moral, de que en ello hay algo incomparablemente importante. Y eso reaparece de una extraña manera, por ejemplo, en la definición del razonamiento moral como razonamiento de una forma particular cuyos resultados tienen prioridad especial sobre otros. En qué consiste esa prioridad queda inexplicado. Para Hare, lógicamente, pertenece a la moral. Es precisamente lo que queremos decir con «moral». ⁶¹ Para Habermas, la prioridad de una ética discursiva es el producto de la maduración tanto ontogenéticamente como en la historia de la cultura. ⁶² Pero evidentemente esto deja un hueco sin llenar. Uno estaría tentado a expresarlo de esta manera: nos dejan con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la «madurez» de una ética «posconvencional». Pero eso sería engañoso si pareciera que preguntásemos cómo convencer a alguien que no perciba ninguno de los puntos de nuestras creencias morales. No hay nada que podamos hacer para «probar» a dicha persona la corrección de nuestra postura. Pero imaginémosla planteando otra cuestión: podría pedirnos que le explicásemos sencillamente el significado de nuestro código moral, que articulásemos lo que haya de extraordinariamente valioso en la adhesión a esos mandatos. Entonces la implicación de esas teorías es que no tenemos nada que decir que imparta un discernimiento. Podemos hacer retórica y propaganda, pero no podremos decir qué es lo bueno o valioso en ellas o por qué merecen nuestro asentimiento.

O también cabría preguntar: «¿Por qué he de ser moral?», como hace Hare en su libro *Moral Thinking*. ⁶³ La única clase de respuesta que, según Hare, se puede ofrecer es en términos de asesoramiento. Intenta mostrar que educar a alguien en los principios morales correctos redunda en su propio interés. La pregunta que he articulado antes no podría formularse en su filosofía.

Esa concepción de la moral está extrañamente sesgada. Intenta explicar el peso incomparable de ciertas consideraciones, que deberíamos percibir en términos del estatus incomparable de ciertos bienes, acotando el ámbito de lo «moral» y sellándolo herméticamente a otras consideraciones (sección 3.2). «Moral» define una cierta clase de razonamiento que, en alguna inexplicada manera, posee en principio prioridad. No está claro cómo funcionan las consideraciones morales entre otras consideraciones en un único proceso deliberativo; no entendemos por qué normalmente debería otorgárseles prio-

ridad a esas consideraciones superiores, ni tampoco por qué habría que negársela en ciertas circunstancias, ya que esta clase de deliberación supondría que percibimos todos como bienes, con diferentes niveles de importancia.

Pero al mismo tiempo tampoco se puede simplemente renunciar a ese acotamiento limitador. Es la única manera que tiene la ética procedural para marcar algunas consideraciones como incomparablemente superiores. Cuanto más nos mueva (aunque inarticuladamente) un hiperbién, tanto más ardientemente estaremos obligados a defender su acotamiento por inadecuada que resulte nuestra explicación. En el caso de Habermas, por ejemplo, la barrera entre las cuestiones éticas, que atañen a la justicia interpersonal, y las de la vida buena es supremamente importante, porque es la barrera entre las demandas de la verdadera validez universal y los bienes que diferirían de una a otra cultura. Según Habermas esa distinción es el único baluarte contra la agresión patriota y etnocéntrica en aras de la forma de cultura, tradición o cultura propias. Por tanto, es crucial mantenerlas.

Cuanto más se examinan los motivos —lo que Nietzsche llamaría la «genealogía»— de estas teorías de la acción obligatoria, más extrañas parecen. Parece que están motivadas por los más altos ideales morales, como son la libertad, el altruismo y el universalismo. Ideales que se cuentan entre las aspiraciones morales centrales en la cultura moderna, que son sus hiperbienes distintivos. Y, sin embargo, a lo que conducen esos ideales en estas teorías es a la negación de todos esos bienes. Caen en una extraña contradicción pragmática por la que los mismos bienes que les mueven, les empujan a negar y desnaturalizar esos mismos bienes. Son constitutivamente incapaces de salir sin ambages de las profundas fuentes de su propio pensamiento, un pensamiento inevitablemente apresado.

También un lema común en las actuales teorías morales derivadas de Kant sirve para justificar la exclusión de las distinciones cualitativas. Es el principio de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En su forma original, como el contraataque kantiano al utilitarismo, como insistencia en que la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultados sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente, podría tomarse como una teoría moral entre otras y, en su pulsión antiutilitarista, perfectamente justificada. Pero también puede utilizarse para denostar, no sólo el bien

homogéneo de la satisfacción del deseo, central en la teoría utilitaria, sino también cualquier concepción del bien, incluyendo en ello las distinciones cualitativas subyacentes en nuestras posturas morales. Parece que Rawls, por ejemplo, en su *A Theory of Justice*, propone el desarrollo de una noción de justicia sólo a partir de una «teoría débil del bien», con lo que él significa lo que yo denomino los bienes débilmente valorados.⁶⁴ Pero en el nivel más profundo esta sugerencia resulta incoherente. Rawls, por supuesto, logra derivar (si se sostienen sus argumentos para la teoría de la opción racional) sus dos principios de justicia. Pero él mismo está de acuerdo en que reconocemos que efectivamente éstos son principios aceptables de justicia porque encajan en nuestras intuiciones. Si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones, tendríamos que comenzar por exponer minuciosamente una muy «densa» teoría del bien. Afirmar que no «es necesario» hacerlo para desarrollar una teoría de la justicia resulta muy engañoso. De hecho, no se expone minuciosamente sino que se basa en el sentido del bien con que ya contamos, para decidir qué principios de justicia son los adecuados. La teoría de la justicia que parte de esa débil teoría del bien resulta una teoría cuyas nociones básicas se mantienen inarticuladas, como aparece, por ejemplo, en la crítica de Michael Sandel.⁶⁵

Allí donde lo «bueno» significa el objetivo primordial de una teoría consecuencialista, donde lo justo simplemente se define por su significado instrumental para ese fin, ciertamente hay que insistir en que lo justo puede fundamentar lo bueno. Pero cuando hablamos de lo «bueno» en el sentido que se le adjudica en esta argumentación, donde significa cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior, entonces puede decirse que lo contrario es lo correcto, que, en este sentido, lo bueno siempre es fundamental para lo justo. No porque ofrezca una razón más básica en el sentido de nuestra exposición anterior, sino porque lo bueno es lo que, en su articulación, otorga el significado a las reglas que definen lo justo.⁶⁶

Esto es lo que ha sido suprimido en esas extrañas teorías entorpecedoras de la filosofía moral moderna, que producen el efecto paradójico de hacernos inarticulados en lo que respecta a algunas de las más importantes cuestiones de la moral. Impulsadas por las más intensas ideas metafísicas, epistemológicas y morales de la era moderna, dichas teorías limitan nuestro enfoque a los determinantes de la acción y luego restringen aún más la comprensión que tenemos de

dichos determinantes definiendo la razón práctica como exclusivamente procedimental. Esto enmaraña profundamente la prioridad de la moral al identificarla, no con su sustancia, sino con una forma de razonamiento alrededor de la cual trazan una firme barrera. Luego se ven obligados a defender esa barrera tan ardientemente como pueden, puesto que ésa es su única manera de hacer justicia a los hi-perbienes que les mueven, aunque no quieran reconocerlos.

Y de esto deriva otra de las extrañas trabas que imponen en el pensamiento moral: la tendencia a unificar el ámbito moral alrededor de una única consideración o razón básica, por ejemplo, la felicidad o el imperativo categórico, amontonando así la ingente variedad de consideraciones morales en una suerte de lecho de Procruste.⁶⁷ Y aún se colocan más trabas. La noción de que la moral concierne exclusivamente a obligaciones, ha producido un efecto restrictivo y distorsionador en el pensamiento y la sensibilidad morales. Williams⁶⁸ muestra cuán tremadamente distorsionador es esto y cómo es incapaz de afrontar todos los aspectos del pensamiento moral que atañen a las aspiraciones a la perfección, al heroísmo, la supererogación y cosas similares. Una vez más, a la manera procustiana, o bien es asimilado a un molde ajeno o es rechazado.

Todo esto para contestar a la pregunta de por qué es necesario analizar minuciosamente el hecho obvio de que las distinciones cualitativas ocupan un lugar inexpugnable en nuestra vida y pensamiento moral. Tenemos que escalar cuesta arriba para redescubrir lo obvio, para contrarrestar los niveles de supresión de la conciencia moral moderna. Resulta muy difícil hacerlo. Pero, ¿de qué sirve?

Capítulo 4

LAS FUENTES MORALES

4.1

En cierta forma eso significa preguntar: ¿de qué sirve la articulación sobre el bien? En nuestra cultura solemos tener un prejuicio en favor de la articulación (al menos se tiene en la academia) y, por ende, podrá parecer que la pregunta no requiere respuesta. Pero el hecho es que se han propuesto, o al menos insinuado, razones convincentes para preservar la inarticulación en este ámbito. Quizá sobre algunas cosas hay que pasar en silencio. Ludwig Wittgenstein, entre otros, ciertamente pensaba de esa manera.

Pues bien, la pregunta necesita una respuesta. El obvio punto de partida está en que los bienes de que vengo hablando sólo existen mediante *una cierta* articulación. Las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas. La gente de una cultura dispone de una visión del bien a través de la expresión que de alguna forma se le haya dado. El Dios de Abrahán existe para nosotros (es decir, es posible creer en él) porque se ha hablado de él, primero en los relatos de la Biblia, pero también de incontables maneras que abarcan desde la teología hasta la literatura devota. Y también porque *a él* se le ha hablado en todas las diferentes formas de la liturgia y la oración. Los derechos universales de la humanidad existen para nosotros porque han sido promulgados, porque los filósofos han teorizado sobre ellos, porque en su nombre se han librado revoluciones, y así sucesivamente. En ningún caso, por supuesto, esas articulaciones son condición suficiente para la creencia. En nuestra civilización existen ateos que se nutren de la Biblia y también existen racistas en el Occidente liberal moderno. Pero la articulación es condición necesaria para la adhesión; sin ella dichos bienes no llegan a ser ni siquiera opciones.¹

Pero es evidente que aquí se utilizan las nociones de «lenguaje» y «articulación» en un sentido inusitadamente amplio y abarcante. El sentido del bien encuentra su expresión no sólo en las descripciones lingüísticas sino también en otros actos de habla, como sucede con el ejemplo anterior de la plegaria. Y si extendemos este ejemplo hasta la liturgia, observamos que la expresión sobrepasa las lindes del lenguaje tal como se concibe normal y angostamente. El gesto del ritual, su música, su exhibición de símbolos visuales, todo representa, a su manera, nuestra relación con Dios. En efecto, podría afirmarse que la descripción del lenguaje en prosa es el medio más empobrecido, que está muy lejos de captar lo que sentimos y nos afecta de otras maneras, como creen los defensores de la teología negativa. Y es evidente que, a través de los siglos, en la Iglesia occidental el medio principal, junto a la narrativa, por el que la gran masa de los creyentes ha comprendido su fe, ha sido el del rito y la representación visual en los frescos y vidrieras de las iglesias.

Pero esto plantea de nuevo nuestra pregunta, ahora formulada de otra manera: ¿por qué la articulación en sentido circunscrito? ¿Por qué intentar decir en qué consiste el sentido subyacente en el bien? ¿Por qué hacerlo articulándolo en lenguaje descriptivo? ¿Por qué intentar encontrar formulaciones para ello que puedan representarse en el pensamiento moral?

Contamos, por supuesto, con una sucinta respuesta socrática para todo ello. Una respuesta que emerge de una particular visión ética o de una variedad de visiones que perciben la razón, en el sentido de *logos*, de la articulación lingüística como parte del *telos* de los seres humanos. En esa perspectiva no seremos plenamente seres humanos hasta que no estemos capacitados para decir qué es lo que nos mueve, alrededor de qué construimos nuestras vidas.

Confieso que comparto una cierta versión de esta concepción. Pero sin prejuicio para el tema más general del valor de la vida no examinada como tal, lo que me propongo examinar ahora es la importancia más específica de la articulación para nuestro sentido del bien. En esto yo también seguiría la idea socrática. La noción central aquí es que la articulación puede acercarnos al bien como fuente moral, puede darle poder.

La comprensión del bien como fuente moral ha estado también profundamente reprimida en las principales vertientes de la conciencia moral moderna, aun cuando los antiguos estuvieran perfectamen-

te familiarizados con ella. En estas páginas vengo hablando del bien, o a veces del intenso bien, significando con ello lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa. Esto podría ser una acción, o motivo, o estilo de vida que se tomara por cualitativamente superior. Lo «bueno» se utiliza aquí en un sentido general, y designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría.

Pero en algunas de esas distinciones existe algo que, al parecer, merece la atribución en un sentido más pleno. Tomemos la teoría de Platón como ejemplo: la distinción entre las acciones, las motivaciones y las formas de vida más elevadas y las más bajas está supeditada a la hegemonía de la razón o del deseo. Pero la hegemonía de la razón se entiende sustantivamente. Ser racional es tener una visión del orden racional y amar dicho orden. Así pues, la diferencia entre la acción o la motivación ha de explicarse en referencia a una realidad cósmica, el orden de las cosas. Esto es bueno en el sentido pleno del término: la clave de dicho orden es la Idea del Bien. Su relación a ello es lo que hace que ciertas de nuestras acciones o aspiraciones sean buenas; es lo que constituye la bondad de dichas acciones o motivos.

Vamos a llamar a esta clase de realidad el «bien constitutivo». Entonces, cabe decir que para Platón el bien constitutivo es el orden del ser, o quizás el principio de ese orden, el Bien. No obstante, inmediatamente observamos que esto desempeña un papel añadido al de constituir o definir lo que es una acción buena. El Bien es también el amor que nos mueve a la acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos.

Sin embargo, esta declaración coloca bajo una nueva luz la argumentación de las secciones previas. En el argumento de los últimos capítulos me he concentrado en las distinciones cualitativas entre las acciones o los sentimientos o los modos de vida. Los bienes que definen son facetas o componentes de la vida buena. Vamos a llamarlos «bienes vitales». Pero ahora vemos, en el caso de Platón, que los bienes vitales nos refieren algún rasgo de la manera en que son las cosas y en virtud del cual esos bienes vitales son bienes. Dicho rasgo los constituye en bienes y por eso los denomino constitutivos.

El bien constitutivo hace algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por él es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo forma

parte de lo que es ser un ser humano bueno. Ahora también es parte del contenido de la teoría moral que incluye mandatos no sólo para actuar de cierta manera y mostrar ciertas cualidades morales, sino también para amar lo que es bueno.²

Esto, obviamente, nos conduce mucho más allá del alcance de la moral de acción obligatoria. Esas teorías incluso se resisten a reconocer los bienes vitales; es evidente que no les interesa en absoluto el bien constitutivo que podría estar tras ellas. Al final del capítulo anterior sostuve que el rechazo que muestran esas teorías a aceptar las distinciones cualitativas, aunque comprensible, se basa en una confusión; que ellas mismas están motivadas por bienes de esta clase. En otras palabras, sostuve que se fundamentan en la no reconocida adhesión a ciertos bienes vitales como la libertad, el altruismo, la justicia universal. Y de hecho, si el argumento en los capítulos anteriores de alguna forma se aproxima a lo correcto, será difícil imaginar cómo uno podría tener una teoría moral o, de hecho, ser un yo, sin dicha adherencia.

¿Cabe hacer la misma afirmación sobre los bienes constitutivos? ¿Forman ellos también parte del acervo no reconocido de las teorías morales modernas o, de hecho, de todas las teorías modernas? ¿O es la noción platónica de un bien como objeto del amor facultativo algo perteneciente a un pasado ya remoto?

Es obvio que el platonismo no está solo al concebir de esta manera el bien constitutivo como fuente. También lo conciben así tanto el teísmo cristiano como el judío. Era natural para los platónicos cristianos como Agustín imaginar a Dios ocupando el lugar de la Idea del Bien de Platón. La imagen del sol les sirve a ambos, aunque ciertamente con una diferencia considerable y es que el amor facultativo, en este caso, no es sólo nuestro amor a Dios, sino también el suyo (*agapē*) a nosotros. Pero, ¿qué sucede cuando ya no tenemos nada como un bien constitutivo externo al hombre, como ocurre en las visiones humanistas modernas? ¿Qué decir cuando la noción de lo superior es una forma de vida humana que consiste precisamente en afrontar con valor y lucidez un universo desencantado?

Me parece que aun así todavía podemos hablar de una fuente moral. *Existe* una realidad constitutiva, a saber, los seres humanos como seres capaces de ese valiente desasimiento. Y nuestro sentido de admiración y reverencia por esas capacidades es lo que nos faculta para vivir en conformidad con ellas. Esto es algo claramente reconocido

en la teoría humanista de Kant. El motivo que nos capacita para vivir en conformidad con la ley es el sentido de respeto (*Achtung*) que experimentamos ante la propia ley moral, una vez entendida como algo que emana de nuestra voluntad racional. El reconocimiento de que la mediación racional se erige infinitamente por encima del resto del universo, porque sólo ella posee dignidad, conlleva la reverencia que nos faculta moralmente. En la teoría de Kant la mediación racional es el bien constitutivo.

Nada más lejos de mi intención que intentar minimizar la tremenda importancia que posee el paso a la interiorización del humanismo moderno, que no reconoce bienes constitutivos que nos sean externos. Ello implica una verdadera revolución en la conciencia moral. Cabría verse tentado a describirla como el rechazo definitivo de los bienes constitutivos. Sin duda los suprime en el sentido tradicionalmente reconocible, para el cual el platonismo y la teología cristiana proporcionaron los modelos paradigmáticos.

Supongo que no importa demasiado qué términos utilizamos aquí. No me importaría adoptar los convencionales del párrafo anterior, salvo que con ello nos arriesgamos a perder de vista el papel que continúan desempeñando las fuentes morales. Como muestra el caso kantiano, una idea del bien totalmente inmanente es compatible con el reconocimiento de que hay algo cuya contemplación suscita nuestro respeto, y éste a su vez faculta. Sea lo que fuere lo que cumpla ese papel desempeñará la parte que corresponde a la fuente moral; ocupará en la vida ética de los kantianos el mismo lugar que tiene la Idea del Bien entre los platónicos. El paso a la ética inmanente no significa que se deje de representar dicho papel.

Cabría objetar que todo eso es muy cierto en cuanto a Kant, pero en realidad Kant aún no era lo suficientemente moderno; aún no había recorrido la larga ruta del desencanto, ni tampoco se había desprendido por completo de los vestigios de la teología cristiana y de la filosofía antigua.³ Entonces, ¿qué decir de la otra perspectiva evocada anteriormente, que percibe la dignidad del ser humano en la valentía y lucidez con las que arrostra un universo sin sentido? Mi afirmación es que en el papel central continúa funcionando algo similar a lo anterior. A saber, quienes sostienen ese punto de vista poseen un sentido de la dignidad de los seres humanos que precisamente consiste en la capacidad que éstos tienen para afrontar, desolados pero sin amilanamiento, la indiferente inmensidad del mundo y encontrar

el propósito de sus vidas en su comprensión, trascendiéndolas de esa manera y sobrepasando así la insignificancia de su lugar y de su ser. Ya Pascal dio voz a ello con su imagen del juncos pensativo. El hombre podría ser aniquilado por el universo, pero su grandeza en relación a éste consiste en ser vencido a sabiendas. Ahí hay algo que inspira nuestro respeto, y ese respeto faculta. O si es totalmente incapaz de movernos, entonces será que no aceptamos esa concepción del bien. Este humanismo está menos lejos de Kant que lo que podríamos pensar.

Por supuesto que ha ocurrido otro cambio importante con la inmanentización: el motivo facultativo ha cambiado de amor a respeto. O quizás cabría decir que ante la fuerza del desasimiento, de la combinación de amor y temor que suscitaba el Dios de Abrahán sólo permanece algo de lo segundo. Aquí se plantea otra razón que podría calificarse como una quiebra en nuestro vocabulario. Y una vez más, esa quiebra carece de importancia siempre y cuando no perdamos de vista la continuidad. No importa si uno dice que el humanismo inmanente moderno no tiene sitio para los bienes constitutivos, que nada funciona tan bien como las fuentes morales de las teorías premodernas. Lo que sigue siendo cierto es que hay algo que continúa funcionando análogamente. O sea, hay algo en relación a lo cual define como superiores ciertas acciones y motivos, a saber, nuestras capacidades de «juncos pensantes»; y la contemplación de ello puede inspirar el motivo que nos faculta para vivir en conformidad con lo que es superior.

Sin embargo, eso es precisamente lo que estamos tentados a olvidar en el clima de la filosofía moral moderna. El eclipse de todo conocimiento respecto a las distinciones cualitativas arrastra el abandono de esta dimensión del pensamiento y la experiencia morales.

Por esta razón elijo hablar todavía de las fuentes morales incluso en conexión con las teorías inmanentistas modernas, y hasta de las de índole más gravemente desencantada. Intentaré hacer justicia a las diferencias y no caer en una imagen demasiado deshilvanada de las continuidades. Aunque bien considerado, pienso que ése es el peligro menor en nuestro tiempo.

Si volvemos al tema de la articulación, veremos que una de las discontinuidades importantes es que solemos pensar que estamos menos capacitados para articular que nuestros antepasados. En el primer capítulo de este libro mencioné cómo muchas personas suelen

no saber qué decir cuando han de expresar qué es lo que apuntala el sentido del respeto que deben a los derechos de los demás (sección 1.1), y luego (1.4) cómo los marcos referenciales tradicionales se nos han hecho problemáticos y cómo muchas de nuestras articulaciones son exploratorias. Iris Murdoch, que defiende un punto de vista que sin duda se ha inspirado mucho en Platón, hace hincapié en que el bien es algo «no representable e indefinible».⁴

Y esto emerge también en la manera en que funcionan las imágenes e historias facultativas de nuestro tiempo. Algunas de las más intensas se arraigan en las doctrinas religiosas y filosóficas que han abandonado muchos modernos. Es posible que uno no sea capaz de sustituir las creencias teológicas o metafísicas que las apuntalaban, pero ello no es óbice para que las imágenes no sigan inspirándonos. O quizá mejor, continúen señalando algo que para nosotros sigue siendo una fuente moral, algo cuya contemplación, respeto o amor nos capacita para acercarnos al bien. La teoría de Murdoch sobre la «soberanía del “bien”», que acabo de mencionar, es un caso destacable. Hoy nadie puede aceptar la metafísica platónica de las Ideas como la explicación crucial de la configuración del cosmos. Y, sin embargo, la imagen del Bien como el sol, a cuya luz vemos las cosas nítidamente y con un cierto cariz de desapasionado amor, es clave para ella. Le ayuda a definir la dirección de la atención y del deseo mediante los cuales y sólo gracias a ellos, piensa ella, podemos devenir buenos.⁵

Otro ejemplo, esta vez tomado de las tradiciones religiosas judía y cristiana, ha sido explorado por Michael Walzer.⁶ A través de los siglos el relato del Éxodo ha inspirado movimientos de reforma y liberación, incluso los que pretendían rechazar el concepto teológico que proclama el relato original. Algunas veces ha sido sustituido por una teoría laica claramente alternativa, por ejemplo, la visión marxista del avance de la humanidad hacia el socialismo. Pero también es evidente que el relato ejerce una tremenda fuerza, incluso sobre quienes carecen de una noción precisa de Dios o de una Historia que los liberará de la esclavitud. Percibir bajo esa luz la historia de uno mismo puede inspirar y facultar, incluso aunque uno se desconcierte al pedírselle que declare en qué doctrina sobre los humanos, o Dios, o la historia se sustenta para darle sentido. Lo cierto es que percibir la propia vida según ese patrón arrastra consigo una tremenda fuerza moral. Aun cuando la teología se haya desvanecido, el relato del éxodo sigue en pie. Northrop Frye nos enseña que la Bi-

blia ha sido fuente incesante de esta clase de relatos potestativos en la historia occidental.⁷

Así pues, articular el bien es muy difícil y problemático. ¿Es eso razón para abstenerse de hacerlo? En cierta manera quizá podría ser, como comentaré en seguida. Pero antes quiero decir que parece haber razones muy contundentes en favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral.

Y por supuesto que para ello no sirve cualquier articulación. Algunas formulaciones podrían estar muertas o no ejercer ahora mismo ninguna fuerza sobre cierta gente. Y en los ejemplos más evidentes la fuerza no es sólo una función de la formulación, sino de todo el acto de discurso. De hecho, el caso más vigoroso se da cuando el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje se unen para revelar el bien, como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio. Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. Una articulación eficaz libera su fuerza y así es como las palabras tienen poder.

Las palabras tienen poder porque beben de una fuente desconocida o no sentida hasta entonces, como vemos en el Éxodo, en Isaías, en los Evangelios; o podrían restituir el poder de una antigua fuente de la que nos hayamos desconectado, como sucede con san Francisco o Erasmo. O cabría que ejercieran su fuerza de otra manera, articulando nuestros sentimientos o historia de manera que nos conecten con la fuente que anhelamos. Esto sucedería a través del proceso de refundir nuestras vidas en una nueva narrativa, como hace Agustín en las *Confesiones*, o mediante la percepción de nuestra lucha a través del prisma del Éxodo, como sucedió en los Estados Unidos durante los años sesenta con el movimiento de los derechos civiles,⁸ o ha sucedido en innumerables lugares menos famosos y proféticos en los que la gente ha comprendido sus vidas a través de una historia nueva.

La tremenda fuerza de ciertas historias debe entenderse a la luz de lo expuesto en la sección 2.3, donde hablé del denuedo por comprender nuestras vidas en la narrativa como algo que de alguna forma va relacionado con el bien. Una manera en que se suele hacer es relacionando la propia historia con un patrón de historia más amplio, como realización de un bien, sea la tradicional *Heilsgeschichte* del cristianismo, o el del progreso de la humanidad, o la prometida revolución, o la construcción de un mundo pacífico, o la recuperación o permanencia de nuestra cultura nacional. Es casi como si esas esquemáticas narrativas históricas ejercieran una fuerza de atracción propia. El secreto de esa fuerza es la capacidad que poseen de conferir significado y sustancia a las vidas de las personas. Qué es lo que les da sería tema para otra investigación posterior. Pero que algunos esquemas, en los que se incluyen los antes mencionados, poseen dicho poder, parece indiscutible.

No obstante, en seguida resulta evidente por qué hay quienes desconfían de la articulación por considerarla fuente de engaño o temerla como una profanación, como he comentado antes. Esto no es principalmente porque haya tantas formulaciones muertas, tantas imitaciones trilladas, aunque ésa sea una de las razones para preferir el silencio —quizá Karl Kraus sea un caso destacable—.⁹ Lo peor de todo es que podría falsearse. Eso no quiere decir que se falseen las propias palabras de fuerza. Pero el acto por el cual su pronunciación libera la energía puede imitarse, retóricamente, para engrasar nuestra vanidad o para propósitos todavía más siniestros, como la defensa de un desacreditado *statu quo*. Las formas ya trilladas podrían combinarse con la falsedad histórica de tejer a nuestro alrededor un capullo de seguridad moral que nos aíslle de la energía de las verdaderas fuentes morales. Y sería peor que la descarga de energía estuviera atrocemente caricaturizada para acrecentar la fuerza del mal, como en Nuremberg. En cuanto a la construcción narrativa de nuestras vidas, no hace falta extenderse hablando de las posibilidades de engaño que nos asisten en ello.

Hay buenas razones para mantenerse en silencio. Pero no son válidas si se miran desde otro ángulo. Sin articulación ninguna nos desconectaríamos por completo del bien, de cualquier forma que se concibiera el bien. Dejaríamos de ser humanos. Los más severos mandatos de silencio sólo pueden dirigirse a ciertas clases de articulación y deben exceptuarse otras. La cuestión es definir cuáles. La

pregunta entonces vuelve a las articulaciones en prosa descriptiva del sentido de las distinciones cualitativas. Ésas son las que la filosofía moderna tiende a suprimir. ¿Deberíamos recuperarlas para el pensamiento moral, o sería mejor dejarlas en un implícito limbo?

4.2

De inmediato cabría pensar que contamos con una razón evidente para articularlas en la muy moderna actitud existencial de la perplejidad y el conflicto entre nociones contrapuestas del bien. Si se quiere razonar sobre ellas, ¿es necesario explicarlas? O, dicho negativamente, ¿acaso no es la inarticulación el objeto paralizante que impide ver claramente en ese ámbito?

Pienso que lo es y me inclino por ese argumento. Pero un defensor del silencio no quedaría convencido. Si, en el mejor de los casos, la articulación sólo sirve para trivializar, y en el peor, para engrosar nuestro afecto por la autopompa y el autoengaño, entonces no amaina la crisis epistémica en que nos hallamos. Y, ¿no existe el peligro de suprimir demasiado pronto los conflictos, haciendo una síntesis de lo que no es fácilmente combinable, en una palabra, hacer que nuestra situación moral parezca más clara, más unificada, más armoniosa que lo que es en realidad?

Soy plenamente consciente de esos peligros; al menos, aspiro a serlo. En otra situación aportarían buenas razones para el silencio. Pero pienso que el silencio de la filosofía moderna no es sano. En parte está potenciado, como he sostenido anteriormente, por las razones metafísicas y epistemológicas que, a mi parecer, invalidan, y en mayor medida por razones morales y espirituales: la afirmación de la vida corriente y el concepto moderno de libertad, el cual, naturalmente, avalo en alguna versión, pero no en ésta. Y la razón es que esta versión es sumamente confusa. Hace una lectura de la afirmación de la vida y de la libertad como si ello supusiera la repulsa de las distinciones cualitativas, el rechazo de los bienes constitutivos como tales, cuando éstos en realidad son reflejos de las distinciones cualitativas y presuponen una cierta concepción de los bienes cualitativos. Por último, cuando una teoría de este alcance se inspira (inarticularadamente) en un hiperbién, necesariamente distorsiona nuestra actitud deliberativa y traza una rígida barrera entre lo «moral» y lo

«no moral» o entre las consideraciones «éticas» y las relacionadas con la «vida buena» (en el caso de Habermas), lo que obstruye tremendamente su relación y, sobre todo, nos impide plantear uno de los interrogantes clave del pensamiento moral moderno: hasta qué extremo hay que aceptar las pretensiones «revisionistas» hechas en nombre de los hiperbienes. (Véase la sección 3.2.)

La existencia de esta disposición de pensamiento y la importancia que ella tiene en nuestra cultura presentan un abrumador caso para la articulación de lo bueno. Suprime tantos interrogantes y oculta tantas confusiones que, necesariamente, uno lo vive intelectualmente como asfixiante, una vez que se ha escapado, aunque sea parcialmente, de su embrujo.

Naturalmente, una posición tan compleja como ésta, cuyas partes están tan bien engranadas que forman una especie de muralla que apuntala los motivos epistemológicos, metafísicos y morales ocultando su operación conjunta, inspira ataques provenientes de todos los frentes. No todos estarán interesados en articular las nociones subyacentes del bien. Actualmente existe una influyente línea de ataque que de un modo genérico podría denominarse neonietzscheana y de la que el fallecido Michel Foucault defendió una importante variante que tiene sus propias y potentes razones para negar la articulación. La posición neonietzscheana ataca la ética procedural, principalmente, por sus implícitas inspiraciones morales:¹⁰ por el concepto de libertad que defiende y por su adhesión a un hiperbién y consecuente revisionismo radical. En esto se asemejaría a mi crítica, puesto que ambas quieren demostrar que esa filosofía moderna *tiene* motivos morales en vez de estar exclusivamente determinada por los epístémicos. Pero ahí termina la convergencia. El tipo de teoría neonietzscheana no ve más valor en esta articulación que el valor polémico de desenmascarar las pretensiones de la filosofía moral moderna y, en efecto, gran parte de la filosofía moral en general. En lo concerniente a la articulación, no encuentra ningún valor. Antes al contrario, se arroga su propia versión de la teoría de la proyección. Si las posiciones intelectuales van estrechamente entrelazadas con las morales es porque ambas han de verse como órdenes impuestos sobre la realidad, fieles a la línea de pensamiento trazada principalmente por *La gaya ciencia*.¹¹ Ninguna posición se verá más o menos justificada que otra. Al fin y al cabo todas se fundamentan en criterios arbitrarios. De esa índole son los «regímenes de la verdad» de

que hablaba Foucault. No hace falta decir que, personalmente, considero esa postura tan extremadamente implausible como la de sus parientes empíricos. El punto de vista desde el que sería posible constatar que esos órdenes son igualmente arbitrarios, en particular que todas las posturas morales también lo son, no está al alcance de los humanos. Empeñarse en pensar que no hablamos desde una orientación moral que creemos correcta es una forma de autoengaño. Es condición de ser un yo que funciona, no una posición metafísica que se pueda adoptar o rechazar. Así, la metaexplicación del filósofo neonietzscheano —«al sostener mi posición moral impongo (o colaboro en la imposición de) un régimen de la verdad en el caos y lo mismo hacen todos los demás»— es tan imposible como la metaexplicación del empirista —«al sostener mi posición moral proyecta valores en un mundo neutro de hechos, y lo mismo hacen todos los demás»—. Las dos son incompatibles con la manera en que necesariamente nos entendemos a nosotros mismos en las prácticas reales que constituyen el hecho de mantener esa posición: nuestras reflexiones, las serias valoraciones que hacemos tanto de nosotros mismos como de los demás. No son explicaciones que realmente uno podría hacer de su vida mientras la vive. En otras palabras, chocan con la mejor explicación disponible de nuestra vida moral. Y, ¿qué metaconsideraciones pueden anular la mejor explicación de nuestra verdadera experiencia moral? La posición neonietzscheana choca con el principio BA, al igual que las más obtusas formas del naturalismo.¹²

Curiosa, o irónicamente, la teoría neonietzscheana está abierta a la misma clase de crítica que la que ambas, ella y yo, dirigimos contra la principal vertiente de la filosofía moderna: la de no confesar claramente sus propias motivaciones morales. Sólo que aquí el problema no es que niegue tenerlas, como sucede con las teorías metaéticas modernas que pretenden una base exclusivamente epistemológica, sino que les otorga un falso estatus. Pretende distanciarse de sus compromisos de valor, lo que consiste en el hecho de que sólo ella es lúcida respecto a su estatus como fruto de un orden construido, cuya lucidez la separa de otras posturas y se arroga a sí misma la ventaja de verse libre de engaño, de una manera en que las otras no lo están. Esto, por supuesto, es notablemente similar a la tesis que plantean las teorías naturalistas que perciben los valores «meramente» como proyecciones. En ambos casos la tesis está infundada y

sólo se mantiene en pie por una cierta falta de autolucidez, que impide que la metaexplicación relevante conecte con los términos en los que no tenemos más remedio que vivir nuestra verdadera experiencia moral.

Naturalmente las teorías neonietzscheanas, al igual que las de la acción obligatoria, poseen su propio complejo de motivos subyacentes, tanto epistemológicos como morales. Merece la pena señalar particularmente uno de ellos, dado que ha llevado a desarrollar importantes ideas. Los escritores de esta vertiente nos han hecho especialmente conscientes de cómo las visiones del bien pueden conectar con ciertas formas de dominación. Esto resultaba obvio en ciertas cosas, por ejemplo, la ética guerrera de la fama y la gloria sencillamente exaltaba a los hombres y otorgaba a las mujeres un papel subordinado, mayormente auxiliar. No obstante, varias formas de perspectivas más elevadas, y aparentemente espirituales y universales, también pueden fomentar la desigualdad y la represión de los seres supuestamente inferiores. Los neonietzscheanos construyen aquí sobre nociones formuladas en la era romántica. La fidelidad a ciertas clases de hiperbienes conduce a la represión de la «naturaleza» y esto introduce entre nosotros relaciones de dominación.¹³ Luego esas relaciones se reflejan fatalmente en las relaciones entre las personas. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt bebieron de esta fuente tanto como de Nietzsche.

Obviamente hay mucho de verdad, y de manera crucial, en esta acusación. Al menos algunas variantes de los ideales de la libertad racional desvinculada y de la justicia universal parecen exaltar las maneras del hombre sobre las de la mujer.¹⁴ En la sección 3.2 mencioné otros ejemplos.

Pero al igual que con las teorías de la acción obligatoria, sería erróneo inferir de esto que las visiones del bien son meras empresas de dominación o considerar que todas fueron arbitrariamente escogidas. Esto significaría fallar en reconocer la manera en que la propia posición de uno mismo o, de hecho, la de cualquier ser humano, está impulsada por una visión del bien.

Ante estas dos estrechas metavisiones se plantea la enorme necesidad de una articulación no distorsionada respecto a las visiones del bien que, efectivamente, sostienen nuestras reacciones, afinidades y aspiraciones morales. Ante todo nos ayudaría a esclarecer el camino en el debate en curso entre las diferentes visiones morales que mur-

muran o claman en nuestro entorno y frecuentemente en nosotros mismos. En efecto, esclarecer la naturaleza de la principal vertiente de la teoría y del neonietzscheanismo sería un paso adelante en este debate. Si, como sostuve anteriormente, la manera de avanzar en la razón práctica es mostrar cómo una postura suplanta a la otra al surgir de ésta a través de un movimiento de reducción de error, entonces las teorías morales inspiradas por una visión de lo bueno que niegan, definitivamente merecen ser suplantadas y sobrepasarlas redundaría en pura ganancia. Las diferentes formas de éticas naturalistas y nietzscheanas, o las teorías de derecho universal, que dimanarían de ello, serían mucho más potentes y más convincentes por el hecho de haber dejado atrás la incoherencia y el autoengaño profundos que implica dicha negación.

Pero el debate también avanzaría porque podríamos centrarnos en sus temas centrales y problemáticos de manera menos distorsionada.

En la cultura moderna muchos de ellos están presentes en la tensión, o incluso conflicto, entre nuestros compromisos con ciertos hiperbienes, particularmente las demandas de respeto equitativo y universal, y la moderna libertad autodeterminante, por un lado, y nuestro sentido del valor de lo que aparentemente debe sacrificarse en su nombre, por otro. Se plantean muchos conflictos de esta índole. En algunos casos lo que parece estar amenazado es el bien de la comunidad; en otros, la amistad, o si no, parecerá que lo que está en peligro es nuestra identidad tradicional. Y en otras situaciones de conflicto los bienes de la sensualidad y de la satisfacción sexual se encuentran en tensión con nuestros fines superiores.

Naturalmente podríamos experimentar todo esto de la misma manera que hacemos cuando se plantea cualquier conflicto entre bienes incompatibles, forzándonos a una decisión en el punto idóneo de la «transacción». Pero cuando hablo de tensión me refiero más bien a un conflicto en la perspectiva moral del mundo moderno: un conflicto entre la visión que da una indiscutible prioridad al hiperbién, por un lado, y la visión para la que resulta inaceptable el sacrificio de otros bienes «inferiores» que ello conlleva, por otro. Esta última perspectiva emana de la afirmación moderna de la vida corriente, que se ha desarrollado en multitud de formas desde la defensa, inspirada en el Romanticismo, de la armonía con la «naturaleza», interior y exterior, hasta los ataques nietzscheanos contra el carácter autodestructivo de la «moral» (véase la sección 3.2).

Una serie de controversias de esta clase fluye a través de la cultura moderna, entre lo que parecen las demandas de la razón y la libertad desvinculada, y de la igualdad y la universalidad, por un lado, y las demandas de la naturaleza, la satisfacción, la integridad expresiva, la intimidad o la singularidad, por otro. Las líneas las trazan de muy diversas maneras los distintos controversistas y existen serios desacuerdos entre las diferentes definiciones de lo que no se debe sacrificar —entre, pongamos por caso, los defensores religiosos de la aceptación de los límites humanos, y los sensuales *flower children*—, pero las discusiones se configuran de manera similar y todas están de algún modo vinculadas al gran debate interno que viene manteniéndose durante los dos últimos siglos y enfrentan a la filosofía de la Ilustración contra las diferentes formas de oposición romántica.

Ahora bien, creo que tanto las vertientes principales de la filosofía moral, que soslayan la articulación de los bienes, como las diferentes corrientes de pensamiento neonietzscheano impiden pensar con claridad sobre estos temas. La vertiente principal no puede hacer frente a la colisión entre los hiperbienes y los bienes «corrientes». Al estar concentrada en los principios de la acción, en favor de una concepción unitaria de la «moral» basada en un único criterio, no puede ni siquiera concebir adecuadamente la clase de diversidad de bienes que subyace en el conflicto. Allí donde encuentre algún sentido del especial estatus del hiperbién, lo disimula en alguna doctrina sobre las especiales propiedades lógicas del lenguaje moral o las presuposiciones del discurso.

En lo que respecta a los enfoques neonietzscheanos, disuelven el conflicto desacreditando los hiperbienes. Pero lo hacen mediante una metadoctrina que simplemente toma las perspectivas morales como órdenes impuestos. Esa doctrina no es sólo insostenible, sino que también oculta de la vista las maneras en que la protesta contra el sacrificio y la mutilación que demanda un hiperbién será animada por otro hiperbién muy diferente. A este respecto, el propio Nietzsche tiene una filosofía mucho más rica y creíble al ofrecer, como lo hace, el contraideal del superhombre y el hiperbién del decir sí sin reservas.

La articulación de los bienes que impiden esas dos generalizadas filosofías, debido a sus finalmente confusas metaexplicaciones del pensamiento moral, es condición esencial para percibir con claridad esta esfera de controversias.

Y no sólo ésta. Esas filosofías no sólo han ocluido los bienes en que se inspiran, sino que también contribuyen a la acusada tendencia en el debate moderno en dirección a lo que podríamos denominar subjetivismo. Los bienes que (sin reconocerlos) expresan y ensalzan, están todos centrados en lo humano: la libertad, la benevolencia activa, los derechos universales. Pero en nuestra cultura clama otro gran debate sobre si debemos reconocer las demandas de la naturaleza no humana. ¿Nos acerca al bien moral el «autodesmemoriado placer» que «extraemos de la pura ajena sinsentido independiente existencia de los animales, pájaros, piedras y árboles», como afirma Iris Murdoch?¹⁵ Algunas vertientes del movimiento ecológico han hecho de esto un tema central. En otra forma: ¿tiene la naturaleza un derecho sobre nosotros, el derecho a exigirnos su conservación, no sobre la base de la prudencia a largo plazo, precaviéndonos por preservar lo que en última instancia sería beneficioso para los humanos, sino por el bien de la propia naturaleza?¹⁶ O saltando a un ámbito totalmente diferente, ¿existe un bien no instrumental en poner de manifiesto la verdad? ¿Es bueno hacerlo (aquí realmente es inapropiado hablar de obligación) aun cuando ello no contribuya en absoluto a ningún otro bien (aliviar el sufrimiento, acabar con la injusticia) y podría muy bien acarrear un coste terriblemente alto para quien lo ejecute? ¿Por qué, por ejemplo, admiramos a Mandelstam cuyo poema sobre Stalin, escrito en 1932, le costó la libertad y finalmente la vida?¹⁷

Por supuesto que no soy neutral; acepto esas tres pretensiones «extrahumanas» (y más). Pero creo que incluso los agnósticos en estos temas estarán de acuerdo en que las filosofías que aquí critico los prejuzgan irrevocablemente. No lo hacen porque les inspire una parte, sino porque esa inspiración está oculta allí donde no puede salir para ser debatida. La centralidad en lo humano es, pues, inatacable. Aparece en las características (supuestamente) definidoras de la teoría moral, tales como la maximización de la felicidad general, o la acción en una máxima que pueda universalizarse, o la acción en una norma en que todos los participantes están capacitados para aceptar un debate sin constreñimientos. Las pretensiones de los no humanos (o extendiendo el margen, los inanimados)¹⁸ no tienen cabida en esa clase de marcos referenciales.

Ésta es otra de esas trabas que los filósofos de la acción obligatoria a los que me refería al final del capítulo anterior (sección 3.3) po-

nen en el pensamiento moral, y me atrevería a aseverar que también lo hacen las teorías neonietzscheanas. En general, son parpadeos que impiden que reconozcamos la fuerza de los bienes, que nos dejan impasibles y que, si nos mueven, nos inducen a identificarlos erróneamente como emoción no moral. El enfoque negativo en el bien como fuente de un abrumador sentimiento de culpa o, si no, un vano sentido de superioridad terminan por hacernos reacios a admitir que un bien constitutivo pueda interpelarnos, movernos, facultarnos.

Todo esto habla enérgicamente en favor del intento de articular el bien en una forma de prosa filosófica.

4.3

Y eso es lo que trato de hacer a continuación. Pero no es fácil. Después de todo, no es cuestión de simplemente consignar las cuestiones ya planteadas para que sean examinadas. Algunas veces éstas estarán a mano, pero con frecuencia la cuestión será precisamente articular lo que ha quedado implícito, el punto de vista moral que subyace en algunas de esas filosofías modernas que han hecho un asunto de honor el no asumir ninguno de dichos puntos de vista. No se trata de simplemente consignar, sino de inventar un lenguaje pretendiendo, más bien presuntuosamente, decir mejor que los demás lo que en realidad los demás quieren decir.

No obstante, aquí se cuenta con un gran recurso, y ese recurso es la historia. La articulación de las comprensiones modernas del bien ha de ser una empresa histórica; y no sólo por las usuales razones válidas para cualquier empresa de esta índole, a saber, que las posiciones del presente se definen siempre con respecto a las pasadas, tomando estas últimas como modelos o fracasos. Existe amplia evidencia de ambas en el mundo moderno, desde la tradición humanista que se define a sí misma en relación a los modelos paradigmáticos de la república y la polis antiguas, a la filosofía de la Ilustración que se define a sí misma en oposición a un pasado dominado por la religión y la tradición. El mismo hecho de esta autodefinición en relación al pasado nos induce a reexaminar ese pasado y la manera en que se ha asimilado o rechazado. Muy frecuentemente el comprender la manera en que de hecho se ha llevado a cabo, nos proporciona una idea sobre las perspectivas contemporáneas que no sería obtenible de

otra forma. Al comprender las diferencias que nos separan de los antiguos, adquirimos una mejor idea de hasta dónde hemos verdaderamente asimilado sus paradigmas de autonorma; y al examinar más de cerca las «tradiciones» que supuestamente rechazó el pensamiento de la Ilustración, y las formas en que se llevó a cabo dicho rechazo, es posible que veamos bajo una nueva luz la diferencia entre los dos términos opuestos y consecuentemente adoptemos una nueva perspectiva en la filosofía contemporánea.¹⁹

Pero el recurso del pasado es aún más necesario en el caso de esas nociones naturalistas modernas que suprimen las nociones del bien que subyacen en ellas. Rastrear el desarrollo desde las anteriores perspectivas metafísicas y religiosas a través del rechazo parcial de las mismas, no sólo es importante para definir más claramente la clase de transformación que dio lugar a ellas. También hemos de recurrir a esas perspectivas anteriores para obtener el modelo de la clase de sentido del bien que aún estaba plenamente admitido entonces, pero omitido en la conciencia actual. Por ejemplo, creo que la hostilidad que muestra el utilitarista moderno hacia los bienes «superiores» y la defensa de la felicidad cotidiana y sensual, brotan de lo que he denominado la afirmación de la vida corriente, que en los albores de la modernidad ocasionó una repulsa similar de los modos supuestamente «superiores» de actividades en favor de la existencia cotidiana de la llamada y el matrimonio. La forma original de esta afirmación fue teológica e implicaba una visión positiva de la vida corriente como algo bendecido por Dios. Se pensaba que dicha forma de vida tenía un significado superior, conferido por Dios, y en ello se cimentaba la afirmación. Pero el naturalismo moderno no sólo no puede aceptar dicho contexto teísta, sino que se ha despojado de los lenguajes de valor superior. No obstante, quiero plantear la tesis de que algo de dicho sentido del valor de lo habitual sigue animándolo y le proporciona el poderoso motivo moral para su extendida aceptación. Al articular ese elemento omitido estamos obligados a acudir a su predecesor; y también a plantear la cuestión de hasta qué grado sigue nutriéndose de las nociones espirituales de ese mismo predecesor al que pretende haber rechazado por completo, ya que de alguna manera vive de una similar energía espiritual de la que, no obstante, no puede dar cuenta. ¿Podría dar cuenta de ello de forma coherente con sus propias premisas metafísicas? O, ¿no será que, en realidad, se basa implícitamente en algo que rechaza de ma-

nera explícita? Quizá la fuerza de las imágenes bíblicas espirituales, incluso en los sectores más laicos de nuestra civilización, debería hacernos sospechar, como hizo Nietzsche, aun cuando no podríamos sacar la misma conclusión que él.

En cualquier caso, lo que esto demuestra es que el camino hacia la articulación ha de ser histórico. Debemos intentar rastrear el desarrollo de las perspectivas modernas. Y como para ello no sólo tenemos que vernoslas con las doctrinas de los filósofos, sino también con todo aquello que, aunque silenciado, subyace en actitudes muy extendidas en nuestra civilización, no es posible que la historia sea solamente la de la expresa creencia, la de las teorías filosóficas, sino que ha de incluir también eso que ha sido llamado las «mentalidades». Hemos de intentar abrir este estudio a una nueva comprensión de nosotros mismos y de nuestras más profundas fidelidades morales.

4.4

Tengo el presentimiento de que cuando lo hagamos percibiremos nuestra situación moral más compleja y más potencialmente conflictiva que lo que actualmente la percibimos. En particular, que nos daremos cuenta de que estamos, y necesariamente tenemos que estar, a ambos lados de las grandes controversias morales internas que mencioné antes, entre la adhesión a los hiperbienes y la defensa de los bienes que se han de sacrificar en su nombre.

Ésta podría parecer una tesis extravagante. Es cierto que una mayor articulación nos demostraría que *nos encontramos* a ambos lados de la cuestión, involuntariamente, pero ¿cómo demostraría esto que hemos de estarlo? ¿No sería posible entonces escoger con mayor lucidez el rechazo de uno de ellos?

El «hemos» aquí no brota de ningún argumento externo, que, como he procurado demostrar, en este caso carece de peso. Más bien tiene que ver con nuestra identidad. De hecho, nuestras visiones del bien enlazan con nuestras comprensiones del yo. Ya hemos visto una faceta de dicha conexión en la estrecha vinculación entre la identidad y la orientación moral, expuesta en la sección 2.1. Sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien. Pero esto significa también, como veremos en detalle más adelante, que sentidos radicalmente diferentes de lo

que es el bien van a la par de muy diferentes concepciones de lo que es un agente humano, de diferentes nociones del yo. Rastrear el desarrollo de las visiones modernas del bien, que en algunos aspectos son inauditas en la cultura humana, es también seguir la evolución de nuevas comprensiones del hacer humano y de la identidad personal sin precedentes.

De hecho, el análisis del capítulo 2 sugiere la conexión entre cuatro términos: no sólo a) nuestras nociones del bien y b) nuestras comprensiones del yo, sino también c) la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas y d) las concepciones de la sociedad, es decir, las concepciones de lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos. Como trataré de ilustrar en la segunda parte de este libro, éstas evolucionan juntas, pero digamos que como si fueran «paquetes» sueltos. Los sentidos modernos del yo no sólo van entrelazados con nuevas comprensiones del bien y las posibilitan, sino que también van acompañados de i) nuevas formas de narratividad y ii) nuevas comprensiones acerca de los vínculos y las relaciones sociales.

En las típicas formas modernas de narratividad se incluyen las historias de desarrollo lineal, las historias de progreso en la historia o las historias de continuados logros a lo largo de vidas individuales y a través de generaciones, historias «desde la miseria a la opulencia» que no terminan nunca. E incluyen explicaciones de la vida como crecimiento, no sólo a lo largo de la infancia y la adolescencia, sino también a lo largo de las fases posteriores. En lugar de ver la vida como fases predefinidas, en las que se construye un todo cuya configuración se entiende por la tradición inmutable, la contamos como una historia de crecimiento hasta metas que suelen carecer de precedentes. Esto sólo para mencionar las formas con las que todos estamos ampliamente familiarizados y no las innovaciones más imaginativas de nuestro tiempo, como el tipo de unidad a través de la narración que Proust creó para la vida y que ha hecho vibrar una sensible fibra de la imaginación contemporánea. Y por supuesto ahí está la imagen espiral de la historia desde la inocencia a la disensión y luego a una mayor armonía, tomada de la historia divina cristiana y de los movimientos milenaristas, pero secularizada por el marxismo y otras innumerables teorías, e inmensamente potente por su arraigo en el pensamiento y el sentir modernos.

A la par de esas formas de narratividad van nuevas comprensiones de la sociedad y de las formas de convivencia. Correspondiente

al sujeto desvinculado y libre, está la visión de una sociedad hecha del consentimiento de individuos libres y por dicho consentimiento y, en consecuencia, la noción de una sociedad constituida por portadores de derechos individuales. Ésta, quizás, es una de las imágenes de la sociedad más profundamente arraigadas de las que haya arrojado la civilización moderna. Comienza con las teorías del contrato social en el siglo XVII, pero se desarrolla, transforma y emerge, *inter alia*, hoy, en una forma quizás alterada, en el plano interpersonal, en la noción contemporánea de la relación «amorosa» entre dos seres independientes. Conectada a una autocomprensión expresivista está la imagen de la sociedad como una nación, aglutinada por raíces expresivas similares, que, puesto que definen la potencialidad humana que tenemos en común, supuestamente obligan a fidelidad y devoción. El nacionalismo moderno, a su vez, ha desarrollado sus propias formas de narrativa histórica, como ha puesto de relieve Benedict Anderson.²⁰ Esas conexiones múltiples forman parte de aquello que ocultan esos modos de pensamiento que no tienen un lugar para el bien. Son muy poco conscientes de la manera en que el sentido moderno del yo está estrechamente relacionado con lo que cabría denominar la «topografía moral» y depende de ella.²¹ Suelen pensar que tenemos yos de la misma manera que tenemos corazones e hígados, como algo dado y libre de interpretación. Y, por supuesto, carecen en absoluto del sentido de la relación inversa.

Una vez trazadas esas conexiones, ya no será tan fácil rechazar ciertas visiones morales. Es decir, su rechazo, mientras uno continúa definiéndose como una cierta clase de agente, podría resultar una farsa; uno continúa viviendo por ellas. Y, sin embargo, cabría que no fuera tan fácil verse genuina y auténticamente en esos términos. Este sentido del yo podría ser parte de la mejor explicación disponible para dar sentido a nuestro actuar, sentir y pensar. El principio BA también funciona como prueba para medir cuán genuinas son nuestras posturas morales.²²

Si resulta así, entonces los conflictos morales de la cultura moderna claman dentro de cada uno de nosotros. A no ser que una mayor lucidez nos asista en el camino hacia la reconciliación. Si se me permite expresar un presentimiento, aún más remoto, diré que percibo esto como fruto y potencial objetivo de la articulación. Hemos de buscar el camino por el cual las más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación. Pienso que

dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrirnos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supremacía, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos. También lo es porque nos expone a nuestras fuentes morales para descargar su fuerza en nuestras vidas. Las encorsetadas formulaciones de la principal vertiente de la filosofía ya representan las negativas, el sacrificio de una clase de bien en favor de otro, pero congeladas en un molde lógico que incluso impide que sean cuestionadas. La articulación es condición clave para la reconciliación.

Claro está que si la reconciliación fuera imposible, entonces la articulación nos proporcionaría conflictos internos mucho más graves. Se podría pensar que es un riesgo. Pero aun así, al menos habremos dado fin al sofoco del espíritu y a la atrofia de tantas de las fuentes espirituales, lo cual es el azote de la cultura naturalista moderna.

En todo caso, cualquiera que sea el resultado, en las sucesivas páginas quiero remontarme al desarrollo histórico de algunas de las conexiones entre mis cuatro puntos que han configurado la identidad moderna.

Segunda parte

INTERIORIDAD

Capítulo 5

TOPOGRAFÍA MORAL

La noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad —se podría decir que está constituida por él—. A lo largo de los capítulos siguientes quiero trazar la aparición y el desarrollo de dicho sentido.

En nuestro lenguaje de autocomprendión el antónimo «dentro-fuera» desempeña un papel importante. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están «dentro» de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están «fuera». O de otro modo, pensamos acerca de nuestras capacidades o potencialidades como algo «interior», en espera del desarrollo que las pondrá de manifiesto, o las realizará, en el mundo público. Para nosotros el inconsciente está «dentro» y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible, de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. Todos captamos la fuerza de la imagen de Conrad en *El corazón de las tinieblas*.

Pero por muy firme que parezca esta partición del mundo, por muy sólida que pueda parecer esa localización, y anclada en la propia naturaleza del agente humano, es, en gran medida, un rasgo de nuestro mundo, el mundo de las gentes modernas y occidentales. La localización no es universal, no es una localización que los seres humanos reconozcan como un hecho, como, por ejemplo, reconocen que sus cabezas se asientan sobre sus torsos. Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno y que, por consiguiente, podría propagarse al resto del planeta; pero es un modo que tuvo un comienzo en el tiempo y en el espacio, y podría tener un final.

Por supuesto, esta idea no es original. Un ingente número de historiadores, antropólogos y otros lo consideran casi una perogrullada. No obstante, es una idea difícil de asumir para la persona corriente que vive en todos nosotros. La razón de ello se debe a que la localización va estrechamente vinculada a nuestro sentido del yo y, por tanto, a nuestro sentido de las fuentes morales.¹ Esto no significa que éstas no cambien también en la historia. Por el contrario, la historia que quiero contar aquí es la de ese cambio. Pero cuando una determinada constelación del yo, de las fuentes morales y de la localización es *nuestra*, eso significa que desde *dentro* de ella experimentamos y reflexionamos sobre nuestra situación moral. Necesariamente la *sentimos* como fija e indiscutible, independientemente de lo que nuestro conocimiento de la historia y la variación cultural puedan llevarnos a creer.

Así pues, naturalmente llegamos a pensar que tenemos yos de la misma manera que tenemos cabezas y brazos, y profundidades interiores de la misma manera que tenemos corazones e hígados, como una cuestión de hecho irrefutable, libre de interpretación. Parece que las distinciones de ubicación, como dentro y fuera, se descubren como hechos sobre nosotros mismos y no son relativas a la manera particular, entre otras posibles maneras, en que nos explicamos a nosotros mismos. Para una época y civilización dadas parece imponerse una particular lectura que por sentido común se presenta como la única conceible. ¿Quién de nosotros entendería que el pensamiento estuviera en cualquier otro lugar que no fuera dentro, «en la mente»? Parece que algo en la experiencia que de nosotros tenemos hace la actual localización casi irresistible, más allá de cualquier reto.

Lo que perdemos constantemente de vista aquí es que el ser un yo es inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser. Es ser capaz de encontrar en ese espacio el punto de vista propio, ser capaz de ocuparlo, de ser una perspectiva en él.²

Pero, ¿acaso no encierra algo de verdad la idea de que las personas siempre son yos, de que todas las culturas distinguen el dentro y el fuera? En un sentido no cabe la menor duda de ello. Lo realmente difícil es distinguir los universales humanos de las constelaciones históricas, sin eludir las segundas en los primeros, de modo que nuestra peculiar manera parezca de alguna forma inevitable para los humanos, como siempre estamos tentados a hacer.

No pretendo tener una fórmula general para trazar dicha distinción. Si la tuviera, habría resuelto el más grande de los problemas intelectuales de la cultura humana. Incluso sospecho que no se puede encontrar una forma general satisfactoria que caracterice la naturaleza fundamental ubicua en un animal autointerpretador. No obstante, eso no es óbice para no poder insinuar la distinción a través de unos cuantos ejemplos ilustrativos.

Cuando los modernos leen sobre, pongamos por caso, las culturas chamánicas, en las que se profesa la creencia en que la persona humana posee tres almas y que una de ellas viaja al exterior y puede incluso permanecer allí por un tiempo,³ les resulta difícil saber qué pensar de dicha información. ¿Significa eso que esas gentes no comparten nuestro sentido de la unidad de la persona o del vínculo de identidad de una persona con su cuerpo? ¿Es que no cuentan a las personas de la misma forma que lo hacemos nosotros? Pero no es menester pensar nada tan extravagante. Probablemente podemos confiar en que a un cierto nivel los seres humanos de todos los tiempos y lugares han compartido un sentido muy similar del «mi» y el «mío». En los tiempos en que un grupo paleolítico de caza se afanaba por cercar a un mamut, cuando el plan se venía abajo y la bestia arremetía contra el cazador A, algo muy parecido al pensamiento de «me llegó la hora», cruzó la mente de A. Y cuando en el último momento el terrible animal se desplomó hacia la izquierda aplastando a B, lo que A experimentó fue un sentido de alivio, mezclado con la pena por el pobre B. En otras palabras, los miembros del grupo deben haber sentido algo muy parecido a lo que hubiéramos sentido nosotros en su lugar: aquí está una persona y allí está la otra; y cuál de ellas saldrá airosa de esto dependerá de sobre qué persona/cuerpo se desplome el mamut.

No obstante, al lado de esas corrientes de continuidad, que probablemente harían que hasta nuestros más remotos antepasados resultaran comprensibles para nosotros, encontramos también contrastes desconcertantes cuando intentamos comprender el hacer humano en su dimensión moral y espiritual. Esto es lo que percibimos en el desconcierto en que nos sumieron las tres almas de los buriatos del norte de Siberia. Sin embargo, nuestra noción moderna del yo es una autointerpretación tan históricamente ubicada que también dejaría perplejo y estupefacto a un foráneo. Probablemente todos los idiomas cuentan con recursos para la autorreferencia y para las descrip-

ciones de la acción, de la actitud y del pensamiento reflexivos (esos recursos irán más allá de remitir expresiones e incluirán formas como la arcaica voz media indoeuropea). Pero eso no tiene nada que ver con hacer del «yo» un sustantivo precedido por un artículo definido o indefinido, al hablar de «el» yo o de «un» yo. Esto refleja algo importante y que es peculiar al sentido moderno del hacer humano. Los griegos fueron célebremente capaces de formular el mandato «gnōthi seauton» —«conócete (a ti mismo)»—, pero normalmente no hablaban del agente humano como *ho autos*, ni utilizaban el término en un contexto que pudiéramos traducir con el artículo indefinido.⁴

Probablemente podría hacerse una distinción similar entre lo permanente y lo específicamente moderno en relación con la distinción dentro/fuera. Existe un sentido de «dentro» que designa el pensamiento, o los deseos o las intenciones que guardamos para nosotros mismos, en contra de aquello que expresamos en el habla y en la acción. Cuando me abstengo de decir lo que pienso acerca de una persona, el pensamiento permanece dentro, y cuando se me escapa, entonces ya es de dominio público. Esta distinción que parece un tema común en muchas culturas diferentes, se entrelaza en la más rica noción de lo que significa lo «interior» y lo «exterior», que en cada caso expresa la específica visión moral/espiritual de la civilización. Así pues, hallamos algo inmediatamente inteligible y familiar en la distinción *batin/lair*, que Clifford Geertz recoge en Java.⁵ Tal como Geertz la describe, *batin* «consiste en el flujo borroso, fluctuante del sentimiento subjetivo en toda su inmediatez fenomenológica»; y *lair* «remite a esa parcela de la vida humana que, en nuestra cultura, los conductistas rigurosos se limitan a estudiar: las acciones, las posturas, el habla, los movimientos externos».⁶ Geertz, al mismo tiempo, subraya lo diferente que es esta concepción de su análoga occidental, particularmente en el hecho de que ésta no está relacionada de la misma manera con los individuos,⁷ ni conectada a la distinción alma/cuerpo en la manera que nos es familiar a nosotros. Lo que aparece como distinción humana universalmente familiar entre lo interior y lo exterior va aquí entrelazado con una doctrina espiritual muy extraña y desconocida para nosotros.

No obstante, al igual que con nuestra noción del yo, el hecho de que una faceta de esas doctrinas nos sea siempre familiar contribuye a la dificultad que, como personas no doctas, experimentamos para reconocer que la localización es en realidad muy diferente de la

nuestra y, por ende, el reverso: que nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos.

Para constatar cuán extrañas y diferentes son será útil remontarse hasta su génesis, partiendo de una localización que haya sido con anterioridad predominante. Pienso que el ejemplo paradigmático de ello se encuentra en Platón.

Capítulo 6

EL AUTODOMINIO DE PLATÓN

6.1

La doctrina moral de Platón, tal como la expone, por ejemplo, en *La república*, nos resulta muy familiar. Somos buenos cuando en nosotros impera la razón, y malos cuando estamos dominados por los deseos. Hoy hay muchos que por supuesto discrepan de esta noción, pero a todos nos resulta perfectamente comprensible. De hecho, es evidente que muchos discreparon de ella en tiempos de Platón, como atestiguan los extenuantes argumentos en su obra. Esta apariencia de ser una doctrina familiar y comprensible es en parte válida; no obstante, encubre un cambio más profundo que quiero poner de manifiesto.

En los términos expuestos anteriormente, Platón nos presenta una idea de las fuentes morales. Nos dice adónde hemos de ir para acceder a un estado moral superior. Y podemos decir que el lugar que nos señala es el ámbito del pensamiento. La traducción que acabó de hacer de «pensamiento» por «razón» no es enteramente inocente. Más adelante argumentaré que la transformación entre lo antiguo y lo moderno que quiero describir podría reflejarse en este giro del vocabulario. Pero por el momento actuaré como si fuera inocente, para poder ver a Platón como alguien que sitúa los recursos morales en el ámbito del pensamiento. Es ahí adonde hemos de acudir para tener acceso a una condición moral superior.

Lo que ganamos mediante el pensamiento o la razón es el autodominio. El hombre bueno es «dueño de sí mismo» (o «más fuerte que sí mismo», «*kreittō autou*», 430E). Platón percibe lo absurdo de esta expresión, a no ser que a ella se añada la distinción entre las partes superiores e inferiores del alma. Ser dueño de uno mismo es conseguir que la parte superior del alma rija sobre la inferior, lo que significa que la razón rija sobre los deseos (*to logistikon* sobre *to epithumetikon*).

Y así, nos convertimos en buenos cuando nos rige la razón y los deseos han dejado de gobernarnos. Pero ese giro en la hegemonía no es sólo cuestión de que un haz de objetivos arrebate al otro la prioridad. Cuando en el alma rige la razón reina en ella un orden muy diferente. De hecho, podría decirse que por primera vez reina el orden en ella. Por el contrario, el reino del deseo es el caos. Las almas buenas disfrutan del orden (*kosmos*), la concordia (*xumphonia*) y la armonía (*harmonia*), allí donde las malas están desgarradas, totalmente destrozadas por sus deseos, y en perpetuo conflicto. Platón las describe incluso como adoleciendo de una especie de «guerra civil» (*stasis*).¹ Y luego, en su gráfica descripción del hombre democrata y el hombre tirano, Platón imprime indeleblemente en la mente del lector las miserias del sufrimiento y del conflicto interno autodestructivo que padecen.

Además de la unidad consigo misma, la persona regida por la razón disfruta también de la serenidad, mientras que la persona anhelante se halla permanentemente agitada e inquieta, arrastrada constantemente de un lado para otro por sus afanes. Y esto, a su vez, va unido a una tercera diferencia. La persona buena está tranquila, mientras que la mala está turbada. La primera disfruta de una suerte de autocontrol, de estar centrada en sí misma; la otra carece por completo de ello, llevada como está por la inacabable naturaleza del deseo. Platón subraya constantemente la ilimitada naturaleza del deseo. La maldición de quien está dominado por sus apetitos es que jamás se satisface; siempre quiere más. El elemento del deseo, dice Platón, es insaciable «por naturaleza» (442A, «*physei aplēstotaton*»).

El dominio del ser mediante la razón conlleva estos tres frutos: la unidad consigo mismo, la serenidad, y un sosegado dominio de sí mismo.

Platón contribuyó a establecer la forma de la predominante familia de teorías morales en nuestra civilización. A través de los siglos ha resultado evidente para muchos que el pensamiento y la razón ordenan nuestras vidas para el bien, o las ordenarían, si no fuera porque la pasión lo impide. Y las conexiones de fondo que subyacen en esta idea siguen siendo muy parecidas: considerar algo racionalmente es adoptar hacia ello una postura desapasionada. Es tanto ver con claridad qué es lo que se ha de hacer, como permanecer calmado y dueño de sí mismo y, por tanto, ser capaz de hacerlo. La razón es simultáneamente una facultad para percibir las cosas correctamente y

una condición para el autodominio. Ser racional es ser verdaderamente dueño de sí mismo.

Este punto de vista ha prevalecido, pero siempre se ha puesto en tela de juicio. Aunque la teología cristiana incorporó gran parte de la filosofía platónica y la santidad y la salvación vinieron a expresarse en términos de pureza y de «visión beatífica» derivados del platonismo, no obstante, el énfasis cristiano en la conversión fundamental de la voluntad, finalmente, nunca fue adaptado a dicha síntesis. Periódicamente se dieron revueltas de pensadores cristianos contra algún aspecto del matrimonio con la filosofía griega, y de cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Lutero habla gráficamente de la razón como «esa puta».

Y derivada, en parte, de dicha tradición de resistencia cristiana contra la filosofía griega, nuestra Edad Moderna ha presenciado un número de rebeliones de la razón contra la filosofía moral. Partiendo de algunos románticos en un sentido, y de Nietzsche en otro, hasta la Escuela de Frankfurt que tomó prestado de ambos, se ha desarrollado la noción de que la hegemonía racional, el control racional, puede sofocarnos, desecarnos, reprimirnos; que el autocontrol racional podría convertirse en autodominación o esclavitud. Existe una «dialéctica de la Ilustración» en la que la razón, que promete ser una fuerza liberadora, resulta lo opuesto. Es necesario librarse de la razón.

El desafío en nombre de la libertad es específicamente moderno; pero ya los antiguos cuestionaron la hegemonía de la razón. En cierto modo se diría que Platón es la figura clave en el establecimiento del predominio de esta filosofía moral. En el proceso, otras morales, otros mapas de nuestras fuentes morales fueron desacreditados o anexionados y subordinados. Ahí está, por ejemplo, la moral guerrera (y luego la del ciudadano-guerrero) donde lo que se valora es la fuerza, el coraje y la habilidad para concebir y ejecutar grandes hazañas y donde lo que se anhela de la vida es la fama y la gloria, y la inmortalidad que se disfruta cuando el nombre propio perdura por siempre en los labios de los hombres. La condición moral superior está allí donde la persona rebose de un ímpetu de energía, de un acceso de vigor y valor, por ejemplo, en el campo de batalla, y venza de un soplo a todos. Esto no es sólo diferente sino totalmente incom-

patible con la actitud reflexiva y de autocontrol de la contemplación racional. De hecho, en algunas culturas más primitivas tal acceso se percibe como una especie de posesión o *mania*. En el campo de batalla el gran guerrero está fuera de sí, poseído por una suerte de locura; corre *berserk* (enloquecido). La palabra está tomada de la cultura escandinava primitiva, pero algo de la misma condición se apreciaba entre los primeros celtas.

Ésta es una idea totalmente diferente de la platónica sobre el lugar de las fuentes morales, sobre adónde es menester ir para acceder a una condición superior. Guarda algo en común con una idea rival, la que exalta el estado de inspiración *maníaca* en el que se da la creación del poeta. (Como dice Sócrates en la *Apología*, los poetas producen palabras no por sabiduría sino «por instinto y poseídos por el dios, *enthusiazontes*», 22C.)

El autor de *La república*² ha de ocuparse de esas dos concepciones para lograr la suya. Lo hace desacreditando la segunda casi por completo, al menos previniéndonos contra ella, y subordinando la primera. En *La república*, esta operación va acompañada por la identificación de un tercer elemento en el alma que se halla entre el deseo y la razón, a saber, el «espíritu» (*thumos*), cuyo papel correcto es el de servir de auxiliar a la razón, análogamente a la función del guerrero en la sociedad, que correctamente debería subordinarse al liderazgo político.

La obra de Platón probablemente debería verse como una importante contribución a un proceso a largo plazo, mediante el cual, la ética de la razón y la reflexión logra el predominio sobre la ética de la acción y la gloria. Esta última no desaparece nunca por completo. Pese a los esfuerzos de Platón por desacreditar la gloria como meta de la vida, dado que la preocupación por ella se centra en simples apariencias y no en la realidad, la relación de subordinación que presenta en la imagen de la ordenada alma tripartita es un modelo mejor para lo que ha surgido en la sociedad occidental, es decir, una suerte de contención de la ética de la acción y la gloria, sostenida incómodamente sobre la hegemonía de una moral más elevada de la pureza o la razón. El modelo de caballero cristiano posterior a las cruzadas ofrece un ejemplo bien conocido.

Pero lo que aquí interesa desde nuestro punto de vista, en relación con las diferentes clases de localización, es la forma en que este ascenso en dirección al predominio de la ética de la razón, parece ha-

ber arrastrado consigo una concepción diferente del agente. Esto quizá nos ofrece una forma de interpretar los rasgos de la psicología homérica que Bruno Snell y otros han comentado.

Snell³ observa en Homero la ausencia de palabras que pudieran traducirse fácilmente por «mente», o incluso por «alma» en el generalizado significado posplatónico, o sea, un término que designe el lugar exclusivo en el que ocurren nuestros diferentes pensamientos y sentimientos. Parece que la *psychē* homérica designa más bien algo así como la fuerza vital que anida en nosotros, lo que se escapa del cuerpo al llegar la muerte, y no el lugar del pensar y sentir. Si uno se pregunta «dónde» se sitúan esas cosas en la explicación que da Homero de sus héroes, no podría contestar con una respuesta única. Más bien parece que hubiera una fragmentación: algunas cosas ocurren en el *thumos*, otras en la *phrenes*, otras más en los *kradiē*, *ētor* o *kēr*, aún otras en el *noos*. Algunas de esas ubicaciones podrían identificarse de un modo aproximado con ciertas localizaciones corporales; por ejemplo, *kradiē*, *ētor* o *kēr* se identifican, al parecer, con el corazón, y *phrenes* con los pulmones. Richard Onians⁴ argumenta firmemente la noción de que originalmente el *thumos* se situaba en los pulmones. Paralelamente a la multiplicidad de las localizaciones de la «mente», las referencias corporales se suelen hacer también a lo que consideraríamos partes. El término *sōma*, afirma Snell, se refiere al cadáver. Las referencias al cuerpo vivo son, por ejemplo, «miembros», «piel», etcétera, variando tanto como sea apropiado en el contexto.

Snell observa también que el héroe homérico frecuentemente es conducido a las más altas cumbres de la acción por un ímpetu de fuerza infuso en él por un dios. Y, de hecho, lo mismo podría decirse respecto a algunos de sus grandes errores. Agamenón excusa el injusto y necio trato que propina a Aquiles refiriéndose a la «locura» (*menos*) que infundió sobre él un dios. Pero en contra de las intuiciones modernas, esto no parece menguar el mérito o demérito que incumbe al agente. Un gran héroe sigue siendo grande aunque sus impresionantes hazañas hayan sido potenciadas por la infusión de energía del dios. De hecho, aquí no se hacen concesiones; no es que el héroe siga siendo grande *a pesar* de la ayuda divina. Es que el hecho de ser un lugar para la acción divina es parte inseparable de su grandeza.

Como dice Adkins, el hombre homérico «se revela como un ser cuyas partes se evidencian mejor que su conjunto, y muy consciente

de repentinos e inesperados accesos de energía».⁵ Para el moderno esta fragmentación, y la aparente confusión sobre mérito y responsabilidad, resultan muy desconcertantes. Algunos⁶ se han visto deslumbrados por la tesis de Snell y niegan que el hombre homérico haya sido tan diferente de nosotros en su forma de comprender la decisión y la responsabilidad.

El debate puede fácilmente caer presa de propósitos entrecruzados, a menos que se tomen en consideración algunas distinciones clave, y eso es lo que he intentado hacer anteriormente. Si volvemos al ejemplo de los cazadores paleolíticos, parece bastante probable que éstos, como los guerreros homéricos —y nosotros—, tendrían un sentido familiar de ellos mismos como agentes únicos entre otros: es mi suerte la que se decidirá en la arremetida del mamut o en la lanzada de mi adversario. Y, de forma similar, deben haber compartido la misma comprensión que a nosotros nos resulta familiar sobre las decisiones que hubieron de tomar. Algunas cosas están en mis manos: ¿esquivo la bestia?, ¿lUCHO o huyo?

Deseo afirmar aquí que lo que este vocabulario pone de relieve es una noción muy diferente de las fuentes morales, de adónde ha de dirigirse uno para acceder a la fuerza moral. Como ocurre con todas las culturas que difieren mucho de la nuestra, es extremadamente difícil ofrecer una descripción positiva de la misma, incluso si cupiera la posibilidad de vivir como antropólogo entre los guerreros homéricos. Como sólo disponemos de unos pocos textos, la tarea se presenta virtualmente imposible.

Pero cabría que fuera posible indicar algo sobre esta perspectiva definiéndola negativamente por lo que no es, a saber, el concepto de mente y responsabilidad que finalmente la sobrepasó. Y si una vez más tomamos la teoría de Platón como la aseveración culminante de esta idea finalmente victoriosa, destacan los puntos de contacto. La idea de Platón, precisamente porque privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado, designándola como el estado de máxima unidad con uno mismo, requiere una concepción de la mente como espacio unitario. La tentación de situar ciertos pensamientos y sentimientos en un lugar especial viene dada por la especial naturaleza de dichos pensamientos y sentimientos. Son diferentes de lo que normalmente sentimos y quizás hasta sean incompatibles con ello. Lo que experimentamos en momentos de gran inspiración podría tener ese carácter. Y, aún hoy, continuamos tentados a hablar de una

localización especial, si bien de otro carácter: decimos que una persona es «arrastrada (por la pasión)» o que está «fuera de sí», como si fuera arrastrada afuera, a algún otro lugar. En cierta manera lo que sentimos en un momento de intensa ira es, al parecer, inconmensurable con lo que sentimos una vez que recuperamos la calma: se ha transformado tanto el aspecto de las personas como el de los acontecimientos. Y un cambio similar puede ocurrir cuando nos enamoramos o desenamoramos. El paisaje de la experiencia cambia tanto que estamos fácilmente tentados a utilizar imágenes de un cambio de lugar para describir la transición.

Para una concepción de la vida moral que encuentra las fuentes más elevadas en dichos estados especiales, como sucede en la más elevada condición de inspiración, la descripción de la experiencia en términos de ubicaciones especiales parecerá la más profunda y reveladora. Acentuamos la naturaleza especial de dichos estados subrayando su falta de continuidad con el pensamiento y el sentir corrientes. Pero si, por el contrario, la condición más elevada para nosotros es aquella en que somos reflexivos y nos sentimos autocontrolados, entonces el estar en un estado especial, discontinuo con los otros, es una especie de pérdida de centro, una caída, algo a lo que hay que sobreponerse. Nuestra condición privilegiada, la de la reflexión racional, se define como aquella en que comprendemos y, por ende, examinamos todas las demás. Para el moralista de la razón, la condición privilegiada no es la de un estado especial en el sentido de no estar al alcance de comunicarse con todas las demás, sino que, por el contrario, es aquella en que están al alcance todos los pensamientos y sentimientos, cuando logramos el hecho de centrarnos en nosotros mismos que conlleva la hegemonía racional. Así pues, los estados especiales no comunicantes son lapsus, obstáculos para la razón, y representan un fracaso para alcanzar la cima de la razón.

En otras palabras, el alma es, *de jure*, en principio, una; es un lugar único. La experiencia de éste como algo que consta de una pluralidad de lugares, es una experiencia de error e imperfección. La unicidad del lugar, y por tanto la nueva noción del alma como sede única de todo pensamiento y sentir —frente a la *psychē* como principio vital—, es un concomitante esencial de la moral de hegemonía racional. El alma *debe ser* una si hemos de alcanzar lo más alto en la autocontrolada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda la persona.

La pluralidad de lugares, por otro lado, se adapta muy bien a un punto de vista moral en que la fuente de lo superior es la infusión de una fuerza superior. Me resulta difícil, como a todo el mundo, presentar una imagen convincente del punto de vista del hombre homérico, pero no creo que haya sido casualidad que la fragmentación y la infusión divina de fuerza hayan corrido a la par, o que ambas quedarán relegadas en la formulación platónica de la noción que vendría a ser predominante.

6.2

Pero todo esto es la prehistoria de la historia que deseo contar. Centrar o unificar el yo moral fue precondition para la transformación que describiré como interiorización, pero centrar no es lo mismo que interiorizar. Sin el yo unificado que vemos articulado en la teoría de Platón, no hubiese sido posible desarrollar la noción moderna de la interioridad. No obstante, aún fue menester un paso más para que ello ocurriera.

Por supuesto que sería posible utilizar el lenguaje de «dentro/fuera» para formular la oposición platónica a la ética guerrera, pues lo que la primera considera crucial es la disposición del alma, no el éxito externo. De hecho, en algunos diálogos (por ejemplo, el *Gorgias*) Platón alega vigorosamente que es más rico quien es hombre justo, incluso si sufre espantosamente a causa de su virtud, que quien inflige injusticia, por muy próspero que sea. Y ésa es la doctrina que quiere establecer *La república*: que la vida justa es más ventajosa, incluso en ausencia del éxito en el mundo de la acción y el poder. De hecho, la persona verdaderamente sabia, justa y, por ende, feliz carece de interés en el mundo del poder. Ha de forzársele para que tome parte en el gobierno del Estado justo.

Así pues, si pensamos de lo externo como estadio de la acción en la *polis*, y de lo interno como el de la disposición anímica, entonces cabría expresar la doctrina de la hegemonía de la razón, en contraste con la de la acción gloriosa, como la exaltación de lo interno sobre lo externo. (Por supuesto, aún no hemos alcanzado el punto al que nos llevará Kant, en el que lo correcto es cuestión de intención interna, indiferente a la acción externa, por lo que cualquier patrón de acción podría consistir en la ausencia de bondad verdadera, es decir, de la

buenas voluntades. Según Platón el hombre virtuoso *actúa* dentro de un patrón característicamente diferente del propio del hombre malo. Pero el éxito externo puede serle esquivo.)

Pero, de hecho, Platón utiliza la dicotomía dentro/fuera para explicar su punto de vista.⁷ Aún tendremos que esperar hasta Agustín para que una teoría de esa clase, en la cual los bienes del alma se acentúen sobre los de la acción mundana, se formule en términos de interior/exterior. Volveré a este punto más adelante.

Para Platón las oposiciones cruciales son la del alma contra el cuerpo, la de lo inmaterial contra lo corporal, y la de lo eterno contra lo cambiante. En ellas recae el peso de sus formulaciones. Y dada la naturaleza de su teoría, obviamente dicen más y mejor lo que quiso sugerir de lo que hubiera podido hacer con la de lo interior/exterior.

Sin embargo, esta última no es menos informativa que las oposiciones platónicas comunes; existe además otro sentido en el que Platón pudo haberla considerado engañosa y éste incumbe al todo de su concepción de la razón y del predominio de la razón. La noción de la razón va estrechamente ligada a la de orden. El alma regida por la razón es un alma ordenada que disfruta de concordia y armonía, como ya hemos visto. El alma, por su naturaleza, se inclina hacia una suerte de orden, un orden en el que la razón es de suma importancia, de la misma manera que las necesidades del cuerpo se inclinan hacia un orden que identificamos como salud. La analogía de la salud desempeña un importante papel en Platón. En el libro IV, por ejemplo, alega que la salud corporal es también una cuestión de que rijan o sean regidos los elementos idóneos, y que la enfermedad se encontrará allí donde se invierta este orden. Así «la virtud... sería una especie de salud, belleza y buena condición del alma, y la enfermedad sería el vicio, la fealdad y la debilidad» (444D-E).

La razón es la capacidad para ver y comprender. Comprender por la razón es ser capaz de «dar razones» o de «dar una explicación» («logon didonai», 534B). Por tanto, estar regido por la razón es estar regido por la visión o comprensión correcta. La visión o comprensión correcta que de nosotros tenemos es la que capta el orden natural, el análogo a la salud. Un rasgo de este orden natural es el propio requisito de regirse por la razón; por tanto, es un aspecto autoafirmativo de la hegemonía de la razón. Pero el orden correcto también establece prioridades entre nuestros diferentes apetitos y actividades, distingue entre deseos necesarios e innecesarios (558-

559), y cosas semejantes. Así cabría comprender la razón como la percepción del orden natural o el orden correcto, y estar regido por la razón es estar regido por una visión de dicho orden.

Platón ofrece lo que podríamos denominar una concepción sustantiva de la razón. La racionalidad se enlaza con la percepción del orden; y por eso reconocer la capacidad para la razón es ver el orden tal cual es. La visión correcta es criterial. No existe ninguna manera por la cual uno estuviera regido por la razón y errado o equivocado sobre el orden de la realidad. Para Platón no tiene ningún sentido imaginar a una persona perfectamente racional que, no obstante, mantiene opiniones muy erróneas sobre el orden de las cosas o lo moralmente bueno; que pudiera creer, por ejemplo, como Demócrito en un universo de átomos accidentalmente concatenados, o sostener que el fin de la vida es acumular poder o riqueza. Pero el orden con que la razón está conectada criterialmente no es precisamente un mundo que estuviéramos tentados a llamar «interno», el de los diferentes objetivos, apetitos y elementos en el alma. Más fundamental es la conexión con el orden de las cosas en el cosmos. Este orden se relaciona con el orden correcto del alma como el todo se relaciona con la parte, como lo que engloba se relaciona con lo englobado. Pero no sólo por esa razón es más importante. La verdadera razón es que sólo en el plano del orden en su conjunto puede uno ver que todo está ordenado para el bien.

La visión del bien se sitúa en el centro de la doctrina de los recursos morales de Platón. El bien del conjunto, cuyo orden manifiesta la Idea del Bien, es el último bien, el que engloba todos los bienes parciales. No sólo los incluye sino que les confiere una dignidad superior, puesto que el Bien es lo que exige nuestro amor y fidelidad categóricos. Es la fuente final de fuerte valoración, algo que sobresale por sí mismo como digno de ser deseado y buscado; deseable no sólo debido a nuestros objetivos y apetitos. Proporciona el parámetro de lo deseable más allá de la variación del deseo *de facto*. A la luz del Bien podemos ver que nuestro bien, el orden correcto en nuestras almas, posee ese valor categórico, que disfruta de él como parte del orden correcto en su conjunto.

Así, para nosotros la vida buena es estar regidos por la razón, no sólo como visión del orden correcto en nuestras almas, sino también, y más fundamentalmente, como visión del buen orden del conjunto. Y no podemos percibir uno de esos órdenes sin el otro. Por-

que el orden correcto en nosotros es ser regidos por la razón, lo que no puede ocurrir a no ser que la razón alcance su plena realización, que se halla en la percepción del Bien; y, al mismo tiempo, la percepción del Bien es lo que nos hace verdaderamente virtuosos. El amor al eterno orden bueno es la fuente última y la verdadera forma de nuestro amor a la acción buena y la vida buena. La base más segura de la virtud es la percepción de ese orden, que no es posible ver sin amor. Por eso la filosofía es la mejor protectora de la virtud.

Los filósofos aman la verdad eterna en contra de los hombres corrientes que son amantes de espectáculos y de las artes, o simplemente hombres de acción (476B-C). En lugar de ir en busca de hermosos decorados y sonidos, los filósofos buscan la belleza en sí misma, algo que permanece siempre igual, mientras que los objetos bellos varían y cambian y «deambulan entre la generación y la destrucción» («*planōmenēs hupo geneseōs kai phthoras*», 485B). Pero Platón sostiene que quienes aman lo eterno de esta forma no tienen más remedio que ser moralmente buenos; necesariamente poseen todas las virtudes (486-487) porque el amor al orden producirá orden (véase 442E). Más adelante afirma de nuevo:

Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite? (500B-C).*

La razón alcanza su plenitud en la visión del orden mayor, que es también la visión del Bien. Y por eso el lenguaje de dentro/fuera podría de alguna manera ser engañoso como formulación de la posición de Platón. En un importante sentido, las fuentes a las que accedemos por la razón no están en nosotros; están fuera de nosotros, en el Bien; o quizás el acceder a una condición superior debería verse como algo que sucede en el espacio entre nosotros y ese orden del bien. Una vez que la razón es definida sustantivamente, una vez que

* Platón, *La república*, Madrid, Gredos, 1986, pág. 320. (N. de la t.)

la visión correcta del orden es criterial para la racionalidad, entonces el devenir racionales no tendría que describirse más perspicuamente como algo que sucede en nosotros, sino más bien como nuestro modo de conectarnos con el mundo en que nos hallamos.

Y Platón efectivamente recurre a una imagen de esta clase al culminar su magnífica alegoría de la caverna. Algunas personas, dice, piensan que de lo que trata la educación es de insertar el conocimiento verdadero en el alma que no lo tiene. Aquí el modelo serían las virtudes y capacidades del cuerpo, que según Platón han de verse como cosas que adquirimos por hábito y práctica. Las incorporamos en nosotros, por así decirlo, y las colocamos allí donde no existían antes. Pero con la específica virtud del pensar («*hē de tou phronēsai*», 518E) no sucede lo mismo. Más bien deberíamos vernos como poseedores de una capacidad de visión siempre intacta, y el cambio desde la ilusión a la sabiduría se asemejaría al acto de volver la mirada del ojo del alma para que mire en la dirección correcta. Algunas personas, las amantes de decorados y sonidos y hermosos espectáculos, se centran enteramente en lo corporal y lo variable. Hacerlas sabias es cuestión de que vuelvan la mirada del alma desde las tinieblas a la luminosidad del verdadero ser (518C). Pero, al igual que el ojo físico sólo se vuelve haciendo girar todo el cuerpo, así el alma ha de volverse toda para adquirir la sabiduría. No se trata de interiorizar una capacidad sino más bien de una conversión («*periagōgē*», 518E). Para Platón el tema clave es hacia dónde se dirige el alma. Por eso prefiere formular su posición en términos de las oposiciones entre lo corporal/inmaterial, lo variable/eterno, porque éstas definen las posibles direcciones de nuestra conciencia y deseo. La dicotomía dentro/fuera no sólo no es útil para este propósito, sino que en realidad tiende a oscurecer el hecho de que la cuestión crucial es hacia qué objetos se dirige el alma y de cuáles se nutre. El alma como algo inmaterial y eterno debería volverse hacia lo inmaterial y lo eterno. Lo que importa no es lo que sucede dentro de ella sino hacia dónde mira dentro del paisaje metafísico.

Al mismo tiempo, la imagen del ojo del alma ayuda a Platón a esclarecer la noción de la razón. La razón es nuestra capacidad de ver el ser, la realidad iluminada. De la misma manera que el ojo no puede efectuar su función de ver a menos que haya una realidad y ésta esté adecuadamente iluminada, así la razón no puede realizar su función hasta que nos volvamos hacia el ser real iluminado por el Bien.

Por eso la razón debe comprenderse sustantivamente y por eso la visión del orden verdadero es criterial para la racionalidad.

6.3

Volviendo a la afirmación que hice al comienzo de este capítulo, la teoría moral de Platón nos resulta muy familiar y comprensible. Lo es en un sentido cuando la describimos como un llamamiento para una especie de autodominio, el cual consiste en que la razón rija sobre los deseos; un autocontrol que contrasta con el estar dominado por los apetitos y las pasiones. Instintivamente sentimos que comprendemos el meollo de esta teoría, independientemente del hecho de discrepar o no discrepar de ella. La vemos como una de las opciones contemporáneas.

No obstante, esta teoría comienza a parecernos más extraña cuando nos percatamos de que el predominio de la razón debe entenderse como el predominio de una visión racional del orden, o mejor, dado que para Platón el *logos* está tanto en la realidad como en nosotros, habría que hablar del predominio de una visión del orden racional. La cuestión sobre cuál es el elemento que rige en nosotros nos traslada inmediatamente a la cuestión sobre a qué atiende y ama la razón como un todo: al eterno orden de ser, o quizás al juego cambiante de decorados y sonidos y lo corporalmente perecedero. Ser regidos por la razón significa tener la vida configurada por un orden racional preexistente, que uno conoce y ama.

La transformación que denomino «interiorización» consiste en la sustitución de dicha comprensión del dominio de la razón por otra, más fácilmente asequible a nuestras mentes, en la que el orden implicado en la supremacía de la razón es *hecho*, no encontrado. La figura representativa de esta concepción moderna, que se ha de contrastar con Platón, es Descartes; o al menos es de él de quien quiero hablar en esta conexión. Pero antes de centrarme en él, unas palabras sobre el impacto histórico del modelo platónico.

Este modelo fue predominante en el mundo antiguo. A través de las revisiones de Platón que forjaron las demás escuelas descendientes de Sócrates, se mantiene la misma comprensión básica del predominio de la razón. Aristóteles, por ejemplo, se rebela contra la difícil conexión que hace Platón entre el entendimiento del orden correcto

en nuestras vidas y el del orden del cosmos. Parece que el segundo es condición esencial del primero, al menos tal como se plantea en *La república*. Aristóteles lo considera inaceptable. La captación del orden cósmico es una especie de ciencia en el sentido estricto de ser el conocimiento de lo inmutable y eterno. Nuestra concepción del orden correcto y de la prioridad de los fines en la vida no pueden ser de este tipo. Es una comprensión de lo que cambia continuamente, en la que los casos y las situaciones particulares nunca llegan a caracterizarse exhaustivamente en reglas generales. El hombre sabio prácticamente (*phronimos*) posee un conocimiento particular acerca de cómo comportarse en cada circunstancia, que nunca sería equiparable al conocimiento de las verdades generales, ni tampoco reducible a ellas. La sabiduría práctica (*phronesis*) no es un sentido plenamente articulable, es más bien una especie de ciencia.

Y, sin embargo, para Aristóteles dicha sabiduría práctica es una forma de conciencia del orden, el orden correcto de las metas de mi vida, donde se integran todos mis objetivos y deseos en un todo unificado en el que cada uno de ellos posee un peso específico. Aristóteles toma la analogía médica de Platón y ve la vida buena semejante a la salud, en la cual cada elemento ha de sostenerse entre los límites del demasiado o del muy poco para lograr el equilibrio y bienestar del todo. Y el orden bueno de mi vida enlaza de manera esencial con mi ser racional porque, como vida racional, la razón es el determinante más importante de mis fines y también porque mediante una de las excelencias de la razón, la *phronesis*, puedo determinar mi vida por ese orden.

Además, aunque Aristóteles distingue entre el conocimiento del orden eterno y la conciencia que poseemos del orden correcto de la vida, ambos continúan siendo esenciales para la vida buena. La *theoria* o contemplación del orden inmutable es una de las actividades más elevadas del hombre y lo acerca a lo divino. El bien total de la vida humana como racional no consiste simplemente en la excelencia ética; incluye también las excelencias de la ciencia. Y la realización de éstas requiere entender el orden cósmico. Atender a los dos órdenes es, pues, constitutivo del bien humano.

Pero el vínculo entre ambos órdenes es también ontológico. La vida buena para los seres humanos es como es debido a la naturaleza de los humanos como vida racional. La humanidad es parte del orden de seres, cada uno con su naturaleza. Cada clase de cosa, movi-

da por el amor de Dios, anhela alcanzar su perfección y consecuentemente realizar su naturaleza. Así, como agentes que anhelan la excelencia de la vida ética, los humanos participan en el mismo orden racional que también pueden contemplar y admirar en la ciencia.

Los estoicos rompieron por igual con Platón y Aristóteles al rechazar por completo el valor de la contemplación. Hay que entender al hombre como un animal racional, pero la razón que está llamado a realizar es puramente práctica. La razón nos enseña lo que es la vida buena. La persona depravada se mueve por la pasión, y las pasiones se entienden como falsas opiniones sobre el bien. La persona sabia está totalmente libre de ellas.

Pero, para los estoicos, la racionalidad es también una visión del orden. No se trata sólo de que la sabiduría implica poder ver a través de las falsedades de los bienes relacionados con las pasiones del hombre corriente. Esta comprensión negativa era el lado impertinente de una noción positiva. El estoico sensato veía la bondad del orden total de las cosas, y la amaba. Tenía una noción muy potente de la providencia de Dios, quien ha dispuesto todo para lo mejor. Y es ese amor positivo lo que le libera de la preocupación por los resultados, singularmente ventajosos o desfavorables, que agobia a la mayoría de los hombres con la esperanza y el miedo, el dolor y el placer. Cabría decir que, puesto que el estoico sensato ama la bondad del todo, y dado que esta visión es la plenitud de su naturaleza como ser racional, responde a cada nuevo acontecimiento con igual alegría, como un elemento del todo en vez de hacerlo con satisfacción o consternación frente al éxito o revés de su particular plan de vida.

Y así, en un cierto sentido, los estoicos toman partido por Platón en contra de Aristóteles al aceptar que la visión del orden cósmico se constituya en condición esencial para la virtud verdadera y la sabiduría práctica. Por eso los maestros estoicos insisten en que lo físico es la base de su ética. Sólo que, contra Platón, el conocimiento en sí mismo del cosmos carece de valor; no hay valor en la pura contemplación; el propósito de la ciencia es mejorar a los hombres.

Me gustaría argüir que, incluso el caso límite, el caso de los epicúreos, se mantiene, en un importante sentido, dentro de los márgenes del modelo platónico. Epicuro es el caso límite, puesto que niega lo más esencial para Platón, a saber, la noción de un orden racional en el cosmos por el que los humanos puedan medirse a sí mismos.

Por el contrario, el camino a la sabiduría es ver a través de esas falsas ilusiones del orden o propósito divino y centrarse en los placeres que ofrece la vida humana. Pero percibir correctamente dichos placeres conlleva percibir el correcto orden de valoración entre ellos. Y tanto aquí como en el cosmos la razón se entiende como la capacidad para percibir el orden que existe; sólo que en este caso límite lo que para el epicúreo percibe la razón en el cosmos es la ausencia de orden, o un orden puramente aleatorio, átomos que navegan sin rumbo en el vacío. En la presente fase del argumento esto puede sonar como pura sofistería. No intento pasar por alto la inmensa diferencia entre la desencantada visión del cosmos de Epicuro y las nociones platónicas del orden. No obstante, la analogía que señalo aparecerá mucho más clara después de haberme centrado en Descartes.

Capítulo 7

«IN INTERIORE HOMINE»

7.1

A mitad de camino entre Platón y Descartes encontramos a Agustín. El punto de vista de Agustín estuvo influido por las teorías de Platón, tal como le fueron transmitidas a través de Plotino. Su encuentro con dichas doctrinas desempeñó un papel clave en su desarrollo espiritual. Cuando finalmente logró percibir a Dios y el alma como inmateriales se liberó de los últimos grilletes de la falsa visión maniquea. A partir de aquel momento, Agustín iba a entender la oposición cristiana entre el espíritu y la carne mediante la ayuda de la distinción platónica entre lo corporal y lo incorpóreo.

Además de esa dualidad, Agustín, por supuesto, asumió también toda la gama de oposiciones relacionadas. También para él la esfera superior fue lo eterno, en contra de lo meramente temporal; lo inmutable en contra de lo continuamente cambiante.

Y asumió también las Ideas. Éstas son ahora los pensamientos de Dios y, por tanto, pueden seguir siendo eternas incluso en este nuevo contexto teísta. Agustín estaba profundamente impresionado por la explicación de la creación del mundo que brinda el *Timeo*, debido a las importantes diferencias con la creencia cristiana ortodoxa. Hizo hincapié en la semejanza y fue uno de los fundadores de la línea de pensamiento cristiano que veía en Platón al «Moisés ático». El Dios cristiano aún puede crear en el modelo de las Ideas puesto que éstas son sus pensamientos, eternos como él. Agustín llega incluso a asumir el sentido platónico-pitagórico de la fundamentación ontológica de la creación en números.¹

Por lo tanto, la doctrina de la creación *ex nihilo* se empareja con la noción platónica de la participación. Las cosas creadas reciben su forma a través de Dios, mediante su participación en las Ideas. Todo es sólo en la medida en que participa en Dios. Al explicar en térmi-

nos platónicos la noción cristiana de la dependencia ontológica de las cosas, Agustín hace aquí una síntesis (aquí como en todas partes) con sorprendentes nuevas posibilidades. La concepción de un orden de la creación hecho de acuerdo con el pensamiento de Dios, se fusiona con la gran imagen joánica de la creación a través del Verbo y, por tanto, vincula el platonismo con la doctrina central cristiana de la Trinidad. Si todo participa en Dios y a su manera todo es semejante a Dios, entonces el principio clave subyacente en todo es el de la Participación o Semejanza. Pero el arquetipo de la Semejanza con Dios sólo puede provenir de la Palabra del mismo Dios, engendrada por él y de su misma sustancia, es decir, la Segunda Persona de la Trinidad, por quien todas las cosas fueron hechas.

En cualquier caso, independientemente de que esta síntesis funcione o no funcione, Agustín nos ofrece una comprensión platónica del universo como realización externa del orden racional. En último análisis, las cosas deberán entenderse como signos, porque son expresiones externas de los pensamientos de Dios. Todo lo que existe, es bueno (rechaza por completo el error maniqueo); y todo es organizado para el bien. Aquí se presenta otra de esas confluencias cruciales en las que se unen el teísmo judío y la filosofía griega. La afirmación de Génesis 1: «Y vio Dios que era bueno», se enlaza con la doctrina platónica de la Idea del Bien, sólo que ahora el lugar de esa Idea estructuradora de todo lo ocupa Dios (bien sea en la Primera o en la Segunda Persona de la Trinidad). Agustín asume la imagen del sol, central para la exposición de Platón sobre la Idea del Bien en *La república*, que al mismo tiempo alimenta el ser en las cosas y proporciona la luz para verlas; pero ahora Dios es el principio primordial del ser y el conocimiento. Dios es la fuente de luz, y aquí se da otra confluencia que enlaza con la luz del primer capítulo del Evangelio de Juan.

Así pues, el mundo de la creación muestra un orden significativo; participa de las Ideas de Dios. La ley eterna de Dios impone el orden. Insta a los humanos a ver y respetar ese orden.² Tanto para Agustín como para Platón, la visión del orden cósmico es la visión de la razón, y en ambos el bien para los humanos implica el percibir y amar dicho orden. Y, de manera similar, para ambos lo que se interpone es la excesiva preocupación humana por lo sensible, por las manifestaciones meramente externas de la realidad superior. El alma ha de volverse; ha de cambiar la dirección de su atención/deseo, ya

que la condición moral del alma depende finalmente de a qué atiende y qué ama. «Nos transformamos en lo que amamos. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios?, entonces yo digo, serás Dios.»³

Naturalmente al concordar con Platón en la suprema importancia de la dirección de nuestro amor y atención, Agustín altera el equilibrio entre éstos de forma decisiva. El factor que finalmente será decisivo es el del amor, no el de la atención. Y por eso la doctrina agustiniana de las dos direcciones suele expresarse en la forma de los dos amores, que terminan por identificarse como caridad y concupiscencia. Volveré a ello más adelante.

Por el momento sólo quiero poner de relieve los extraordinarios elementos de continuidad entre esas dos doctrinas. Y esto sólo para señalar la que a mi juicio es la primera diferencia importante: que esa misma oposición entre espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiente es descrita aquí por Agustín, no precisamente ocasional y periféricamente, sino central y esencialmente, en términos de lo interior/exterior.⁴ Por ejemplo, en *De Trinitate*, XII.1 distingue entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre exterior es lo corporal, lo que tenemos en común con las bestias, incluyendo los sentidos y el almacenaje en la memoria de imágenes de las cosas externas. El interior es el alma. Y para Agustín, ésta no es simplemente una manera de describir la diferencia. En cierto sentido es lo más importante para los propósitos espirituales, porque la senda que conduce desde lo más bajo a lo más alto, el vuelco clave en la dirección, pasa a través del hecho de que prestemos atención a nosotros mismos como *seres interiores*.

Dejemos que una sola línea represente muchas: «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas» («No salgas afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior»).⁵ Agustín está siempre llamándonos hacia dentro. Repite una y otra vez que lo que necesitamos está «intus». ¿Por qué esta notable diferencia con Platón?

La respuesta más breve es porque el sendero que lleva a Dios está dentro. No obstante, para nuestro propósito es sumamente valioso desplegar esta respuesta más extensamente.

Antes he señalado el paralelo entre Dios y la Idea del Bien, en el que ambos proporcionan el principio clave del ser y el conocimiento; y ambos se representan con la misma imagen central del sol. Parte del impacto de esta imagen en las dos filosofías se debe a que es de

hecho muy difícil, y en cierta manera imposible, contemplar directamente la realidad suprema. Pero en Platón descubrimos este tan elevado principio observando el ámbito de objetos que organiza, es decir, el campo de las Ideas. Lo que antes vimos en la imagen del ojo del alma es la doctrina de que no es necesario recurrir a la fuerza de la mirada, más bien se trata de *volverla*. Lo decisivo es encarar el campo correcto. Puede que tengamos que luchar por elevarnos hasta ella, pero la lucha en sí es sobre la dirección de nuestra mirada.

También, según Agustín, a Dios puede conocérsele más fácilmente a través del orden que ha creado, y en algún sentido no puede conocérsele nunca directamente, salvo quizás en la rara condición del éxtasis místico (tal como lo experimentó, por ejemplo, Pablo en el camino de Damasco). Pero la principal ruta hacia Dios no se halla a través de la esfera de los objetos sino «en» nosotros mismos. Y esto es así porque Dios no es sólo el objeto trascendental, o únicamente el principio de orden de los objetos más cercanos que tratamos de ver. Dios es también, y para nosotros primordialmente, el apoyo básico y el principio subyacente en nuestra capacidad cognitiva. Dios no es solamente lo que anhelamos ver, sino lo que potencia el ojo que ve. Así, la luz de Dios no está sólo «ahí fuera», iluminando el orden de ser, como en Platón; es también una luz «interior». Es la luz «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Juan 1,9).⁴ Es la luz del alma. «Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est» («Hay una luz que percibimos por el ojo; otra por la que el ojo es capaz de percibir; esa luz que manifiesta [las cosas exteriores] está ciertamente dentro del alma»).⁵ El enlace entre la metáfora de la luz en Platón y la de san Juan ha provocado un importante giro.

Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer; es allí donde se encuentra a Dios. Esto empieza a justificar que utilice el lenguaje de la interioridad. Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva.

Pero dicho de esa manera subestima el caso. Hay una forma menos radical de volverse al yo que ya fue un tema relativamente co-

* Las citas bíblicas reproducen el texto de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, ed. revisada, 1977.

mún entre los antiguos moralistas. Foucault ha señalado la importancia del tema del «cuidado de sí mismo» (*«the care of oneself»*).^{7*} El llamamiento a una vida moral superior se expresaría en términos de una llamada a restar importancia a las cosas externas que generalmente suelen ser importantes para las personas: la riqueza, el poder, el éxito, el placer; y preocuparse más por la propia condición moral. Pero aquí el «cuidado del yo» significa algo así como el cuidado del alma propia. El motivo para dicho llamamiento es el de resaltar la necesidad que supone preocuparse mucho por el estado, por ejemplo, de la propiedad que uno posee, y no preocuparse en absoluto de la salud del alma. Esto guarda una analogía con el comentario que hoy se haría a un atareado ejecutivo que trabaje hasta sobrepassar sus propios límites: «¿Para qué empeñarte en conseguir una fortuna si terminas por sufrir un infarto?». Este consejo también se expresaría en términos de «cuida de ti mismo».

Dicho mandato va dirigido a asumir una postura reflexiva, pero no una radicalmente reflexiva. La postura se radicaliza (éste es un término que deseo introducir aquí) cuando lo que más nos importa es la adopción del punto de vista de la primera persona. Quizá sería necesario explicar un poco más este punto en vista del lugar que ocupará en mi argumento.

El mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o pensado por mí, o tiene significado para mí. El conocimiento y la conciencia son siempre los del agente. Lo que se omitiría en un inventario del mundo llevado a cabo en uno de los lenguajes más «objetivos» con que contamos, por ejemplo, el de las ciencias naturales avanzadas, que intentan ofrecer una «visión desde ninguna parte», sería precisamente el hecho de que el mundo es experimentado *por* los agentes o bien que existe algo que sería como una especie de agente experimentador.⁸ Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de refle-

* «Care of...» o «caring of...» puede traducirse por «cuidado de...» o «preocupación por...». «Caring about...» se traduce por «preocupación por...». El texto recoge indistintamente las dos acepciones. (N. de la t.)

xividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona.

Es obvio que no toda reflexividad es radical en este sentido. Si presto atención a la herida de mi mano, o comienzo (con retraso) a pensar acerca del estado de mi alma en vez de pensar acerca del éxito mundial, ciertamente me estoy preocupando por mí mismo, pero aún no radicalmente. No me centro en mí mismo como agente de la experiencia para hacer de ella mi objeto. Asimismo es posible meditar en términos generales sobre la existencia de una dimensión de la experiencia, como he hecho en el párrafo anterior, sin adoptar el punto de vista de la primera persona, en cuyo caso hago de *mi* experiencia mi objeto. La reflexividad radical destaca una especie de presencia ante sí mismo, inseparable del hecho de que uno sea el agente de la experiencia, algo cuyo acceso, debido a su propia naturaleza, es asimétrico: existe una diferencia esencial entre manera en que yo experimento mi actividad, mi pensar y mi sentir y la manera en que lo haces tú o cualquier otra persona. Eso es lo que hace de mí un ser que puede hablar de sí mismo en primera persona.

El llamamiento a cuidarse uno mismo, bien partie se de un sabio antiguo o bien se dirigiese a un ejecutivo moderno, no es un llamamiento a la reflexividad radical. Es una llamada a que nos preocupemos por la salud de algo muy importante (el alma para los antiguos, el cuerpo para los modernos), en vez de absorbernos por completo en los avatares de algo mucho menos importante (la propiedad o el poder). Pero, en cualquier caso, a donde lleva a centrarnos, es decir, en las causas y constituyentes de la salud y la enfermedad (psíquica o corporal), no guarda ninguna relación especial con el punto de vista de la primera persona. Así, hoy contamos con una ciencia relacionada con lo que es estar sano, disponible impersonalmente y cuya comprensión no requiere en ningún sentido que asumamos la postura de la primera persona. Algo similar podría inferirse con respecto a la sabiduría de los antiguos en lo concerniente al alma. Naturalmente la identidad del conocedor y de lo conocido es muy relevante para el *cuidado* del alma/cuerpo en cuestión: la importancia de este llamamiento es que pone de relieve lo absurdo de mi falta de cuidado del alma (o del cuerpo). Pero esta identidad carece de importancia en lo que respecta a aprender o a definir qué es lo que implica cuidar de ese alma (o cuerpo).

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad

fuerza tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos; la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.

Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental. El paso fue decisivo, puesto que ciertamente hemos concedido mucha importancia al punto de vista de la primera persona. La tradición epistemológica desde Descartes, y todo lo que de ella ha fluido en la cultura moderna, ha hecho que este punto de vista sea fundamental, hasta el punto de aberración, cabría añadir. Ha ido tan lejos como para generar la idea de la existencia de un ámbito especial de objetos «internos» que sólo son asequibles desde este punto de vista; o la noción de que el lugar en que se sitúa el «yo pienso» está, de alguna manera, fuera del mundo de las cosas que experimentamos.

Por un lado, para quienes criticamos la tradición epistemológica moderna, pudiera parecer que Agustín es responsable de muchas cosas. Y, por otro, para quienes siguen prisioneros de esa tradición (y las dos clases se solapan considerablemente), podría resultar difícil apreciar su alcance, puesto que tendemos a considerar *toda* reflexividad como radical. Pero en algún sitio entre esas dos reacciones se halla la justa apreciación del cambio que introdujo. Hizo que el vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona fuera crucial para acceder a una condición superior (puesto que, efectivamente, es un paso en el camino que nos lleva de vuelta a Dios) y con ello inauguró una nueva línea de desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental.

Como reacción en contra de lo que de este modo hemos devenido, particularmente a través de las formas reificadas y autocentradas del subjetivismo moderno, podríamos desestimarla; o, dado el apriamiento en que nos tiene el subjetivismo moderno, podríamos no percatarnos de ello. Pero es necesario rescatar a Agustín de la identificación tanto con sus sucesores como con sus predecesores. Y eso es lo que trato de hacer al situarlo entre Platón y Descartes. Agustín da el paso hacia la interioridad, como he dicho, porque es el

paso hacia Dios. La verdad mora dentro, como vimos antes, y Dios es Verdad. Una de las maneras en que se manifiesta es en nuestro intento de probar la existencia de Dios. Agustín nos ofrece esa prueba en el diálogo *El libre albedrío*, libro II. Intenta demostrar a su interlocutor que hay algo superior a la razón que, por consiguiente, merece ser llamado Dios. La prueba plantea la noción de que la razón reconoce la existencia de una verdad que es criterial para ella, el parámetro por el que se regula, que no parte de su creación, sino que la sobrepasa y es común a todos.

Uno puede imaginar lo que sería plantear una prueba de esta naturaleza sin recurrir al punto de vista de la primera persona. Hoy, por ejemplo, alguien podría argüir la existencia de parámetros intersubjetivos vinculantes sobre las bases de lo que en realidad aceptamos en el argumento. La prueba pondría de manifiesto nuestros hábitos de discurso, los parámetros a que apelamos y los que aceptamos. Dicha clase de argumento es habitual entre los seguidores de Wittgenstein. Agustín, sin embargo, conduce su argumento reflexivamente. Apela a nuestra experiencia de pensar en primera persona.

Así, comienza por demostrar a su interlocutor que éste sabe algo, que capta alguna verdad. Agustín piensa que ha de responder al escéptico, porque el argumento supremo de que nuestros juicios de verdad reposan en parámetros vinculantes para todos los que razonan se desequilibraría si el escéptico pudiera demostrar que en realidad no sabemos nada. Pero para demostrar que sabemos algo, Agustín da un paso protocartesiano decisivo: demuestra a su interlocutor que *él* no puede dudar de su propia existencia, puesto que «si tú no existieras sería imposible engañarte».⁹ Como observa Gilson, Agustín utiliza frecuentemente este protocogito.¹⁰

La utilización que hace Agustín de ello es muy diferente de la que luego haría su ilustre sucesor; no tiene tan suprema importancia, ni a él le preocupa tanto establecer el dualismo mente-cuerpo, algo que, a su juicio, no era demasiado necesario argumentar.¹¹ Pero lo que hace, además de proporcionarnos al menos una verdad que nos demuestra a nosotros mismos, es situarnos en el punto de vista de la primera persona. Un rasgo de esa certeza es el que sea una certeza *para mí*; estoy seguro de mi existencia: la certeza es contingente con el hecho de que el conocedor y el conocido son lo mismo. Es la certeza de la autopresencia. Agustín es el inventor del argumento que conocemos como «cogito», porque Agustín fue el primero en asu-

mir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona.

Una vez que ha demostrado a su interlocutor que él sabe que él existe, de hecho, que él vive, y que él posee inteligencia, Agustín hace que acepte que entre esos tres existe una jerarquía. Algo que existe y vive es superior a algo que simplemente vive, y algo que además tiene inteligencia es superior en mayor medida. El fundamento para esto es que en cada caso lo superior incluye lo inferior además de a sí mismo. Pero más adelante introduce otro fundamento para la superioridad, esta vez permitiéndonos demostrar la superioridad de la razón sobre el sentir: que lo superior es juez de lo inferior. Con la razón determinamos lo verdaderamente fidedigno de nuestra experiencia sensible. Lo que juzga debe ser superior; por tanto, la razón es reina. Nada en la naturaleza humana es superior a la razón.¹²

Este es el principio que nos permitirá demostrar que existe algo superior a la razón. Para llevarnos a esa conclusión, Agustín demuestra que el acto individual de pensar o sentir hace referencia a un mundo de objetos comunes. Las cosas del mundo que percibimos por los sentidos son ejemplos de esas realidades comunes. No obstante, existen objetos comunes, asequibles a todos los que razonan, que son superiores en mayor medida. Las verdades de números y sabiduría son de esta índole (para Agustín, como buen platónico, éstas van íntimamente entrelazadas). Existen verdades de sabiduría, tales como que los humanos deben vivir justamente, o que los peores han de sujetarse a los mejores, o que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal y lo inviolable mejor que lo violable.¹³ Éstas no son verdades que cada persona construya por sí misma; representan criterios comunes. No las juzgamos ni preguntamos, por ejemplo, si lo eterno debe ser superior a lo temporal, o si siete más tres deben sumar diez; no cabe duda de que lo eterno es superior y de que diez es la suma. «Simplemente por saber que esas *verdades* son verdades uno no las examina con miras a corregirlas, sino que se alegra de haberlas descubierto... En la mente juzgamos conforme a la verdad como criterio, mientras que no podemos juzgar a la verdad de ninguna otra manera.»¹⁴ De ahí que veamos que existe algo superior a la mente humana. *QED*: Dios = existe la verdad.

Más aún, esta verdad es una realidad común, incluso en un sentido más profundo los objetos que vemos y tocamos. Porque, a diferencia de éstos —quizá tengamos que ir a empellones para lograr ver-

los bien, o tengamos que empujar a los demás para poder tocarlos—, la verdad puede ser disfrutada por todos a la vez. De esta provisión, quienes toman siempre dejan otro tanto igual para los demás.¹⁵

La prueba de la existencia de Dios en Agustín es una prueba desde la experiencia del saber y razonar de la primera persona. Soy consciente de percibir y pensar y al reflexionar sobre ello me hago consciente de que depende de algo que lo sobrepasa, algo común. Pero esto provoca un nuevo examen que no sólo abarca los objetos del conocimiento, sino también los propios parámetros a los que la razón se acoge. Así pues, reconozco que esta actividad que es mía, se fundamenta en algo y presupone algo que es superior a mí, algo que he de apreciar y reverenciar. El camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto.

No obstante, podría parecer extraño que Agustín se tome tantas molestias para establecer la existencia de criterios superiores, comunes a todos los pensantes, algo que ya Platón expone en las Ideas. ¿Lo hace simplemente porque piensa que debe afrontar un mayor desafío escéptico? Con nuestros ojos poscartesianos así es como tendemos a ver las cosas. Pero pensar que ésa era la mayor preocupación agustiniana es suponer que en su época el desafío escéptico se planteaba de la misma manera en que hoy nos es familiar: ¿cómo es posible sobrepasar la experiencia de la primera persona y concluir para un mundo que está ahí fuera? Pero ésta no era la forma en que se planteaba el reto, ni la manera en que se hubiera pensado responder a él, antes de Agustín. La relación de causación histórica parece más bien la opuesta: la idea de tomar el escepticismo como una cuestión de si es o deja de ser posible sobrepasar «mi» mundo interior responde mucho más a la revolución que dio comienzo con Agustín, pero cuyos frutos se cosecharon muchos siglos después.

Al parecer, las razones que llevaron a Agustín por ese camino más bien apuntan a que su preocupación era demostrar que Dios no sólo se encuentra en el mundo sino también, y más esencialmente, en los propios fundamentos de la persona (como se diría en lenguaje moderno); Dios se halla en la intimidad de la autopresencia. Dios como Verdad nos proporciona los criterios, los principios del juicio correcto. Pero no nos los ofrece mediante el espectáculo de un mundo organizado por las Ideas sino más básicamente a través de la «luz incorpórea... por la cual se iluminan las mentes para que seamos capaces de juzgar justamente todas las cosas».¹⁶

La idea de que Dios se encuentra dentro surge con más fuerza en la explicación que ofrece Agustín de la búsqueda del autoconocimiento. El alma está presente ante ella misma, pero podría fracasar rotundamente en el intento de conocerse; podría equivocarse profundamente acerca de su propia naturaleza, al igual que Agustín pensaba que él había errado mientras fue maniqueo. Así pues, cabría que buscáramos conocernos aunque no supiéramos por dónde empezar ni fuéramos conscientes de habernos encontrado, a menos que tuviéramos una cierta comprensión de nosotros mismos. Agustín se enfrenta al problema de cómo poder al mismo tiempo saber y no saber, como hiciera Platón en el *Menón*, y lo dirime con un recurso similar (y obviamente derivado), a la «memoria».

Pero la «memoria» de Agustín es en buena medida diferente de la de Platón. En su filosofía madura, Agustín se separa por completo de la concepción de una visión original de las Ideas, crucial en la teoría de Platón. De hecho, el concepto de Agustín se extiende y llega hasta abarcar temas que no tienen nada que ver con la experiencia pasada, incluyendo precisamente esos principios del orden inteligible que estoy estudiando y que de alguna manera están en nosotros, en el sentido de que somos capaces de formularlos y explicarlos aun cuando no se nos hayan presentado antes explícitamente. Agustín, al apropiarse de la noción platónica de la memoria y cortarla de raíz en la teoría de la experiencia prenatal (una doctrina difícil de encajar con la ortodoxia cristiana), desarrolla las bases para lo que luego sería la doctrina de las ideas innatas. Muy dentro de nosotros anida la comprensión implícita, que hemos de pensar muy profundamente para que, se nos revele en una formulación explícita y consciente. Ésa es nuestra «memoria». Y es en ella donde reside la captación implícita de lo que somos, lo cual nos guía en la travesía desde la autoignorancia original y la lamentablemente distorsionada descripción de nosotros mismos, hasta el verdadero autoconocimiento.

Pero, ¿qué hay en la base de la memoria? Como su raíz, constituyendo dicha comprensión explícita, está el Señor interior, la fuente de luz que ilumina a cada hombre que viene al mundo, Dios. Y así, al terminar su búsqueda de sí misma, si llega hasta el final, el alma encuentra a Dios. La experiencia de ser iluminada por otra fuente, de recibir los parámetros de la razón desde más allá de nosotros mismos, que la prueba de la existencia de Dios ya ha revelado, se percibe mucho como la experiencia de la interioridad. O sea, es en este

paradigmático acto de primera persona donde yo procuro hacerme presente a mí mismo más plenamente, realizar en todo su alcance el potencial que reside en el hecho de que el conocedor y lo conocido somos uno, donde yo llego más contundentemente a la conciencia de que Dios está por encima de mí.

El alma encuentra a Dios en la raíz de la memoria. Y así se puede decir que el alma «recuerda a Dios»: Agustín otorga un nuevo significado a una antigua expresión bíblica. Cuando me vuelvo hacia Dios escucho lo que anida en lo más profundo de mi «memoria»; y así se recuerda al alma «que vuelva hacia el Señor como hacia la luz por la cual fue tocada de algún modo, incluso cuando estaba alejada de él». ¹⁷

Pero el camino interior lleva hacia arriba. Cuando llegamos a Dios, la imagen del lugar se hace múltiple y multifacética. En un importante sentido, la verdad *no* está en mí.¹⁸ Veo la verdad «en» Dios. Al darse el encuentro, tiene lugar una inversión. Adentrarme en la memoria me conduce más allá.

Aquí se presenta un caso notable en el que Agustín construye sobre la doctrina platónica para un propósito nuevo. Para Platón en el *Menón*, la doctrina del recuerdo, además de responder a la difícil cuestión de cómo saber qué es lo que se busca, subraya la tesis de que el conocimiento de las Ideas no se nos infunde mediante la instrucción. La capacidad está ahí. Agustín asume este punto. Hablando con propiedad, no es que se nos enseñen los principios de la razón; el maestro simplemente despierta los principios que están dentro de nosotros. Pero, mientras que para Platón lo de «dentro» era solamente un camino que llevaba a un «antes», para Agustín es la senda que conduce a lo «alto» y tan indispensable como el camino fue allá. Como dice Gilson, la senda de Agustín es la que «conduce de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior».¹⁹

Así pues, llegamos a Dios interiormente. La clara diferencia entre las imágenes de Agustín y las de Platón, pese a la continuidad en la teoría metafísica, reside en una importante diferencia de doctrina. Agustín retira el enfoque centrado sobre los objetos que conoce la razón, el campo de las Ideas, y lo dirige a la actividad de procurar conocer lo que cada uno de nosotros lleva dentro de sí; y nos hace conscientes de ello en una perspectiva de primera persona. Al final del camino vemos que Dios es la fuerza que sustenta y dirige dicha actividad. Captamos lo inteligible no sólo porque el ojo de nuestra

alma se dirija a ello, sino primordialmente porque vamos dirigidos por el Señor interior.

Dios está tras el ojo como el Uno cuyas Ideas el ojo se esfuerza por vislumbrar con claridad. Se encuentra en la intimidad de mi autopresencia. De hecho, está más cerca de mí que yo mismo, aunque esté infinitamente por encima de mí; él es «interior intimo meo et superior summo meo».²⁰ Puedo pensar a Dios como el principio más fundamental que ordena dentro de mí. Como el alma anima el cuerpo, así Dios al alma. La vivifica. «Como el alma es la vida de la carne, así Dios es la vida bendita del hombre.»²¹

Esta doctrina es la base de los intentos de Agustín de discernir la imagen de la Trinidad en el alma y su actividad.²² La primera trinidad es la de la mente, el conocimiento y el amor (*mens, notitia et amor*). La mente consigue conocerse a sí misma y, al hacerlo, se ama a sí misma. La misma idea básica está tras la segunda trinidad, la de la memoria, la inteligencia y la voluntad (*memoria, intelligentia et voluntas*). En ésta el movimiento básico de la trinidad en el alma resulta aún más claro. La «memoria» es el conocimiento implícito que el alma tiene de sí misma. Algo está en mi memoria cuando lo sé, aun cuando no piense en ello ni me centre en ello. Pero para hacer de ello conocimiento pleno y explícito he de formularlo. En el caso específico del alma, el latente conocimiento verdadero que tengo de mí mismo estará revestido de toda suerte de imágenes falsas. Para disipar esas apariencias distorsionadas y llegar a la verdad, he de sacar a la superficie el conocimiento implícito que está dentro (y que también llega desde arriba). Éste llega en la palabra (*verbum*) que formulo interiormente, y ello constituye la *intelligentia*. Pero comprender mi verdadero yo es amarlo, y así, con la *intelligentia* llega la voluntad, y con el autoconocimiento, el amor a uno mismo.

No hace falta subrayar el paralelismo con la doctrina cristiana de la Trinidad, en particular con el Padre que engendra el Verbo. No obstante, lo que para nuestro propósito resulta aquí sorprendente es que el hombre se muestre a sí mismo más claramente como imagen de Dios en su autopresencia interior y amor a sí mismo. Ésta es una clase de conocimiento en la cual el conocedor y lo conocido son uno, aunados por el amor, que refleja más plenamente Dios en nuestras vidas. Y, de hecho, la imagen de la Trinidad en nosotros es el proceso por el cual procuramos completar y perfeccionar esta autopresencia y autoafirmación. Nada muestra más claramente que esas

imágenes de la Trinidad cómo la interioridad agustiniana enlaza con la reflexividad radical, y con ellas también empieza a parecer más claro cuán esencialmente entrelazada está dicha doctrina con la concepción agustiniana de la relación del hombre con Dios.

La mejor forma de ver esto es relacionando esta doctrina con otra de las importantes diferencias con respecto a Platón. Antes he mencionado que Agustín también ve el alma potencialmente orientada en dos direcciones, hacia lo superior e inmaterial, o hacia lo inferior y sensorial. Y esas dos direcciones de la atención son también dos direcciones del deseo. Agustín habla de dos amores. Pero dentro de esta similitud con Platón se gesta una enorme diferencia en la manera en que se relacionan el conocer y el amar. En Agustín, quizás inevitablemente como pensador cristiano, hay una noción de la voluntad más desarrollada. Mientras que para Platón el deseo del bien está en función de cuánto sabemos de él, para Agustín la voluntad no depende simplemente del conocimiento.

Dos importantes cambios subyacen en el desarrollo de la doctrina de la voluntad y los dos fueron completados por los sucesores de Agustín. El primero ya había sido introducido por los pensadores estoicos que otorgaron un lugar central a la capacidad humana de dar o retener el consentimiento, o de elegir. Los humanos tendrán los mismos impulsos sensuales (*hormētikai phantasiai*) que los animales, alega Crisipo, pero no están forzados a satisfacerlos. Son capaces de dar o retener el consentimiento a aquello hacia lo que les impelen los impulsos. El sabio entiende que hay que resistir el dolor y no se apresura a buscar alivio a cualquier precio. No somos amos de nuestras *phantasiai*, pero controlamos nuestra intención racional «teniendo todo en cuenta» (*synkatathesis*). Mucho más tarde Epicteo desarrollará una doctrina similar utilizando el término aristotélico *prohairesis*, que podríamos traducir por «opción moral». En lo que los impulsos puedan inmiscuirse está más allá de nuestro poder, pero mi *prohairesis* está totalmente bajo mi control. Charles Kahn cita este pasaje de los *Discursos*:²³ «El tirano dice: “Te encadenaré”. “¿Qué dices? ¿Encadenarme? Pondrás grillos en mi pierna, pero ni siquiera Zeus puede conquistar mi *prohairesis*. ”».

El hecho de singularizar esta capacidad de elegir o consentir es una fuente para la noción de la voluntad que está en vías de desarrollo y ya demuestra un importante cambio de perspectiva al considerarla como la facultad humana clave. Lo moralmente crucial en no-

sotros no es solamente la naturaleza universal ni el principio racional que compartimos con los demás, como lo fuera en Platón y Aristóteles, sino que ahora también está el poder de consentir, un poder que en cada caso es esencialmente mío (*jemeinig*, tomando el término de Heidegger). La sensibilidad moral cristiana occidental se apropió de esta faceta del pensamiento estoico y la acentuó. Partiendo de ella se puede desarrollar la idea de que la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad. Más tarde veremos la importancia que adquirió esta demanda en el primer período moderno.

El segundo cambio surge de la perspectiva cristiana y recibe de Agustín su formulación paradigmática. Postula que los humanos estamos capacitados para dos disposiciones morales radicalmente diferentes. La teoría teleológica de la naturaleza subyacente en la filosofía moral griega supone que todos estamos motivados por un amor al bien, que podría desviarse hacia el mal a causa de la ignorancia (una idea que Platón atribuye a Sócrates) o mediante una instrucción deformadora y los malos hábitos (Aristóteles). La doctrina agustiniana de los dos amores permite la posibilidad de una disposición radicalmente perversa que nos haga incluso volver la espalda al bien que vemos. De hecho, precisamente es ésa la situación en la cual nos encontramos debido al pecado de Adán. La voluntad ha de curarse a través de la gracia antes de poder funcionar plenamente en el modelo socrático.

En el nuevo desarrollo de la doctrina de la voluntad en la cristiandad occidental y su sucesiva cultura se entrelazan esas dos ideas centrales, no sin cierta tensión y dificultad: la voluntad como capacidad de conferir o negar, considerándolo todo, nuestro consentimiento o elección; y la voluntad como disposición básica de nuestro ser. Según la primera faceta decimos que las personas tienen fuerza de voluntad o que tienen una voluntad débil; de acuerdo con la segunda, decimos que tienen buena o mala voluntad.

Ambos cambios complican el más simple modelo «socrático» según el cual siempre actuamos guiados por el bien que vemos; y sobre todo, el segundo introduce un potencial conflicto entre la visión y el deseo. Esto no quiere decir que la voluntad sea declarada totalmente independiente del conocimiento, o que Agustín considerara la posibilidad de que pudiéramos ver la gloria de Dios con toda claridad sin que respondiéramos a ella con amor. Ese caso límite, claro está, lo ex-

pone la leyenda judeocristiana de Lucifer, pero la teología cristiana nunca ha atribuido tal poder a los humanos. Sin embargo, ello significa que en la zona en que vivimos, la de los deseos contrarios y la comprensión parcial, la voluntad es tanto la variable independiente que determina lo que podemos conocer como la dependiente, configurada por lo que vemos. La causalidad es circular, no lineal.

Para las teorías lineales que dimanan de Sócrates, al igual que para los racionalistas modernos, el fenómeno de la debilidad de la voluntad, la *akrasia*, es un importante problema intelectual; para Agustín no representaba un problema, sino más bien la crisis central de la experiencia moral. De ahí su afán por apropiarse del pasaje de la epístola de san Pablo a los Romanos (7,19-25): «Porque no hago el bien que quiero sino que obro el mal que no quiero», como relata en las *Confesiones*.²⁴ Como podemos ver, en la perspectiva cristiana de Agustín la perversidad de la voluntad nunca llega a explicarse suficientemente debido a nuestra falta de intuición del bien; por el contrario, nos obliga a actuar por debajo y en contra de nuestra intuición impidiendo que sea más plena y pura.

Esa perversidad se describiría como la pulsión a ocupar el centro del mundo, a relacionar todo con nosotros mismos, a dominar y poseer las cosas que nos rodean. Esto es, al mismo tiempo, tanto causa como consecuencia de una suerte de esclavitud, una condición por la cual estamos dominados, presos de nuestras propias obsesiones y de la fascinación por lo sensible. Así pues, vemos que el mal no se explica simplemente por la ausencia de visión, sino que también implica algo en la dimensión del sentido que el alma tiene de sí misma. La reflexividad es central en la comprensión moral.

Pero esto no es todo. Si la reflexividad fuese solamente fuente del mal, entonces el remedio sería sencillamente alejarse del yo para ser absorbido por completo en las Ideas impersonales. Relacionar el yo con el mal y el sufrimiento también puede conducirnos en esa dirección, como enseña la doctrina budista. Pero para Agustín el mal no radica en la reflexividad; al contrario, es en la autopresencia más plena donde mostramos con más claridad la imagen de Dios. El mal se da cuando dicha reflexividad se encierra en sí misma. La salvación se produce cuando se abre de par en par, no para ser abandonada, sino para reconocer su dependencia de Dios.

Y así el descubrimiento que disipa la perversidad de la voluntad y por el cual se posibilita la rectificación de esa misma perversidad se ha-

lla en la dependencia de Dios en la intimidad de nuestra presencia ante nosotros mismos, en la raíz de las fuerzas que son más nuestras. Aquí vemos que el acento en la reflexividad, en la senda interior, no es sólo para beneficio de los intelectuales empeñados en probar la existencia de Dios; la verdadera esencia de la piedad cristiana es sentir esa dependencia de Dios en lo más profundo de mi ser. Y, exactamente igual que en la perversa condición de pecado, el deseo del bien es mucho menor que nuestra intuición; al girarnos hacia Dios, nuestro amor a él sobrepasa la medida de cualquier orden, por bueno que sea. Tratándose de Dios, la medida correcta es el amor sin medida.²⁵ Así, tanto para mejor como para peor, la voluntad salta sobrepasando el deseo apropiado a un cosmos ordenado para el Bien. Hay algo gratuito en el amor y en la negativa a amar; y esto, claro está, está en el corazón de la perspectiva judeocristiana. Emparenta con la gratuita creación del mundo por Dios, tan crucialmente diferente de suanáloga en Plotino, la emanación de lo inferior desde lo superior, siguiendo su propia esencia.

Cabría decir que allí donde para Platón el ojo cuenta con la capacidad de ver, para Agustín ha *perdido* esa capacidad. Ésta ha de ser restaurada por la gracia. Y lo que hace la gracia es abrir el hombre interior a Dios, que nos capacita para ver que el tan alabado poder del ojo es en realidad el de Dios.

7.2

Así pues, vemos la importancia que para Agustín posee el lenguaje de la interioridad. Representa una doctrina fundamentalmente nueva de los recursos morales, en la cual la ruta hacia lo superior pasa por el interior. En esta doctrina la reflexividad radical asume un nuevo estatus, porque es el «espacio» donde encontramos a Dios, donde efectuamos el vuelco desde lo inferior a lo superior. En la doctrina de Agustín la intimidad de la autopresencia es santificada, por así decirlo, con consecuencias de inmenso alcance para toda la cultura occidental. La siguiente exclamación tomada de las *Confesiones* resume conmovedoramente la piedad agustiniana: «Dios es la luz de mi corazón, y el pan que alimenta mi alma y la fuerza que aúna mi mente con mis pensamientos más íntimos».²⁶

Algunas de las consecuencias son muy relevantes para entender a Descartes y la transposición que éste obró en la tradición agustiniana.

na. Agustín origina la vertiente de la espiritualidad occidental que busca la certeza de Dios en el interior. Contamos con una cierta familia de «pruebas» sobre la existencia de Dios cuya forma básica es típicamente agustiniana. Su común *démarche* es algo así como esto: la experiencia que poseo de mi pensamiento me pone en contacto con la perfección que es, al mismo tiempo, condición esencial de dicho pensamiento y también va más allá de la finitud de mi alcance y mi capacidad para obtenerla. Por lo tanto, debe existir un ser superior de quien todo esto depende, es decir, Dios. En la versión que hemos examinado de Agustín, la perfección en cuestión es la de la verdad eterna e inmutable que opera como parámetro común para nuestro pensamiento; lo que, al mismo tiempo, es algo esencialmente presupuesto en ese pensamiento nuestro y, sin embargo, sostiene Agustín, manifiestamente no es su producto.

Pero el famoso (o infame) argumento ontológico de Anselmo, que Descartes elabora, también puede entenderse básicamente como prueba «agustiniana». Aquí partimos de la idea en la mente, la idea del ser más perfecto. Pienso que aquí la intuición subyacente es que no se trata de una idea que simplemente tengamos, sino que ha de ocurrírse nos. La noción de que la idea debe ocurrírse nos es la intuición propiamente «agustiniana». Sólo es posible comprendernos a nosotros mismos percibiéndonos como si estuviéramos en contacto con la perfección que reside más allá de nosotros. Pero si la idea ha de ser, entonces la realidad ha de existir, porque la noción de un ser más perfecto carente de existencia es una contradicción. El hecho de que esta última parte del argumento sea escasamente convincente no debería impedir que comprendamos el tipo de actitud espiritual en que se sostiene.

Y el mismo espíritu habita en la prueba de Descartes en la tercera Meditación. En mí mismo encuentro la idea de un ser que es «souverainement parfait et infini». Pero ésta no es una idea que podría no tener, comprendiéndome a mí mismo como me comprendo. O sea, no sería posible que comprendiéndome a mí mismo ante todo como finito, luego construyera con mi propia capacidad de concepción la idea de un ser que representaría la negación de mí mismo y que, por tanto, sería infinito. Todo lo contrario, funciona al revés. Yo no tendría la noción de mí mismo como finito si antes no hubiera sido introducida en mí la idea de la infinitud y perfección. Pero entenderme a mí mismo dubitativo y deficiente es percibirme carente en algún

aspecto y, por tanto, finito e imperfecto. Así pues, los modos más básicos de la autocomprensión presuponen la idea de infinitud. «Porque, ¿cómo sabría que dudo y deseo, o sea, que carezco de algo y no soy perfecto, si no tuviera en mí mismo la idea de un ser más perfecto que yo y no reconociera los defectos de mi naturaleza al compararme con él?»²⁷

Esto es lo que antes he descrito como la *démarche* básicamente agustiniana: sólo puedo comprenderme a mí mismo a la luz de una perfección que sobrepasa con mucho mis capacidades. ¿Cómo llega a proyectarse esa luz sobre mi pensamiento? No está a mi alcance haberla producido, argumenta Descartes; así pues, debe proceder de un ser que verdaderamente disfruta de dichas perfecciones.

En cierto modo cabría contrastar el temple de estas pruebas agustinianas con las formuladas por Tomás de Aquino. Este último argumenta sobre Dios a partir de la existencia de una realidad creada (o desde lo que las pruebas demuestran que es una realidad creada). Pasan, por así decirlo, a través del ámbito de los objetos. La prueba agustiniana transita a través del sujeto y a través de los innegables fundamentos de su presencia ante sí mismo. Descartes no estuvo solo al adoptar el camino agustiniano, en el umbral de la era moderna. En un cierto modo cabría apreciar esos dos siglos, el XVI y el XVII, como un período de inmenso florecimiento de la espiritualidad agustiniana a través de todas las diferencias confesionales; florecimiento que continúa por sus propios derroteros hasta la Ilustración, como ilustra ampliamente el caso de Leibniz. De hecho, argumentaré que su impacto sigue vigente hoy en día, y que en cierto sentido emparenta con la perspectiva e identidad de los modernos. Pero eso será más adelante.

Por el momento quiero traer a colación unos cuantos puntos más en los que Agustín anticipa a Descartes. Ya he hablado de las muchas formulaciones de una especie de protocogito. No obstante, lo que también es interesante señalar es que Agustín no sólo utiliza el vocablo, sino que también lo singulariza en sus comentarios. Centrarme en el acto de pensar es prestar atención no sólo al orden de las cosas que trato de *encontrar* en el cosmos, sino también al orden que yo *construyo* mientras me afano en sondear las profundidades de la memoria y discernir mi verdadero ser. Agustín reflexiona en las *Confesiones* acerca de cómo «es necesario repensarlas [las ideas] otra vez en este lugar —pues no es posible localizarlas en otro—. En otras

palabras, cuando se han dispersado, he de recogerlas de nuevo para poder conocerlas. Tal es la derivación del verbo *cogitare*».^{28*} Y continúa señalando el vínculo etimológico entre *cogitare* y *cogere* = «coger» o «recoger». Esta comprensión del pensamiento como si fuese una especie de asamblea interna u orden que construimos será utilizada de un modo revolucionario por Descartes.

Existen, además, otros puntos de anticipación. Como he apuntado antes, la concepción de las ideas innatas ya se encuentra en germen en la «memoria» agustiniana: incluso llega a utilizar la imagen del anillo cuyo sello permanece en la cera.²⁹ Y también la idea de que el alma se conoce mejor a sí misma que el cuerpo. E incluso el argumento (malo) de que el alma debería eliminar de su idea de sí misma todo lo procedente de los sentidos, puesto que lo conoce de forma diferente de como se conoce a sí misma, ya anticipa un célebre razonamiento cartesiano.

No obstante, pese a todo, Descartes realiza un cambio revolucionario. Y la transformación en la doctrina de los recursos morales desde Agustín a Descartes no es menos trascendental que la que Agustín forjó con respecto a Platón.

* San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 272.

DESCARTES: LA RAZÓN DESVINCULADA

Descartes es de muchas maneras profundamente agustiniano: su énfasis en la reflexividad radical, la importancia del cogito, el papel central que desempeña la prueba de la existencia de Dios que parte desde «dentro», desde algunos rasgos de las ideas propias, en lugar de partir desde el ser externo, como vemos en las pruebas tomistas, todo ello le sitúa en la vertiente de la reactivada piedad agustiniana que domina el Renacimiento tardío a ambos lados de la gran división confesional.

Pero Descartes da un vuelco radical a la interioridad agustiniana conduciéndola por una nueva dirección, que también ha hecho época. Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros.

Vimos que el lenguaje interior/exterior no figura en Platón ni, de hecho, en ninguno de los moralistas antiguos. Una razón para ello fue que el ganar dominio de uno mismo, girando la hegemonía desde los sentidos hacia la razón, fue cuestión de cambiar la dirección de la visión del alma, su atención-con-deseo. Estar regido por la razón significaba volverse hacia las Ideas y, por tanto, estar movido por el amor a ellas. El lugar de nuestras fuentes de energía moral está fuera. Tener acceso a lo superior es estar vuelto hacia el orden cósmico y en armonía con él, pues ha sido configurado por el Bien.

Agustín otorga un sentido real al lenguaje de la interioridad. Pero no lo hace porque piense más que lo que pudo haber pensado Platón que las fuentes morales estén situadas dentro de nosotros. Agustín mantiene la noción platónica de un orden de las cosas en el cosmos, que es bueno. Cierto, pero esto no es suficiente para nosotros, habida cuenta de que antes hemos de ser salvados del pecado para amar dicho orden debidamente. Y la salvación procede de dentro; pero no de un poder que sea nuestro. Al contrario, emprendemos el camino interior sólo para acceder más allá, a Dios.

La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesianas fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad.

Seguiré cada una de dichas transposiciones separadamente. Primero, en relación a Platón, Descartes ofrece una nueva comprensión de la razón y, por ende, de su hegemonía sobre las pasiones, que los dos perciben como la esencia de la moral.

El cambio resulta inevitable una vez que se deja de considerar que el orden cósmico sea como una encarnación de las Ideas. Descartes rechaza tajantemente ese modelo teleológico y abandona cualquier teoría del logos óntico. El universo ha de entenderse de un modo mecanicista a través del método compositivo-resolutivo del que fuera pionero Galileo. Este giro en la teoría científica, como actualmente lo denominaríamos, también provocó un cambio fundamental en la antropología. La teoría de las Ideas de Platón implicaba una estrecha relación entre la explicación científica y la visión moral. Se tiene un entendimiento correcto de ambas, diríamos, o de ninguna. Si se destruye esa visión del logos óntico para sustituirla por una teoría muy diferente de la explicación, es necesario transformar además toda la concepción de la virtud moral y del autodominio.

La concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión galileana es representacional. Conocer la realidad es poseer la representación correcta de las cosas, una imagen correcta dentro de la realidad externa, como se ha concebido. Descartes se declara «assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi» («convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí»).¹ Y esta concepción del conocimiento termina por parecer indiscutible en cuanto se abandona la concepción del conocimiento en términos de una realidad auto-reveladora, como son las Ideas.

Ahora es necesario construir una representación de la realidad. Mientras que la noción de la «idea» emigra desde su sentido óntico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos,

las cosas «en la mente», del mismo modo el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*. Además, las presiones de esta construcción abarcan, si bien sobrepasan, la realidad externa correctamente equiparada. Descartes argumenta con gran brío que las representaciones obtienen el estatus de conocimiento no sólo por ser correctas, sino también por conllevar la certeza. No hay verdadero conocimiento ahí donde yo tenga muchas ideas en mi cabeza que se correspondan con las cosas externas, si no tengo una confianza bien fundamentada en ellas. Pero para Descartes la certeza bien fundamentada procede de la materia cuando se nos presenta bajo una cierta luz, una luz bajo la cual la verdad es tan clara que es innegable, y a la que él llama «évidence». «Toute science est une connaissance certaine et évidente» es la frase con que da comienzo a sus *Regulae ad directionem ingenii*.

El orden de las representaciones ha de desarrollarse de tal manera que genere certeza, mediante una cadena de percepciones claras y distintas. Ésa es la razón de las reglas planteadas en sus *Regulae* y de las que luego formulará en el *Discurso*. En este último trabajo, por ejemplo, nos insta a dividir los problemas «en autant de parcelles qu'il se pourroit, et qu'il seroit requis pour les mieux resoudre» («en tantas parcelas como sea posible y como parezca necesario para resolverlos de la mejor manera posible»).² Y en la siguiente regla nos insta a conducir nuestros pensamientos en orden, construyendo desde lo más simple a lo más complejo, «et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres» («suponiendo un orden, aunque sea ficticio, entre las cosas que no se preceden naturalmente unas a otras»).³

El orden de las representaciones debe, por tanto, sujetarse a los parámetros que derivan del acto de pensar del conocedor. Es un orden recogido y aunado para cumplir, *inter alia*, con ciertas exigencias subjetivas. Pensar, lo cual es dicha construcción o recolección, se designa apropiadamente por *cogitare*, por sus vínculos etimológicos con nociones como recoger y ordenar.⁴

Esta visión tan diferente del conocimiento y del cosmos significa que el dualismo de Descartes entre el alma y el cuerpo es notablemente diferente del de Platón. Para éste yo realizo mi verdadera naturaleza como alma supersensible cuando me vuelvo hacia las cosas supersensibles, eternas e inmutables. Ese volverme indudablemente

abarca el ver y comprender las cosas que me rodean como partícipes de las Ideas que les proporcionan el ser.

Para Descartes, por el contrario, no existe tal orden de las Ideas hacia el que podamos volvemos, y comprender la realidad física en términos de dicho orden precisamente representa un ejemplo paradigmático de la confusión que existe entre el alma y lo material, confusión de la que debemos liberarnos. Llegar a la plena conciencia de ser inmaterial implica percibir distintamente la fisura ontológica que existe entre los dos, y eso implica captar el mundo material como simple extensión. El mundo material, en este caso, incluye el cuerpo, y llegar a ver la verdadera distinción requiere desvincularse de la habitual perspectiva encarnada, dentro de la cual la persona corriente tiende a ver los objetos que la rodean como si en realidad estuvieran clasificados por el color, la dulzura o el calor; tiende a pensar sobre el dolor o las cosquillas como lo hace sobre sus muelas o sus pies. Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un desinteresado observador externo.

Para lograr esto nos ayudará centrarnos claramente en lo que significa comprender la realidad que nos rodea, tal como haríamos al examinar el trozo de cera en la segunda Meditación, en la que se nos conduce a observar el papel del entendimiento puro, que, de hecho, «nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ny par les sens, et que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée» («no conocemos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, no por la imaginación ni por los sentidos; y no los conocemos por el hecho de verlos o tocarlos, sino solamente porque los entendemos»).⁵ No obstante, también hemos de ordenar la comprensión que tenemos de la materia y dejar de pensar acerca de ella como el lugar de los acontecimientos y las cualidades cuya verdadera naturaleza sea mental. Y hacemos esto al objetivarla, es decir, al entenderla como «desencantada», como un simple mecanismo, desprovista de toda esencia espiritual o dimensión expresiva. Es necesario dejar de ver el universo material como si fuera una especie de medio en el que los contenidos físicos como el calor y el dolor, o las supuestas Formas o Especies de la tradición escolástica, puedan comunicarse, encarnarse o manifestarse.

Pero esto implica más que el rechazo de la ontología tradicional; también violenta nuestra habitual manera encarnada de experimentar. Para el modo irremediablemente confuso y oscuro que tiene Descartes de entender las cosas es necesario desvincularse de ella. Esclarecer este ámbito de propiedades sensibles y sensaciones significa comprenderlo como lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos como propiedades primarias, y las «ideas» que hacen brotar en mi mente. La claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada.⁶

A primera vista hay algo paradójico en todo esto. En cierto modo el dualismo cartesiano parece más austero y severo que el de Platón, puesto que no admite que lo corporal sea una especie de medio en el que puede también aparecer lo espiritual. Aquí se socava profundamente el Platón del *Símpasio* y se rechaza este tipo de presencia de lo eterno en lo temporal. Sin embargo, por otro lado, el dualismo cartesiano *necesita* de lo corporal de un modo que el platónico no necesitó. No es que Descartes no conciba que entremos en una condición incorpórea tras la muerte, sino más bien que en nuestra condición actual, la manera de descubrir nuestra esencia inmaterial es adoptar una cierta postura respecto al cuerpo. Allí donde el alma platónica descubre su naturaleza eterna al ser absorbida en lo supersensible, la cartesiana descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando la corporal.

Por eso Descartes tiene razón al considerar su teoría de la unión sustancial del cuerpo con el alma tan próxima como la concepción platónica de su relación, aunque, más bien, él haya tergiversado la teoría de Platón. El alma cartesiana no se libera obviando la experiencia, sino objetivando la experiencia encarnada. Se diría que el cuerpo es un objeto de inevitable atención para ella. Debe sostenerse en él para dar el salto que la liberará de él. Por analogía con la famosa descripción de Weber sobre la espiritualidad protestante como el «ascetismo intramundano», cabría describir el dualismo cartesiano como manifestación del camino para la «liberación intramundana» del alma.

No obstante, esta ontología diferente y, por lo tanto, diferente teoría del conocimiento y, por ende, de la revisada concepción del dualismo, da como resultado necesariamente una noción muy dife-

rente del autodominio con que obra la razón. Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. Porque dicho orden no existe. Ser racional significa ahora algo distinto de estar en sintonía con dicho orden. La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad del pensamiento, como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza. En el caso de Descartes, por supuesto, los parámetros en cuestión son los de la «évidence». Si nos atenemos a esta línea, entonces el autodominio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad, y no los sentidos, el elemento controlador de nuestras vidas. El autodominio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes construidos por nuestra capacidad de razonar según los apropiados parámetros.

Estamos suficientemente familiarizados con el lugar que ocupa esta nueva noción de la razón en la teoría del conocimiento de Descartes. Lo que se aprecia menos es que ésta además sustenta su ética. En su célebre correspondencia con la princesa Isabel, Descartes plantea una visión moral que recuerda enormemente el antiguo estoicismo. En particular, parece otorgar una importancia central a un ideal que se asemeja en gran medida a la *autarkeia* estoica.⁷ Llega incluso a proponer una doctrina con ecos claramente análogos a la de Epicteto, por la que nuestra única preocupación debería ser el estado de nuestra *prohairesis*, es decir, lo que en nosotros gobierna la conducta. Para Descartes, la cuestión se dirime en términos de la voluntad. Lo observamos, por ejemplo, en un célebre pasaje de su carta a Cristina de Suecia:

... *outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de luy estre suiets, et que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder.*

... el libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni sea más im-

portante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contentos.⁸

Nuestro mayor contento nos lo proporciona la hegemonía de la razón. Pero aquí se ha producido un vuelco radical de interpretación en relación con los estoicos. Para éstos, la hegemonía de la razón era una cierta visión del mundo en la cual todo lo que acontece proviene de la providencia de Dios. El hombre sabio lo sabe y es capaz de aceptar y alegrarse de lo que le sucede como acontecimiento en este orden providencial, y está curado de la falsa opinión de que dichos acontecimientos tienen importancia como promociones o frustraciones de sus necesidades y deseos individuales. Para Descartes, la hegemonía significa lo que naturalmente suele significar actualmente para nosotros, que la razón controla, en el sentido de que instrumentaliza los deseos.

Descartes tiene una concepción de la providencia y, en efecto, es muy cercana a la de los estoicos.⁹ Pero ello no le impide tener una noción muy diferente acerca de en qué consiste el dominio de la razón. He dicho que para los estoicos la hegemonía de la razón era la de una cierta visión del mundo, puesto que para ellos el paso que va desde la esclavitud de las pasiones hasta el autodominio racional se explica enteramente en términos de la adquisición de penetración en el orden de las cosas. Las pasiones se construyen como opiniones erróneas. Ser movido por el miedo o la lujuria es estar cautivo de falsas visiones sobre lo que realmente es merecedor de ser evitado o poseído. Epicteto, en algún momento, afirma en los *Discursos* que lo fundamental es la naturaleza de nuestras opiniones (*dogmata*); y luego afirma que lo que hace que el alma sea impura son sus juicios equivocados (*krimata*).¹⁰

En un sentido general, este intelectualismo es común a todas las teorías éticas que dimanan de los griegos. La hegemonía de la razón es la de una visión del orden. Para Platón al hombre racional lo mueve el orden cósmico mientras que para Aristóteles lo éticamente importante es el sentido (no declarado teóricamente sino captado por la *phronesis*) del correcto orden entre los fines que perseguimos. Los estoicos fueron extremos al identificar las pasiones simplemente con las opiniones, pero todos los grandes antiguos las percibieron como algo que incluía tanto la intuición como la ausencia de ella. Liberarse de la pasión era cuestión de alterar la intuición. Aristóteles estuvo

lejos de concordar con los estoicos en su noción de que las pasiones debían ser definitivamente aplacadas; al contrario, las pasiones son buenas y útiles si se colocan en su lugar apropiado. No obstante, la concepción aristotélica de lo que significa que la pasión se coloque en el lugar apropiado, significaba que ésta sólo se encendiera en la ocasión apropiada. Esto podría lograrse por medio de la instrucción, pero a lo que realmente equivale es a que la pasión se vea infundida por la intuición racional de aquello que es apropiado y, por tanto, sea dócil a ello.

La doctrina agustiniana de los dos amores añade una nueva dimensión a esta imagen. La intuición podría no ejercer ninguna influencia, dada la perversidad de la voluntad; y ello plantea la necesidad de transformar la voluntad para más intuición. Pero la plenitud de la perfección continúa describiéndose en términos de la intuición del bien.

Descartes introduce una concepción de índole radicalmente diferente. El dominio racional requiere la intuición, naturalmente; y, de un modo curioso, Descartes sigue a los estoicos al fundar su ética en la «física». Como le dice a Chanut: «La notion telle quelle de la Physique... m'a grandement servy pour établir des fondements certains en la Morale» («La poca noción que he tratado de adquirir de la física... me ha servido mucho para establecer los fundamentos seguros de la [filosofía] moral»).¹¹ Pero la intuición no está dentro de un orden de lo bueno; más bien está dentro de algo que lleva consigo la vacuidad de todas las concepciones antiguas de dicho orden: la total separación entre la mente y un universo mecanicista de la materia, que del modo más enfático no es un medio de pensamiento o de significado que esté expresivamente muerto.

La intuición es esencial para el paso que podríamos denominar —siguiendo a Weber— el «desencanto» del mundo. También podríamos denominarlo «neutralización del cosmos», habida cuenta de que ya no se percibe el cosmos como la encarnación de un orden significativo que nos define el bien. Y este cambio surge cuando llegamos a entender el mundo como un mecanismo. Antes vimos cómo escapamos de la confusa experiencia de las sensaciones cotidianas al observar las conexiones causales-funcionales entre el estado del cuerpo y la idea. Desmitificamos el cosmos como establecedor de fines cuando lo entendemos de un modo mecanicista y funcional como ámbito de posibles medios. Adquirir una intuición del mundo

como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental.

Esta conexión entre el conocimiento y el control ya era evidente para Descartes, y la expresó en un célebre pasaje del *Discurso*:

Elles [quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie speculative, qu'on enseigne dans les escoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussy distinctement que nous connaissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions employer en mesme façon à tous les usages ausquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maistres et possesseurs de la Nature.

Pues ellas [algunas nociones generales relativas a la física] me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza.^{12*}

El nuevo modelo de dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como una cuestión de control instrumental. Estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional.

Y por eso Descartes desarrolla una teoría de las pasiones muy novedosa. La teoría de los estoicos fue la más influyente de la tradición. En ella se clasificaban las pasiones según las opiniones implícitas (y erróneas) que contenían sobre lo bueno y lo malo. La clasificación

* R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1982, VI, pág. 117. (N. de la t.)

de Descartes está influida por ese modelo universalmente citado. Pero muy pronto comienza a resultar evidente que su principio de explicación es fundamentalmente diferente. Las pasiones no se han de ver como opiniones, sino como artilugios funcionales diseñados por el Creador para que nos ayuden a conservar la unión sustancial entre el cuerpo y el alma. Las pasiones son emociones del alma, causadas por los movimientos de los espíritus animales, y su función es fortalecer la respuesta que en cada situación dada requiere la supervivencia o el bienestar del organismo.¹³

El ver un animal peligroso, por ejemplo, producirá típicamente tres clases de consecuencias. Podría activar el reflejo de huida. Ésta es la única respuesta que se da en los animales, a los cuales hay que entender como máquinas complejas. En el hombre provoca además el reconocimiento racional de que debe desaparecer. El hombre está motivado racionalmente para hacer lo que quizá ya hayan comenzado a efectuar sus reacciones animales. Pero la pasión refuerza la respuesta, puesto que los espíritus animales conectados a la percepción del animal y al reflejo de huida, también incitan miedo en el alma. Y ello sirve para acrecentar el ya existente impulso racional hacia la huida. Ese *élan* extra suele ser útil. De hecho, en la situación de amenaza por un animal peligroso, el impulso extra que proporciona el miedo procura el margen vital necesario para saltar los dos metros de verja que normalmente no se podrían saltar.

Descartes lo resume así: «L'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, et à persister en cette volonté: comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvemens qui servent a l'execution de ces choses» («El modo habitual de acción de todas las pasiones consiste sólo en esto: en disponer el alma para que ésta deseé esas cosas que la naturaleza nos dice que son útiles y persista en ese deseo: como también la agitación de los espíritus que suelen causarlas dispone el cuerpo para los movimientos que sirven para efectuar esas cosas»).¹⁴

La razón domina las pasiones cuando las sujeta a su normal función instrumental. Para Descartes la hegemonía de la razón es una cuestión de control instrumental.

Y por eso no nos exhorta a despojarnos de las pasiones. Por el contrario, admira «les plus grandes âmes» que «ont des raisonnements si forts et si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des pas-

sions, et mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse» («las grandes almas... cuyo poder de razonamiento es tan fuerte y poderoso que, aunque también tengan pasiones, y frecuentemente más violentas que lo habitual, sin embargo su razón continúa rigiéndolas»).¹⁵ La idea de que las pasiones puedan ser no sólo fuertes sino «violentas» no es impensable desde una perspectiva estoica, pero sí chocante incluso para esas otras vertientes del pensamiento ético tradicional que no aceptaron el objetivo final estoico de la liberación total de la pasión. Pero desde la nueva perspectiva cartesiana, en la cual lo que importa es el control instrumental, tiene sentido. Si eso es lo que significa el dominio, entonces la fuerza del elemento subordinado no representa un problema; de hecho, cuanto más fuerte, mejor, siempre y cuando esté apropiadamente controlada por la razón.

Así, dice a Isabel: «Le vray usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considerer sans passions la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit... afin qu'estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissions tousiours le meilleures». Sin embargo, una vez que se impone el orden de prioridades, ya no existe ninguna razón por la que tengamos que liberarnos de las pasiones. Al contrario: «il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'exces» («La verdadera función de la razón para la conducta de la vida es examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones del cuerpo y del espíritu que se adquieren por nuestra conducta, a fin de que, puesto que solemos vernos obligados a privarnos de algunas para adquirir otras, escojamos siempre las mejores [...] es suficiente sujetar las pasiones a la razón; y una vez así domadas, a veces son más útiles cuanto más tienden al exceso»).¹⁶

La aprobación de Descartes del control instrumental significa que impone una constante acción eficaz para lo que queremos, a la par que la indiferencia por el resultado. La postura correcta es un compromiso despreocupado, como prescribe la cita anterior: que intentemos alcanzar lo mejor, pero que nos satisfaga lo que consigamos. Así, en el pasaje sobre «les grandes âmes» citado anteriormente, continúa diciendo: «Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins

elles l'estiment si peu, au regard de l'Eternité, qu'elles n'en considèrent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies» («Hacen cuanto está a su alcance para que la fortuna les favorezca en esta vida, pero la estiman tan poco en relación con la eternidad que consideran los eventos de este mundo como nosotros consideramos los de una comedia»).¹⁷

La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional; a buen seguro no del mismo modo que las percibió Platón, y pienso que también los estoicos, para quienes dichas fuentes residen en un orden del mundo que encarna un Bien que necesariamente hemos de amar y admirar. Claro que permanece el teísmo de Agustín, que encuentra en Dios la fuente primordial. Y esto fue de vital importancia para Descartes. Es puro anacronismo atribuir a su mente una lectura guiada por lo que sucesivos deístas e incrédulos hicieron con su concepción de la razón.¹⁸ Pero en el plano natural, humano, se ha dado un enorme giro. Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Creo que el tema moderno de la dignidad de la persona humana, que tan relevante lugar ocupa en el pensamiento moral y político moderno, parte de la interiorización que he estado describiendo.¹⁹

Kant lo convertirá en un tema explícitamente central, más de un siglo después. Pero la teoría ética de Descartes gira ya en su órbita. Lo observamos en el hecho de que hace mucho hincapié en las satisfacciones de la autoestima, cuando describe las recompensas de la vida buena.²⁰ Y aparece aún con más nitidez en el papel central que otorga a la *génerosité*, virtud suprema de la ética del honor del siglo XVII, ahora transformada en la crucial base motivacional para la ética del control racional.

A primera vista parece desconcertante la utilización de dicho término en una moral «neoestoaica». La ética que valoraba el honor, la gloria, la fama, la que hizo de la preocupación por la reputación un

deber supremo, constituyó siempre una importante diana para la crítica estoica. Y, por supuesto, en este aspecto los estoicos seguían a Platón y a ellos se unió Agustín, quien en esas preocupaciones mundanas no veía otra cosa que *libido dominandi*. Y sin embargo, esta ética contó con defensores en el Renacimiento. Maquiavelo es un caso espectacular, pero también se dieron corrientes perfectamente «oficiales» que la defendieron. La observamos en la Francia de Descartes, expresada, por ejemplo, en las primeras obras de Corneille. En cierto modo ésa era la ética natural de la aristocracia y el desafío moderno le llega entrelazado con la aparición de una ética «burguesa», tema que plantearé de nuevo más adelante.

No obstante, todo esto ayuda poco para explicar por qué Descartes utiliza el término. En lo que respecta a la cuestión de la fama, Descartes es un estoico ortodoxo que clasifica conjuntamente «les honneurs, les richesses et la santé» como bienes que no dependen de nosotros y de los que debemos aprender a prescindir.²¹ La explicación es más interesante. La ética del control racional, dado que encuentra sus fuentes en el sentido de la dignidad y la autoestima, traslada *adentro* algo del espíritu de la ética del honor. Aquí la fama ya no se adquiere en el espacio público; actuamos para preservar el sentido del valor ante nuestros propios ojos. Se produce un vuelco en los términos de la virtud. En el primer pensamiento estoico, junto a la liberación de la pasión, se acentúa también la armonía y la serenidad del alma buena. Conseguir que nuestra mente (*hēgemonikon*) se adecue a la naturaleza, dice Epicteto, es conseguir «elevarla, hacerla libre, liberada de restricciones e impedimentos, fiel, modesta».²² Para Séneca el alma a la que han dejado de afectar los accidentes de la fortuna se asemeja a la parte más elevada del universo que surca serenamente por encima de los vientos tempestuosos que vienen de abajo. Es la «*subhimis animus, quietus semper et in statione tranquilla collocatus*». La virtud más alta es la «*sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi*».²³

Descartes continúa este tema de la paz interior. Escribe a Cristina de Suecia: «le repos d'esprit et la satisfaction interieure que sentent en eux-mesmes ceux qui sçavent qu'ils ne manquent iamais à faire leur mieux» («el reposo del espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes nunca dejan de hacer lo mejor»).²⁴ Pero también se escucha otro tema. Ahora habla de la fortaleza y de la fuerza. Las «grandes ámes» poseen «des raisonnements si forts et

si puissans» que les permiten controlar hasta las más «violentas» de las pasiones. Hay que distinguirlas, en una frase reveladora, de «les... ámes... basses et vulgaires», que «se laissent aller à leurs passions» («almas despreciables y vulgares... que se dejan llevar por las pasiones»).²⁵

Los temas de la fortaleza y el autocontrol figuraban también en la tradición estoica. Los primeros escritores hablan de la «tensión» (*tōnos*) del alma buena, como nosotros hablaríamos del tono muscular. Un escritor ecléctico como Cicerón (significativamente un romano aún bajo régimen republicano) también pone mucho énfasis en el autocontrol como virtud de fortaleza «viril». ²⁶ Pero Descartes hace de la fuerza de la voluntad la virtud central. Ser fiel a la virtud, le dice a Isabel, es tener «la firme y constante voluntad de hacer lo que a nuestro juicio es lo mejor», y propone la misma doctrina a Cristina de Suecia.²⁷ En el tratado de *Las pasiones del alma* describe a las almas recias como aquellas «en las que la voluntad puede por naturaleza domar las pasiones con la mayor facilidad». Un alma recia lucha contra las pasiones «con sus propias armas»: «Ce que je nomme ses propres armes sont des jugemens fermes et determinez touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie» («Eso a lo que yo llamo sus propias armas consiste en los juicios firmes y determinantes respecto al conocimiento del bien y del mal, en prosecución de los cuales resuelve conducir las acciones de su vida»).²⁸

La fortaleza, la firmeza, la resolución y el control son cualidades cruciales, un subconjunto de las virtudes guerrero-aristocráticas, sólo que ahora se han interiorizado. Ya no se despliegan en grandes acciones de valor militar en el espacio público, sino en el dominio interior de la pasión por el pensamiento.²⁹

Esto explica el lugar crucial que Descartes atorga al motivo de la «generosidad». Éste era un término frecuentemente utilizado para el motivo central de la ética del honor. Aunque la palabra ya empezaba a adquirir la connotación moderna de dadivosidad, aún se refería primordialmente a un intenso sentido del honor y del valor propios que empuja a los hombres a conquistar sus miedos y deseos despreciables y a hacer grandes cosas. Cabría decir que el hombre generoso era una «gran alma» (véase «les grandes âmes» de su carta a Isabel), salvo que el término para ello, «magnánimo», se ha ido deslizando desde el siglo XVII por una pendiente similar hacia su connotación

contemporánea: algo así como la disposición a perdonar, a ser indulgente con los demás.³⁰

La generosidad figura prominentemente en las comedias de Corneille, particularmente en las primeras, cuyos héroes son movidos sobre todo por la búsqueda del honor y la gloria. Rodrigo en *El Cid* explica a Jimena la razón por la que debe a su amor cumplir con la obligación del honor y matar a su padre, pues si no lo hiciera «Qui m'aima généreux me haïra infame» («quien me amó por generoso me odiaría por infame»; III.iv.890). Y quizás una de las mejores descripciones de la calidad del discurso de Cleopatra en *Pompée*:

*Les Princes ont cela de leur haute naissance
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent les passions.
Leur générosité soumet tout à leur gloire.*

Los príncipes la tienen desde su noble cuna.
Sus almas están selladas por su sangre
para ordenar sus pasiones bajo su virtud.
Su generosidad somete todo a su gloria (II.i.370-373)

Esta preocupación común por la virtud clave de la ética del honor ha sido subrayada entre los contemporáneos de Corneille y Descartes.³¹ Hay un nexo incuestionable, pero éste no parte del hecho de describir una misma realidad social, como sugiere Gustave Lanson. Tampoco el personaje corneliano está tan cerca del ideal cartesiano como, al parecer, sostiene Cassirer. Lo que aquí se plantea es la virtualmente total traslación de la noción de generosidad, desde la defensa del honor en las sociedades guerreras (representadas por Corneille) hacia el ideal cartesiano del control racional.³²

Puesto que a ese ideal ya no lo impulsa una visión del orden, sino que ahora es impulsado por el sentido de la dignidad del ser pensante, la generosidad es la emoción apropiada. Y no sólo apropiada, sino también esencial; es el motor de la virtud. Así pues, la verdadera generosidad

... qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoi il doive estre loué ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme et

constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.

... que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste sólo, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de su voluntad, y que no hay nada por lo que debe ser alabado o censurado sino por el uso bueno o malo que haga de ello; y, en parte también, porque siente en sí mismo una firme y constante resolución de usarlo bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar lo que considere como lo mejor. Lo que es seguir perfectamente a la virtud.^{33*}

Dicho con otras palabras, la generosidad es la emoción que acompaña el sentido de la dignidad humana. En su forma verdadera incorpora la comprensión correcta de en qué consiste la dignidad, además de la sensación de vivir en conformidad con ella. Esa sensación de estima revitaliza mi continuado compromiso con la virtud, en parte porque hace que desdeñe y no preste atención a todas las cosas que en realidad carecen de importancia; y en parte porque me impulsa a apreciar, incluso más plenamente, el bien supremo de mi vida. La generosidad es «comme la clef de toutes les autres vertus, et un remede général contre tous les dérèglements des Passions» («la llave para todas las demás virtudes y el remedio general para todos los desórdenes de las pasiones»).³⁴ Este lugar que se adjudica a la (reconocidamente purificada) virtud clave de la ética del honor, que ocupa el sitio que en precedentes teorías de la tradición moral se guardaba para la templanza, revela cómo Descartes sitúa las nociones de la dignidad y la estima en el corazón de su visión moral.

La ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos, tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón. Obviamente esto implica un concepto de la razón muy diferente del que sostuviera Platón. Justamente al igual que el conocimiento correcto ya no procede del hecho de abrirnos al orden (óntico) de las

* Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, Barcelona, Clásicos Universales Planeta, 1984, pág. 171. (N. de la t.)

Ideas, sino que ahora nos viene dado por la construcción que hacemos de un orden (intramental) de ideas de acuerdo con los cánones de la «évidence», así, cuando la hegemonía de la razón se convierte en control racional, dejamos de entenderla como la sintonía con el orden de las cosas que encontramos en el cosmos, para percibirla como la vida que determinan los órdenes que construimos según las exigencias del dominio de la razón, es decir, los «jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal» por los que hemos resuelto vivir.

Claro está que en varias ocasiones esos parámetros exigirían que tengamos en cuenta y nos ajustemos a las disposiciones de las cosas que hallamos en el mundo, o en nuestra propia naturaleza —al igual que el cartesiano aprende a reformar sus pasiones de acuerdo con los propósitos para los que fueron diseñadas—. Pero no será porque dicha disposición, esencialmente y por sí misma, merezca el amor de todos los conocedores racionales sino porque lo racional es tenerla en cuenta, dado que el término se define ahora por los parámetros impuestos sobre los órdenes que construimos para poder vivir de acuerdo con ellos. Así pues, del mismo modo que la búsqueda racional de conocimiento requiere que construyamos órdenes de representaciones, una de las obligaciones es que encajen o conformen con la disposición de las cosas que están ahí fuera (la otra es que ofrezcan certeza); así también la razón práctica nos obliga a utilizar las cosas del mundo, incluida nuestra doble naturaleza, para mantener y acrecentar el control racional, y ello frecuentemente requerirá que nos conformemos o nos adaptemos a la disposición de las cosas y al propósito de nuestro ser corporal.

Pero lo que ahora ya resulta absolutamente imposible es la noción de que la *medida* de la racionalidad siga siendo la disposición de las cosas, de que el criterio primordial de la racionalidad sea la conformidad con dicho orden. La conformidad se exige ahora, cuando se exige, como parte de una estrategia cuyos parámetros o metas finales se hallan en otro lugar.

Cabría decir que la racionalidad ya no se define sustancialmente en términos del orden de ser, sino proceduralmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida. Según Platón, para ser racional ha de conocerse correctamente el orden de las cosas. Para Descartes, racionalidad significa pensar de acuerdo con ciertos cánones. El juicio se vuelca ahora

sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanan de ello.

Por supuesto, Descartes sostiene que este procedimiento dará como resultado creencias sustantivamente ciertas sobre el mundo. Pero eso es algo que hay que establecer. De hecho, establecerlo es uno de los objetivos primordiales de la filosofía de Descartes. Hacemos el nexo entre el procedimiento y la verdad probando que somos criaturas de un Dios veraz. El procedimiento no se *define* solamente como lo que conduce a la verdad sustantiva. Podríamos habernos extraviado por completo si hubiéramos sido víctimas de un avieso demonio. La racionalidad es ahora la propiedad interna del pensamiento subjetivo, en lugar de consistir en su visión de la realidad. Al dar este viraje, Descartes articula lo que ha llegado a ser la visión moderna estándar. A pesar de las grandes discrepancias acerca de la naturaleza del procedimiento, y pese al desdén que le prodiga la tendencia empirista predominante en la cultura científica moderna, la concepción de la razón sigue siendo procedural.

El cambio de sustancia a procedimiento, de órdenes encontrados a órdenes construidos, representa una enorme interiorización en relación con la tradición platónico-estoica de la ética. Sencillamente, el proyecto cartesiano debe mucho a sus raíces agustinianas y a la creciente importancia que esta tradición concedió a la interioridad.

Pero, también sencillamente, además se ha dado una transposición de dicha tradición. La interiorización cartesiana se ha transformado en algo muy diferente de su fuente agustiniana. Para Agustín la senda interior era sólo un paso en el camino que llevaría a lo alto. En Descartes queda algo de esto, puesto que también prueba la existencia de Dios partiendo de la autocomprensión del agente pensante. Pero se ha alterado el espíritu de una forma sutil, aunque importante. Siguiendo la senda agustiniana, el pensador llega a sentir cada vez más su falta de autosuficiencia, a cada vez más que Dios actúa en él.

Contrastando con ello, para Descartes la importancia del vuelco reflexivo reside precisamente en alcanzar una certeza muy autosuficiente. Lo que obtengo del cogito, y en cada paso sucesivo en la cadena de percepciones claras y distintas, es precisamente esa clase de certeza que yo mismo puedo regenerar ateniéndome al método correcto. La capacidad de concedernos a nosotros mismos la certeza que buscamos parece la intención clave del decisivo momento de

inspiración que disfrutó Descartes, aquella fría noche de noviembre, en su morada de invierno en Alemania.

Claro está que mi cadena de razonamiento me demuestra que para mi conocimiento del mundo externo dependo de un Dios veraz. Pero obsérvese cuán diferente es del orden de dependencia agustiniano tradicional. Aquí la tesis no es que yo adquiero el conocimiento al volverme a Dios con fe. Es más bien la certeza de que la percepción clara y distinta es incondicional y autogeneradora. Lo que ha sucedido es que la existencia de Dios se ha convertido en una etapa de *mi* progreso hacia la ciencia, mediante el ordenamiento metódico de la intuición evidente. La existencia de Dios es un teorema de *mi* sistema de ciencia perfecta. El centro de gravedad ha dado un vuelco decisivo.

El paso, tan esencialmente agustiniano en su fuente, desde el yo imperfecto al Dios perfecto está en el proceso de mutación hacia algo diferente. No se efectúa para hacer que Dios aparezca en la mismísima raíz del yo, más cerca que mi ojo. Al contrario, es la *inferencia* cierta, desde las facultades que puedo llegar a estar seguro de poseer, de su ineludible fuente. La prueba cartesiana no es ya la búsqueda del encuentro interior con Dios. Ha dejado de ser el camino hacia una experiencia de todo en Dios. Lo que encuentro ahora es a mí mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de la autopresencia de que carecía hasta entonces. Pero de lo que encuentro aquí, la razón pugna para que yo infiera una causa y un aval trascendental, sin los cuales mis ahora bien comprendidas facultades humanas no podrían ser como son. La ruta hacia el deísmo ha quedado abierta.

Pero aún no emprendida. Tenemos que dejar de ver a Descartes anacrónicamente. Descartes no sólo no es un criptoateo, sino que tampoco es un deísta dieciochesco. Cabe ir más lejos y afirmar que el cartesianismo, pese a centrarse en el conocimiento y la voluntad autosuficientes, ni siquiera estuvo inequívocamente del lado católico o jesuítico, contra los protestantes o los jansenistas, en el debate sobre el papel que desempeñan la naturaleza y la gracia. El sentido cartesiano de la constante tendencia a caer en la oscuridad y confusión («lorsque ie relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurcy et comme aveuglé par les images des choses sensibles»; «cuando distiendo un poco mi atención, mi espíritu se encuentra oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles»)³⁵ podría verse como señal de nuestra naturaleza caída.

Descartes pudo ser asumido, y de hecho lo fue, por algunos de los pensadores de Port Royal, por ejemplo, Arnauld.³⁶

En resumen, Descartes no intentó *reemplazar* el ascendente agustiniano con su teoría del conocimiento. Pero ese ascendente ya no pudo ser concebido nunca más del mismo modo después del cartesianismo. De resultas de ello la tradición agustiniana se desarrolla en el mundo moderno a través de nuevas sendas, algunas de las cuales exploraré más adelante.

No obstante, la verdad que está detrás de los juicios anacrónicos, y también detrás de la contemporánea reacción crítica de Pascal,³⁷ es que esta nueva concepción de la interioridad, una interioridad de autosuficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, *también* preparó el terreno para la increencia moderna. Ello podría incluso proporcionar al menos parte de la explicación para el sorprendente hecho propio de la civilización occidental moderna, en contraste con las demás: la extensa incidencia de la increencia dentro de su seno. Pero esto adelanta demasiado el argumento; antes hemos de observar más detalladamente el impacto de Descartes en el pensamiento de su siglo.

Capítulo 9

LOCKE: EL YO PUNTUAL

9.1

El sujeto desvinculado de Descartes, al igual que la noción procedural de la racionalidad, no son simples concepciones idiosincrásicas. Pese a todos los desafíos y las divergencias que en el pensamiento moderno ha ocasionado su dualismo, con la idea central de la desvinculación Descartes articuló uno de los más importantes avances de la Edad Moderna. Recientes investigaciones han puesto de relieve la enorme importancia del modo de pensamiento toscamente denominado «neoestóico» a finales del siglo XVI y principios del XVII, asociado con Justus Lipsius, y en Francia con Guillaume du Vair. Como su nombre indica, dichos pensadores se inspiraron en el estoicismo clásico. No obstante, guardan algunas considerables diferencias con aquél. Éstas abarcan no sólo el dualismo cuerpo/ alma, sino también un creciente énfasis en un modelo de autodominio que prepara la transposición cartesiana para el modelo de control instrumental.

Aún más significativo es el hecho de que el neoestocismo estuvo estrechamente ligado a un amplio movimiento entre las élites políticas y militares, encaminado hacia una ampliación más extensa y rigurosa de las nuevas formas de disciplina en diferentes campos: en primer lugar, por supuesto, el militar, como puede observarse en las reformas introducidas por William de Orange que acarrearon consecuencias históricas mundiales en la revuelta de los Países Bajos contra España, pero luego también en varias dimensiones de la administración civil que se vio acrecentada con las nuevas aspiraciones y capacidades del Estado «absolutista», regulando el comercio, el trabajo, las condiciones sanitarias, las costumbres y hasta los hábitos de piedad.¹ Michel Foucault, en su *Surveiller et punir*,² ha descrito con viveza, pero un tanto sesgadamente, la extensión de esos nuevos

modos de disciplina a través de un conjunto de instituciones —ejércitos, hospitales, escuelas, talleres.

Lo que uno encuentra a lo largo de todos los aspectos de esta constelación —la nueva filosofía, los métodos de administración y organización militar, el espíritu de gobierno y los métodos de disciplina— es el progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada. Para ello es necesaria la habilidad de adoptar una postura instrumental ante las propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias y hábitos del pensamiento y el sentir que uno posee, de modo que puedan ser *esclavizados*, desecharlos algunos y fortaleciendo otros, hasta encontrar las especificaciones deseadas. Mi sugerencia es que la imagen del sujeto desvinculado que presenta Descartes articula la comprensión del hacer humano que es más compatible con dicho movimiento; y esto es parte de las bases para su enorme impacto, tanto en su siglo como en los sucesivos.

El sujeto de la desvinculación y el control racional se ha convertido en una familiar figura moderna. Casi podría decirse que se ha convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Es un aspecto del insoslayablemente moderno sentido de la interioridad. En el recorrido de su avance hasta su forma plena a través de Locke y los pensadores de la Ilustración influidos por él, deviene en lo que yo denomino el yo «puntual».

La clave de esta figura es el hecho de obtener control a través de la desvinculación. La desvinculación es siempre correlativa a la «objetivación», si se me permite introducir este término. Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos.

La gran mecanización de la imagen científica del mundo en el siglo XVII, a la que contribuyó Descartes, fue una objetivación en este sentido. En la visión hasta entonces predominante, se percibía el orden cósmico como encarnación de las Ideas. El mundo físico que nos rodea se configura para dar cuerpo a un orden de Ideas. Esta visión podía aceptarse como explicación final, como en Platón, ordenada para el Bien; o podía integrarse en la teología cristiana y entender las Ideas como pensamientos de Dios. Pero en ambos casos, el

orden se percibe como orden porque exhibe Razón, Bondad; y en la variante teológica, la Sabiduría de Dios. En cierto modo esto plantea una doble teleología. La primera, las cosas que nos rodean toman la forma que toman para exemplificar las ideas o los arquetipos. Las doctrinas renacentistas de las «correspondencias» se encuadran en este nivel. La noción de que el rey del reino entre los animales es el león, o el águila entre los pájaros, y así sucesivamente, adquiere sentido a partir de la noción de que las mismas Ideas deben manifestarse en todos los ámbitos. En el segundo nivel, el conjunto de Ideas toma la forma que toma para exhibir una cierta perfección. En la concepción influida por el platonismo que ha llegado hasta nosotros a través del neoplatonismo y el Pseudodionisio, y que predominó en la Europa medieval y en la de los albores de la Edad Moderna, dichas perfecciones incluían las de la razón. En otras palabras, lo que hoy consideraríamos perfecciones de *descripción* o de *representación*, de un orden de perspicua presentación, entonces se consideraban perfecciones del *ser*. La Idea platónica es una realidad que se automanifiesta. Las cosas son como son para configurarse con un patrón de automanifestación racional en el que el Uno se transforma en los Muchos, en el que todos los posibles nichos están ocupados (el «principio de plenitud» de Lovejoy), y así sucesivamente. A un orden concebido de este modo quiero llamarlo un orden «significativo», o que incluye un «logos óntico».

Es evidente que un orden de esta naturaleza establece los designios paradigmáticos de los seres que se encuentran dentro de él. Como humanos hemos de adecuarnos a nuestra Idea y ésta a su vez debe desempeñar su parte en el todo, que entre otras cosas incluye el hecho de que somos «racionales», es decir, capaces de percibir el orden automanifestante. Nadie puede entender este orden mientras sea ajeno al mismo o falle en reconocer su fuerza normativa. La indiferencia es señal de que uno no ha comprendido, de que uno está en el error, tal como fueron acusados los epicúreos y otros atomistas por la corriente oficial premoderna.

El paso al mecanicismo neutraliza este ámbito. Deja de establecer normas, o al menos no las establece de la manera tradicional. Pero esto no fue el simple efecto secundario de un paso impulsado por consideraciones puramente epistemológicas. Al contrario, parte del ímpetu de la ciencia nueva vino dado por una moral antiteleológica. La fuente de la que emana es teológica: la revuelta nominalista con-

tra el realismo aristotélico, encabezada por figuras como Guillermo de Occam, estuvo motivada por el pensamiento de que la propuesta de una ética fundada en la supuesta inclinación de la naturaleza significaba intentar marcar límites a la soberanía de Dios. Dios ha de conservar plena libertad para establecer el bien y el mal por decreto. El avance del desarrollo de esta línea de pensamiento occamista desempeñó un importante papel en la revolución científica de aquel siglo, como se ha afirmado frecuentemente.³ En último término, un universo mecanicista era el único compatible con un Dios cuya soberanía se definía en términos de la eterna libertad de su designio.

Uno de los motivos más poderosos subyacentes en el nacimiento del mecanicismo fue, pues, originalmente su nexo con el «control», en un principio en relación con Dios. No obstante, el beneficiario también se percibe como humano, y con la revolución del siglo XVII, los motivos comienzan a entrelazarse inextricablemente. Descartes aún enlaza el mecanicismo con una cierta teología. Empuja la soberanía de Dios hasta el punto de sostener que incluso lo que entendemos por «eternal verities», como son los axiomas matemáticos, también están hechos por designio divino.⁴ Pero al mismo tiempo, Descartes percibe la ciencia nueva como la que nos hará «amos y poseedores» de la tierra.⁵ Y no valora dicho control instrumental sólo por sí mismo, sino que lo identifica (quizá siguiendo a Bacon) como criterio de verdad científica, como ha de ser si el mundo es en realidad como una máquina.

La figura moderna que denomino el yo puntual ha llevado dicha desvinculación mucho más allá, inducido por la misma combinación de motivos: la búsqueda de un control entrelizado en una cierta concepción del conocimiento. La desvinculación se lleva más lejos cuando se vuelve hacia el propio sujeto. Descartes ya comienza a dar este giro. Ello implica adoptar una postura hacia nosotros mismos que nos sustraen de la manera normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos. Veremos lo que esto significa si retornamos a los ejemplos que desempeñan un papel central en el pensamiento de Descartes: las propiedades secundarias y las sensaciones corporales.

El error del pensamiento oscuro y confuso es ver esas sensaciones «en» los cuerpos a que conciernen. La persona normal, irreflexiva, piensa que el color o la dulzura residen en el traje o en el confite; sitúa el dolor en la muela, las cosquillas en el pie. Descartes afirma que el verdadero lugar ontológico de éstos está en la mente. Son ideas

efectivamente causadas por ciertas propiedades del traje, el caramelo, la muela, el pie, pero su lugar está en la mente. En esto son como las ideas de cualidades primarias: figura, número, tamaño. Pero, a diferencia de éstas, no representan nada en el objeto. El cuerpo no es rojo del mismo modo que es cuadrado.

Percibir las cosas de este modo es tener una comprensión clara y distinta de ellas.⁶ Pero ello implica sustraernos de la manera normal de estar en el mundo. Cuando vivimos normalmente a través de ellas, las experiencias acerca del vestido rojo o del dolor de muelas son las maneras en que esos objetos están ahí para nosotros. El vestido rojo está presente para mí a través de mi manera de verlo; la muela clama insistentemente que *ella* es lo que duele. Atiendo al objeto a través de mi experiencia, como han descrito de formas diferentes Merleau-Ponty y Michael Polanyi.⁷ A lo que nos insta Descartes es a dejar de vivir «en» o «a través» de la experiencia, a tratarla como un objeto o, lo que es lo mismo, como una experiencia que muy bien podría ser de alguien más. Al hacer esto detraigo la dimensión «intencional» de la experiencia, o sea, lo que hace que ésta sea la experiencia *de* algo. Desde luego soy consciente de que esa experiencia pretende ser de algo, o de que inevitablemente sugiere su (supuesto) objeto intencional. Pero la trato al mismo nivel con que trato experiencias totalmente no intencionales, como son las sensaciones internas; y al igual que sucede con éstas, dejo de relacionarlas con un objeto putativo y las relaciono con una causa externa. Al objetivar la experiencia, dejo de aceptarla como aquello que establece la norma para lo que significa tener conocimiento de esas propiedades.

Esta postura de sustracción, aunque ciertamente puede alterar la manera de experimentar las cosas, no es simplemente otra forma de experimentarlas. En la tradición empírico-cartesiana existe cierta confusión a este respecto. Descartes y sus sucesores empiristas a veces se expresan como si el enfoque sobre la experiencia «inmediata» se hubiese producido a través de una conciencia más exacta de la experiencia de primera persona. Pero es imposible que yo *experimente* mi dolor de muelas simplemente como una idea de la mente causada por una caries que envía señales a los nervios del cerebro (o a través de los espíritus animales a la glándula pineal). Y como la propia naturaleza de la desvinculación es la sustracción de la habitual experiencia de la primera persona, sería sorprendente que pudiera hacerlo. La desvinculación implica sobrepasar la experiencia de la

postura de la primera persona y asumir alguna teoría, o al menos algún supuesto, sobre el funcionamiento de las cosas. Es lo que Descartes hace en este caso, al suponer que los dolores y las cualidades secundarias observadas son ideas en la mente *causadas* por varias propiedades (primarias) del órgano u objeto. Una vez que estemos desvinculados y hayamos dejado de vivir en nuestra experiencia, entonces es menester invocar algún supuesto que asuma el lugar del inactivo interpretativo para proporcionar una explicación que ocupe el lugar de aquella a la que hemos renunciado. Tanto para Descartes como para sus sucesores empiristas, esos supuestos son (naturalmente) mecanicistas.

En vista de esta transposición de la experiencia de la primera persona en un modo objetivado e impersonal, parecería sorprendente clasificar la postura de control desvinculado como figura modificada de la interioridad agustiniana. Pero la paradoja es meramente superficial. La reflexividad radical es central en esta postura porque es necesario centrarnos en la experiencia de primera persona para transponerla. La razón de esta operación es conseguir una cierta clase de control. En lugar de verse arrastrados al error por la habitual inclinación de nuestra experiencia, nos sustraemos de dicho error, nos detraemos, lo reconstruimos objetivamente, y luego aprendemos a sacar conclusiones sostenibles de ello. Para zafarnos del control de «nuestros apetitos y nuestros preceptores»,⁸ es menester practicar una cierta reflexividad radical. Ajustamos la experiencia y con ello la privamos de su poder, una suerte de embrujo y error.

Podemos observar las conexiones esbozadas anteriormente: entre la desvinculación y la objetivación, por un lado, y una especie de poder o control, por el otro; entre esto y el ideal de un procedimiento correcto, una manera adecuada de ordenar o construir nuestros pensamientos, que define la racionalidad; y por último, entre la racionalidad y la consecución de conocimiento. Esas conexiones se han consolidado de tal modo en ciertos comportamientos de la cultura moderna que podrían parecer la única explicación posible. Pero, a poco que se examinen, muestran que no siempre es verdad que el camino más seguro hacia el conocimiento discurre a través de la razón desvinculada y procedural.

Valiéndonos de ejemplos cotidianos, cuando vemos algo sorprendente, algo que nos desconcierta o que no podemos percibir muy bien, normalmente reaccionamos colocándonos de tal manera

que podamos verlo más cerca; cambiamos nuestra postura, nos frotamos los ojos, nos concentrarnos o hacemos cosas por el estilo. En lugar de desvincularnos, más bien diríamos que nos arrojamos más plenamente en la experiencia. Hay una clase de búsqueda que implica estar «ahí» por completo, plantarnos más atentamente «en» nuestra experiencia. Un contexto más importante es aquel en que tratamos de aclarar lo que sentimos acerca de una determinada persona o un cierto acontecimiento. Eso requiere reflexividad y autoconciencia, pero no precisamente de cariz desvinculante. En vez de ello pensamos en esa persona o evento, permitimos todo su potencial a los sentimientos, justamente del mismo modo en que experimentamos a la persona dada.

Intentar desvincularnos de nuestros sentimientos implica algo muy diferente. Aquí, como antes, tratamos de detraernos de la dimensión intencional. Quizás el sentido del humor de que hace gala la tía Mabel me resulte irritante. Me parece forzado y reiterativo; calculado para hacerse con la situación y acaparar toda la atención. Pero me digo a mí mismo que le doy más importancia que la que realmente tiene, que hay algo en mí que me lleva a reaccionar de este modo ante una forma de ser perfectamente normal. Intento sofocar la reacción tratándola como una simple reacción, no como percepción válida de ciertas características fastidiosas. Algo parecido hacemos al concluir que no deberíamos sentir remordimiento por algo que hacemos o sentimos, y tratamos los espasmos como vestigios irracionales de la educación recibida en la infancia. La desvinculación y lo que podríamos denominar la exploración vinculada son dos cosas muy diferentes. Conducen en direcciones divergentes y son sumamente difíciles de combinar.

La razón para este contraste es la de observar que la opción para una epistemología que privilegia la desvinculación y el control, no es evidentemente correcta por sí misma. Requiere ciertos supuestos. Si la gran era del racionalismo y el empirismo abrió el «camino de las ideas», fue debido a que asumió ciertos supuestos. Epistémicamente, como he comentado antes, en parte se fundamentaba sobre la creencia en el mecanicismo, en contra de un universo de orden significativo, del logos óntico. Percibir el mundo como encarnación de las Ideas es percibir el conocimiento como algo que se logra en sintonía con la mirada del alma. Algo que alcanzamos vinculándonos más de lleno con ese orden, al volver el ojo del alma hacia ello, según la ima-

gen de Platón; en la formulación de Aristóteles llegamos al conocimiento cuando se aúnan el *eidos* de nuestro *nous* con el del objeto. La imagen pertinente al logro de conocimiento es la capacidad para discernir el patrón a través de una cuidadosa atención, como nos enseña en la célebre imagen de la desbandada detenida.⁹

Pero ésta no es toda la historia. El paso a la autoobjetivación requiere algo más que la creencia en la física mecanicista. Ciertos pensadores de finales del siglo XVII, como Cudworth y Leibniz, cada uno a su modo, aunque quisieron embarcarse en el mecanicismo, trataron de conservar o reconstruir una visión teleológica del sujeto. El siguiente paso encaminado a la desvinculación del yo requería rechazar tales intentos y se vio potenciado por el radical rechazo a la teleología, a definiciones del sujeto humano en términos de una cierta tendencia inherente hacia la verdad o el bien, que podía justificar la exploración comprometida de las verdaderas tendencias de nuestra naturaleza.

Locke asumió una postura realmente intransigente, una postura que estableció los términos por los cuales se definiría el yo puntual a lo largo de la Ilustración y aun después. Fue más allá que Descartes y desestimó cualquier noción de la doctrina de las ideas innatas. Este paso suele ser visto como un giro basado epistemológicamente. Locke asume un modelo de ciencia más baconiano o gassendiano que el del exagerado racionalismo cartesiano. Así, se pone de parte del modelo que surge triunfante de la larga revolución intelectual, instaurado paradigmáticamente por Newton.

Indudablemente esto es parte de la verdad. Pero lo que deseo plantear aquí es la otra cara de la cuestión. Al desestimar lo innato, Locke también abre cauce a su profundamente antiteleológica visión de la naturaleza humana, tanto del conocimiento como de la moral. Los motivos que le llevan a ello son complejos y tienen mucho que ver con la adquisición de una cierta clase de control.

En lo que respecta al conocimiento, Locke milita contra cualquier visión que nos perciba como naturalmente tendentes a la verdad o en sintonía con ella, bien sea de la variedad antigua por la que, como seres racionales, estamos constitutivamente dispuestos para reconocer el orden racional de las cosas; o de la variedad moderna por la cual poseemos ideas innatas, o al menos una tendencia innata para desplegar el pensamiento hacia la verdad. Al mismo tiempo que Locke desarrollaba las ideas que publicaría en el *Ensayo*, Ralph Cud-

worth trataba de definir un platonismo cristiano poscartesiano. «El conocimiento —sostiene— es una energía interior y activa de la mente y el despliegue que desde su seno hace el innato vigor, por el cual conquista, domina y regenta sus objetos, engendra dentro de sí una sensación clara, serena, victoriosa y satisfactoria.»¹⁰ Cudworth está seguro de que «el alma no es una mera *tabula rasa*, algo desnudo y pasivo sin contenidos innatos ni actividad propia, ni nada en absoluto que no sea lo que se imprime en ella desde fuera». ¹¹

Pero Locke percibe las «razones universales o las naturalezas y esencias inteligibles de todas las cosas»,¹² las que Cudworth pretende que es posible generar desde la actividad interna que realizamos, como síntesis gratuitas acreditadas sólo por la costumbre o la autoridad, pero en modo alguno fundadas en la razón. Pertenecen a la misma clase que esas «disputas peripatéticas» que denuncia en su *Ensayo* (4.6.11).¹³

Locke propone poner en entredicho esas ideas tradicionales y examinar sus fundamentos, antes de aceptarlas. La noción que sustenta su propuesta es que nuestras concepciones del mundo son síntesis de ideas que originalmente recibimos de la sensación y la reflexión. Pero bajo la influencia de la pasión, la costumbre y la educación, se hacen esas síntesis sin conciencia ni buenos fundamentos. Creemos cosas y aceptamos nociones que nos parecen sólidas e inevitables y, no obstante, carecen de validez. Sin embargo, como esas nociones son los vehículos de nuestros pensamientos, nos es difícil aceptar que se pongan en tela de juicio.

Hace tiempo que ciertas formas de hablar, ambiguas y sin significado, y ciertos abusos del idioma, pasan por ser misterios de la ciencia; y que ciertas palabras rudas o equívocas, sin ningún o con poco sentido, reclaman, por prescripción, el derecho de ser tomadas por sabiduría profunda o por alta especulación y no será difícil persuadir a quienes las utilizan o les prestan atención, que eso no es sino el encubrimiento de su ignorancia y un obstáculo para el verdadero saber. (*Essay*, Epistle, pág. 14 [*Eeh*, pág. 65].)*

Por lo tanto, la primordial y crucial tarea es comenzar por una demolición, y Locke habla de su ambición de «emplearse como

* J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980. En adelante, *Eeh*. (N. de la t.)

peón para limpiar un poco el terreno y remover algo de la basura que se encuentra en el camino que conduce al conocimiento» (ibid.).

Locke propone demoler y reconstruir. Esto no es nuevo en sí mismo; es lo mismo que ya había propuesto Descartes. En términos generales, el ataque a los errores inculcados por la costumbre y la educación habitual es tan antiguo, al menos, como Platón. Incluso la propuesta de reconstruir sobre las bases de la experiencia sensorial tampoco es completamente nueva: la tradición aristotélico-tomista también considera que la sensación prima en nuestro conocimiento del mundo. Lo radical aquí es la medida de la desvinculación que propone.

No rechazamos la costumbre, como Platón, para seguir la inclinación inherente hacia la razón. Ni consideramos primordial la experiencia sensorial para discernir a través de dicha experiencia la forma de las cosas que encontramos. Ni tampoco aceptamos ningún principio innato. La demolición no cesa, en principio, porque pongamos nuestra confianza en cualquiera de los procesos prerreflexivos de la mente. Su ubicación definitiva está en las ideas particulares de la experiencia, la sensación y la reflexión, a las cuales hay que considerar como piedra de toque, puesto que no son en absoluto producto del proceso. «A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo y no está a su alcance el poseer o no esos rudimentos, como materiales del conocimiento, por así decirlo» (2.1.25; véase también 2.30.3, donde Locke afirma: «aunque la mente sea completamente pasiva en lo que a sus ideas simples se refiere»). No está a nuestro alcance ni crear ni destruir una idea simple (2.2.2).

Ésta es una desvinculación más completa que la de las propiedades secundarias y las sensaciones corporales, que Locke también toma de Descartes. Afecta a todo nuestro proceso mental. Y como la desvinculación anterior, no es fruto de un nuevo modo de experiencia de la primera persona, sino que depende de una teoría objetivadora de la mente. Y en este caso, como en el anterior, la teoría debe mucho a la imperante perspectiva mecanicista.

Locke *reifica* la mente en grado extraordinario. En primer lugar, adopta un atomismo de la mente; nuestro entendimiento de las cosas está construido por bloques de ideas simples. Las metáforas pertinentes a la construcción y el ensamblaje ocupan un lugar muy destacado en Locke, y no solamente en la forma habitual, como cuando

uno habla de «construir» una teoría o un punto de vista. Para él las ideas son «materiales» y el «poder [del hombre], comoquiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que encuentra al alcance de su mano» (2.2.2). Y después de hablar en 2.12.1 sobre la formación de ideas complejas provenientes de ideas simples, dice: «Esto muestra que el poder del hombre, y sus modos de operación, son muy semejantes en el mundo material y en el intelectual, ya que, como los materiales de ambos son tales que él no tiene poder sobre ellos, ni para crear ni para destruir, lo único que puede hacer es unirlos, o ponerlos uno junto a otro, o separarlos completamente».

En otra imagen reificante equipara el cerebro a «esa sala de recepciones de la mente» (2.3.1) y en otra a un «cuarto oscuro» (2.11.17). Todo ello contribuye a la confusión central de que adolece, no sólo Locke, sino toda la tradición de la «teoría de las ideas»: a veces son tratadas como objetos inertes en la mente, y a veces como entidades proposicionales. La idea se percibe en ocasiones como un cuasiobjeto al que es posible cambiar de lugar y en ocasiones como una entidad que sólo es posible describir adecuadamente en una cláusula «que...». Como frecuentemente se ha observado, esto está detrás del problema que les plantearon a todos los empiristas las «ideas generales»: ¿nuestra idea del triángulo en general, se pensó como un isósceles, escaleno o equilátero? Locke trató de sostener que hasta las ideas que tienen un significado general en la mente son particulares (4.17.8). El tremendo embrollo parte de la teoría de los «bloques constructores» del pensamiento.

Segundo, los átomos existen en un proceso cuasimecánico, una especie de grabado en la mente a través del impacto sobre los sentidos. Las ideas «se producen... por la operación de partículas insensibles sobre los sentidos» (2.8.13; en 4.2.11, Locke habla de «glóbulos»). Y tercero, una buena parte de los ensamblajes de esos átomos se explica por un proceso de asociación cuasimecánico (2.23).

El propósito de este desensamblaje es el de reensamblar nuestra imagen del mundo, esta vez sobre cimientos sólidos y ateniéndonos a fiables reglas de concatenación. Aparte de los resultados matemáticos o verdades establecidas por la deducción, las reglas que en mayor medida conciernen al conocimiento empírico son las de la probable evidencia, que Locke contribuyó a definir, especialmente en el libro IV. Al efectuar el doble movimiento de suspensión y examen,

desanudamos el control del pensamiento y la perspectiva de la pasión, la costumbre o la autoridad y asumimos la responsabilidad nosotros mismos. La teoría de Locke genera, y también refleja, el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante.

Tomo prestado de Husserl el término de «autorresponsabilidad»¹⁴ para describir algo que Locke comparte con Descartes (a quien Husserl aplica el término) y que roza la esencial oposición a la autoridad de la desvinculada razón moderna. A lo que estos dos pensadores y la tradición establecida por ellos nos instan es a pensar por nosotros mismos. Lo mismo que para Descartes, también para Locke el conocimiento no es genuino si no lo desarrolla uno mismo:

Porque pienso que por la misma razón podemos concebir la esperanza a través de los ojos ajenos, que conocer las cosas mediante el entendimiento de los demás. En la medida en que nosotros mismos consideramos que alcanzamos el entendimiento y la razón, en esa misma medida alcanzamos un conocimiento real y verdadero. El hecho de que en nuestro cerebro circulen las opiniones de otros hombres, por más que sean verdaderas, no nos hace ni un ápice más conocedores. Lo que en ellos fue ciencia, en nosotros no supone sino obstinación mientras otorguemos asentimiento reverentemente a un nombre y no utilicemos, como aquéllos hicieron, la razón para comprender las verdades que los hicieron famosos... En las ciencias, cada uno posee tanto como en realidad sabe y comprende: lo que se cree y acepta solamente bajo palabra no son sino fragmentos. (1.4.23 [Eeh, pág. 156].)

Platón, desde luego, dice algo parecido. Realmente, conocer es algo diferente de lo que es simplemente creer algo. Para lo primero hay que ser capaz de «dar una explicación»,¹⁵ de decir por qué algo es de la manera que es. Y eso implica despojarse de muchas creencias convencionales, aceptadas socialmente. Pero lo diferente respecto a los modernos es que los requisitos para dirimirlo por uno mismo son más radicales y exclusivos, y ello en virtud de su noción de la razón.

Platón nos exhorta a plantarnos contra las costumbres y la «opinión» para alcanzar la verdad. Pero la verdad a que llegamos es una visión del orden de las cosas. En principio no se descarta en absoluto que la mejor manera de alcanzar la verdad sea siendo guiado por alguna autoridad —desde luego, no por la corrupta y falaz autoridad de la opinión popular, sino por alguien con sabiduría—. Una vez ad-

quirida la ciencia, por supuesto podemos prescindir de guía, aunque ésta podría ayudarnos a lograr esa condición independiente.

En contraste con ello, la concepción moderna de la razón es procedimental. No apela a que nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que construyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional. Aunque Descartes y Locke conciben diferentemente dichos cánones, concuerdan en la noción básica de la razón. El objetivo es llegar a lo que son las cosas en realidad, y esos cánones nos ofrecen la mayor esperanza de lograrlo. La racionalidad es por encima de todo una propiedad del proceso del pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento.

Ésta es la distinción en que insiste Locke en el pasaje citado anteriormente. Pero, como hemos visto, el procedimiento es fundamentalmente reflexivo. Implica esencialmente el punto de vista de la primera persona. Implica desvincularme de mis síntesis y creencias espontáneas para someterlas a escrutinio. Esto es algo que en la naturaleza de las cosas cada persona ha de hacer por sí misma. No somos independientes por el hecho de adquirir la ciencia; nuestro camino debe ser radicalmente independiente si el resultado ha de ser la ciencia.

Por eso, este modelo de razón excluye fundamental e intransigentemente la autoridad. En el caso de Locke este requisito para la razón desvinculada se refuerza por el principio protestante de la adhesión personal. Poco antes del pasaje que acabo de citar, Locke nos asegura: «Puedo afirmar con seguridad que en el discurso que sigue a continuación ni me he propuesto desviarme de esto ni someterme ante ninguna autoridad, mi única meta ha sido la verdad» (1.4.23). Y por eso Locke suele hablar a menudo del tema de la razón en términos del vívido contraste entre la esclavitud y la libertad. La libertad es ardua; es difícil borrar de uno mismo su propio proceso de pensamiento. Pero quienes fracasan en hacerlo, esas criaturas vulgares e indolentes que se dejan llevar por la corriente, están sojuzgadas. Locke pronuncia una severa amonestación contra quienes, perteneciendo a la élite, no obstante, eluden alegremente la responsabilidad de pensar. «Los que están ciegos siempre serán dirigidos por quienes pueden ver, o caerán en el arroyo; y seguramente el más esclavizado es el que lo está en su entendimiento» (4.20.6).

Y todo el *Ensayo* va dirigido contra quienes controlarían a los demás con principios engañosos, supuestamente incuestionables, como

los pretendidamente «innatos». Al hablar de quienes «se consideraban a sí mismos profesores y maestros», Locke afirma:

Porque habiéndose establecido el axioma de que existen unos principios innatos, se obligó a sus partidarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que resultó igual que impedirles el empleo de su propia razón y juicio, y obligarlos a creer y recibir esa doctrina bajo palabra y sin examen posterior. Colocados de esta forma en una actitud de fe ciega, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines que pretendieron los que tuvieron la habilidad y responsabilidad de educarlos y dirigirlos. (1.3.25 [Eeb, pág. 157].)

Esta visión objetivante antiteleológica de la mente no sólo excluye las teorías del conocimiento que suponen la sintonía innata con la verdad, sino que también va dirigida contra las teorías morales que nos ven con una tendencia natural hacia el bien —ante todo, claro está, las grandes tradiciones derivadas de los platónicos, aristotélicos y estoicos antiguos—. La desvinculación transforma además la teoría de la motivación y Locke, como hicieran otros teóricos antiteleológicos antes que él, siguiendo a Gassendi, adopta una teoría hedonista. El placer y el dolor son para nosotros el bien y el mal. «Las cosas son, por tanto, buenas o malas solamente en referencia al placer o al dolor» (2.20.2). Y ello nos motiva. «El placer y el dolor y lo que los ocasiona, es decir, el bien y el mal, son los pilares sobre los que descansan nuestras pasiones» (2.20.3). Pero siguiendo su visión objetivante de la mente, Locke somete dicha teoría antigua a una transposición reificante. Lo que nos mueve no es propiamente la perspectiva del bien, es decir, el placer, sino el «malestar» (2.21.31). Locke piensa que el deseo es una especie de malestar. «Todos los dolores corporales, sean de la clase que fueren, y toda la inquietud de la mente, provocan un malestar» (*ibíd.*). El deseo de algo es, por tanto, considerado como una especie de este género. Es el malestar provocado por la ausencia de cierto bien. Pero no todo bien ausente provoca malestar, ni siquiera los bienes que sabemos que más nos convienen. No siempre nos mueve el más supremo de los bienes a la vista; pues si fuera así, afirma Locke, está claro que invertiríamos la mayor parte de nuestro esfuerzo en asegurar la salvación eterna (2.21.38).

Para ser motivados por un bien, éste debe ocasionarnos malestar; solamente a través del nexo con esa inquietud logra motivarnos. «Es

cierto que el bien y el mal, presentes y ausentes, actúan sobre la mente; pero lo que *inmediatamente* determina la voluntad en cada acción voluntaria es *el malestar del deseo*. Que este malestar sea el que determine la voluntad en las acciones voluntarias y sucesivas que llenan la mayor parte de nuestras vidas...» (2.21.33, la cursiva es del original).* Locke característicamente demuestra por qué esto ha de ser así, trayendo a colación un argumento cuasimecánico: «Otra voluntad por la que el malestar es el único que determina la voluntad es la siguiente: porque solamente él está presente y porque va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está» (2.21.37). Su teoría se fundamenta en el ampliamente conocido principio mecánico que excluye la acción a distancia.

Así pues, de ese modo Locke lleva la desvinculación hasta extremos sin precedentes: ni siquiera la acción motivada para conseguir lo que proporciona placer es la piedra de toque en el orden de ensamblaje. Ésta tiene que surgir mediante la conexión establecida con el estado interior que carece en sí mismo de objeto intrínseco. Aquí vemos los orígenes remotos de la moderna psicología reduccionista y de la teoría del refuerzo. Donde los psicólogos del siglo xx hablan de «hábitos», Locke habla de la asociación que cada uno de nosotros hace entre malestar interior y ciertos bienes como nuestro «deleite» (2.21.56).

Ésta puede ser, y ha sido, la base para una teoría de la motivación puramente determinista, que sostiene que las personas están invariabilmente impulsadas por sus más intensos deseos. Locke parece apuntar en esa dirección en 2.21.46, en donde afirma que el malestar «más apremiante» naturalmente determina la voluntad. Pero, al igual que con la teoría del conocimiento, la reificación está destinada a posibilitar el control. Locke introduce la voluntad. La mente tiene «la potencia de suspender la consecución y ejecución de cualquiera de sus deseos; y como acontece así con todos ellos, uno tras otro, tiene la libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos y sopesarlos entre sí» (2.21.53, también 48). Podemos determinar, ateniéndonos a los cánones racionales de la evidencia, cuál es el mayor de los bienes, y disponernos a buscarlo. Además, esa voluntad reforma nuestro deleite de modo que gane peso motivacional. Así,

* La cursiva no aparece en la traducción castellana citada. (N. de la t.)

un hombre puede suspender el acto elegido; impedir que ese acto quede determinado a favor o en contra de la cosa que ha sido propuesta, en tanto no haya examinado si esa cosa es, en sí misma o en sus consecuencias, de una naturaleza tal que realmente pueda hacerlo feliz o no. Porque una vez que una cosa ha sido elegida y se ha convertido por ello en una parte de la felicidad de quien la elige, surge el deseo, y ese deseo provoca un malestar. (2.21.57 [*Eeh*, pág. 398].)

Inhibirnos de nosotros mismos y de nuestro «deleite» actual, al igual que en el caso de las nociones y creencias, nos permite la posibilidad de reconstruirnos de un modo más racional y ventajoso. En última instancia, somos criaturas de conexiones contingentes: hemos creado ciertos hábitos; pero podemos romperlos y reformarlos.

Una vez que la moda y las opiniones comúnmente recibidas han establecido unos conceptos falsos, y después que la educación y las costumbres han llegado a desarrollar hábitos erróneos, los hombres sitúan de manera equivocada los valores adecuados de las cosas y llegan a corromper sus gustos. Es necesario tomarse la molestia de enmendar esos disgustos y de lograr adquirir costumbres contrarias que puedan cambiar nuestros placeres y que nos hagan disfrutar de lo que o bien es necesario para nuestra felicidad, o bien nos conduce a ella. (2.21.71 [*Eeh*, pág. 413].)

La desvinculación radical abre la perspectiva de la autorreconstrucción.

En cuanto a los objetivos racionales de dicha reconstrucción, Locke es claro al decir que éstos deberán atenerse a la ley impuesta por Dios, a la que a veces también llama derecho natural. No es sólo lo que debemos hacer moralmente, sino que ello también nos conduce a una mayor felicidad, como resulta evidente al hablar de los «indecibles» gozos, e igualmente terribles dolores, que Dios nos guarda como recompensas y castigos. De hecho, de acuerdo con la definición de Locke, éste es el supremo curso moral, precisamente porque está establecido por un legislador que tiene la potestad de acompañar a sus mandamientos con dolor.

El bien y el mal morales... son solamente la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias y alguna ley, por las cuales lle-

gamos al bien o al mal a través de la voluntad y el poder de un legislador, y ese bien y ese mal, es decir, el placer y el dolor que acompaña al cumplimiento o a la violación de esa ley, por el decreto del legislador, es lo que denominamos recompensa y castigo. (2.28.5 [*Eeh*, pág. 516].)

Por tanto, Locke se sitúa en la tradición del voluntarismo teológico, que como ya hemos visto va estrechamente entrelazado con la aparición del mecanicismo, y su predominante teoría del iusnaturalismo le alinea con Pufendorf y con una influyente vertiente de pensamiento de su época. Pero Locke une el voluntarismo con el hedonismo, como observa Tully.¹⁶ Más adelante argumentaré el alcance de esta posición como perspectiva moral.

Ahora deseo observarla en su aspecto como una forma nueva y radical sin precedentes de la autoobjetivación. La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de una reforma de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos. La noción de «hábito» ha sufrido un cambio: ya no arrastra la fuerza aristotélica en la que nuestras *hexeis* se configuran en el trasfondo de una naturaleza que tiene una cierta inclinación. Ahora los hábitos enlazan elementos entre los cuales ya no existen relaciones de ajuste natural. Las conexiones idóneas sólo se determinan instrumentalmente por aquello que aporte los mejores resultados, el placer o la felicidad.

Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo «puntual». Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es «sin extensión»; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos.

Ese poder reside en la conciencia. Y así Locke, en su argumentación sobre la identidad personal en el *Ensayo* 2.27, se niega a identificar el yo o la persona con una sustancia, material o inmaterial, y hace que dependa de la conciencia.

Porque desde el momento en que cualquier ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, desde ese mismo momento, ese ser es él mismo y personal. Porque por la conciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes es por lo que es ahora *él mismo para él mismo*, y así será él mismo para él mismo hasta que la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas y futuras; y no sería dos personas, a causa de la distancia en el tiempo y cualquier alteración en la sustancia, más de lo que un hombre sería dos hombres por el hecho de llevar distintos vestidos hoy de los que utilizó ayer, después de un largo o breve sueño, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las acciones que contribuyeron a producirlas. (2.27.10, la cursiva es del original [Eeh, pág. 494, sin cursiva].)

O, de nuevo,

resulta evidente que el tener conciencia es lo que une en una misma persona, hasta el punto de comprender épocas pasadas si se extiende, las existencias y las acciones más alejadas en el tiempo, de la misma manera que une la existencia y las acciones de momentos inmediatamente precedentes; de manera que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona a la que pertenecen ambas. (2.27.16 [Eeh, pág. 501].)

Locke defiende esta visión radicalmente subjetivista de la persona¹⁷ a través de una serie de extravagantes experimentos de pensamiento, por ejemplo, una misma conciencia habitando cuerpos diferentes, o dos conciencias compartiendo el mismo, o cuerpos intercambiando conciencias, que dan pie para las especulaciones de Parfit que recordé en la sección 1.2.¹⁸ Pero el interrogante que esto plantea es revelador. Se supone que algo que llamamos conciencia o autoconciencia pudiera distinguirse claramente de su encarnación y que fuera posible que las dos se separasen y recombinasen en varios experimentos del pensamiento; que en un cierto modo la autoconciencia es desligable de su encarnación. Se nos pide imaginar algo supuestamente extraño, pero aclarado por la descripción de un principio que se despierta encarnado en el cuerpo de un zapatero. Sin embargo, ¿qué distingue esto del caso del zapatero que se despierta con amnesia sobre su vida pasada y con la extraña sensación de re-

cordar experiencias de otra vida, al igual que supuestamente alguna gente tiene experiencias de personas que murieron hace mucho tiempo?¹⁹

La conciencia perfectamente desligable es una ilusión, me gustaría afirmar, pero es una sombra que proyecta el yo puntual. La postura de desligamiento genera una imagen de nosotros mismos como poseedores de una conciencia puramente independiente, que sostiene y justifica dicha postura y es la base de la radical promesa que entraña de autocontrol y reconstrucción. La estrecha conexión entre la doctrina subjetivista de Locke y la perspectiva de la autorreconstrucción emerge en la exposición del capítulo en que Locke nos dice que la «persona», que es nuestro nombre para el yo, «es un término forense, que imputa las acciones y sus méritos; así pues, pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados» (2.27.26). La misma persona como X es el ser que puede ser recompensado o castigado justamente por las acciones y fallos de X: «En esta identidad personal es en lo que están fundados el derecho y la justicia del premio y el castigo. Ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo que cada uno se preocupa por sí mismo, sin que le importe lo que pueda acontecer a cualquier sustancia que no vaya unida o esté afectada por esa toma de conciencia» (2.27.18). Locke reconoce aquí, a su modo, lo que yo planteaba en la primera parte (sección 2.2): la íntima conexión entre nuestra noción del yo y nuestra autocomprensión moral. La persona de Locke es el agente moral que asume responsabilidad por sus actos a la luz de una futura retribución. La imagen abstracta del yo refleja fielmente su ideal de responsable mediación humana.

9.2

No sólo la epistemología de Locke, sino también su desvinculación y su reificación radicales de la psicología humana, fueron muy influyentes en la Ilustración. Esto se debió en parte al ajuste relativamente aproximado entre sus perspectivas sobre el conocimiento, y el triunfante modelo newtoniano, al menos en relación con la alternativa cartesiana. Pero ésta no es toda la historia. La tremenda fuerza del yo puntual de Locke a lo largo de la Ilustración y aún más allá, le viene dada por el lugar central que ocupa en nuestra cultura la

disciplinaria postura desvinculada del yo. Antes he mencionado el nacimiento de las prácticas disciplinarias durante aquel período sobre una amplia esfera del ejército, los hospitales, las escuelas, además de las prácticas relacionadas de organización y control metódico y burocrático.

La teoría de Locke no fue, desde luego, la única justificación posible de tales prácticas. Éstas comenzaron a extenderse ampliamente antes de que se formulara la teoría. Es importante hacer esta puntuación, puesto que en los debates contemporáneos sobre la modernidad suelen confundirse estas prácticas y a veces se les identifica con esta filosofía. Pero tal identificación es absurda; confunde casos muy diferentes: por un lado, el desarrollo de nuevas facultades de autocontrol y autorreconstrucción que requieren una nueva postura desvinculada hacia el yo y, por otro, una particular teoría que presenta la imagen de un yo capaz, en principio, de una completa desvinculación. Como teoría, esta última aún está por confirmarse o refutarse (pienso que sobradamente merece lo segundo); pero la primera se consigue o no (y ciertamente la hemos conseguido, para bien o para mal, y para más riqueza).

Pero, al mismo tiempo, la relación ha sido estrecha entre las dos. Es una teoría ciertamente compatible con las prácticas que se recomendarían a quienes estén profundamente comprometidos con ellas, que las racionalizarían y justificarían, además de ofrecer esperanzas trascendentales sobre su eficacia en los asuntos humanos. Dicha teoría indudablemente ha contribuido al avance conquistador de esas prácticas a través de la cultura contemporánea.

Probablemente fue la combinación de estos dos factores lo que hizo que Locke fuese el gran maestro de la Ilustración: ofrece una explicación plausible de la ciencia nueva como conocimiento válido, entrelazada en una nueva teoría del control racional del yo, aunando los dos bajo el ideal de la autorresponsabilidad racional. En la ciencia y en la práctica muchas cosas han sido autoritariamente declaradas verdaderas sin merecer su nombre. El sujeto racional y autorresponsable puede romper con ellas, suspender su adhesión a ellas y someter a prueba su validez, rehacerlas o reemplazarlas.

Todo en su conjunto es el ideal de libertad e independencia respaldado por la concepción de la desvinculación y la razón procedimental. Y ello ha otorgado al punto de vista lockeano una inmensa influencia, no sólo en el siglo XVIII, sino hasta nuestros días. Incluso

quienes rechazan muchas de las doctrinas de Locke, perciben la fuerza de su modelo. En cierto modo, lo vemos en los estudios contemporáneos sobre la identidad, como he comentado antes.²⁰ Y también penetra a través de la psicología moderna. Además, el evidente desarrollo de la teoría moderna del aprendizaje²¹ es la base, así lo creo, de la madura concepción freudiana del *ego* perteneciente al modelo «estructural». Dicho *ego* es, en esencia, un mecanismo puramente dirigido, vacío de pulsión instintiva propia (aunque deba extraerla del *ello* para funcionar). Su función es maniobrar a través del accidentado, innavegable curso de obstáculos impuestos por el *ello*, el *super-ego* y la realidad externa. Su potencia es incomparablemente menor que la del yo puntual de Locke; no obstante, al igual que su antepasado, fundamentalmente es un agente desvinculado de la razón instrumental.

Así pues, si tomamos el tema del autocontrol a través de las vicisitudes de la tradición occidental, hallamos una transmutación muy profunda desde la hegemonía de la razón como una visión de orden cósmico hasta la noción de un sujeto desvinculado que ejerce el control instrumental. Y esto, me gustaría afirmar, contribuye a explicar por qué hoy pensamos de nosotros mismos como «yos».

Para los grandes moralistas antiguos la capacidad crucial era la de percibir el orden, en el cosmos (para Platón) o en la prioridad de las metas humanas (para los estoicos). La introspección carecía de importancia para el primero y los segundos no pensaron que fuera crucial. Los estoicos ofrecen un argumento sobre la razón, la naturaleza y la autosuficiencia para persuadirnos de que no debemos acumular satisfacciones ordinarias; no nos piden que nos examinemos a nosotros mismos.

En contraste, con ello, el ideal moderno de la desvinculación requiere una postura reflexiva. Hemos de volvernos hacia el interior, hacernos conscientes de nuestra actividad y de los procesos que nos configuran. Hemos de hacernos cargo de la construcción de nuestra representación del mundo, que de otra manera progresaría sin orden y, por consiguiente, sin ciencia; hemos de hacernos cargo de los procesos por los cuales las asociaciones forman y configuran nuestro carácter y perspectiva. La desvinculación exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos, sometiéndolos a un examen y una reconstrucción radicales.

Los grandes moralistas clásicos ciertamente nos instan también a que dejemos de vivir en los hábitos y usos irreflexivos. Pero su reflexión nos vuelca a un orden objetivo. La desvinculación moderna, por el contrario, nos insta a separarnos de nosotros mismos mediante la autoobjetivación. Ésta es una operación que sólo se puede llevar a cabo en la perspectiva de la primera persona. No nos dice, como el estoicismo, que seamos conscientes de lo que vale la pena para los humanos como tales o, como Platón, que nos centremos en las propiedades de la razón y del deseo, y en la relación de éstos con lo que sabemos sobre qué es la vida feliz. Me invita a ser consciente de *mi* actividad de pensar o *mis* procesos de habituación, para que me desvincule de ellos y los objetive. De hecho, la imagen (extraña y en última instancia cuestionable) de mí mismo como naturaleza objetivada con la que nos ha familiarizado este giro moderno, sólo se pone a nuestra disposición a través de esa especial postura reflexiva que denomino desvinculación. Hemos de ser instruidos (y forzados) a hacerlo, no sólo naturalmente a través de doctrinas que se aprenden, sino mucho más a través de todas las disciplinas que han llegado a ser inseparables de nuestra forma de vida moderna, las disciplinas de autocontrol en la esfera de lo económico, lo moral y lo sexual. Esta visión es la criatura de una peculiar postura reflexiva y por eso nosotros, que hemos sido formados para comprender y juzgar por nosotros mismos naturalmente en sus propios términos, nos describimos con las expresiones reflexivas pertinentes a dicha postura: el «yo» y el «ego».

Esto es por lo menos una parte de la historia. Otra es que no se puede identificar ese yo que surge de la objetivación y separación de nuestra naturaleza dada con cualquier cosa en lo dado de dicha naturaleza. No se puede concebir sólo como una pieza más del mundo natural. Es difícil *enumerar* solamente almas y mentes *al lado de* cualquier otra cosa que esté ahí. Esto es fuente de un constante malestar filosófico en la era moderna, que naturalmente carece de parangón entre los antiguos. Se han ensayado varias soluciones: el reduccionismo, las teorías «trascendentales», los retornos al dualismo. No obstante, el problema continúa escociendo porque no ha sido resuelto. No lo abordaré aquí. Lo que me propongo plantear aquí es más bien que el estatus infundadamente «extramundano» de la objetivación de los sujetos acentúa la motivación actual para describirlo como un yo. Todas las demás apelaciones parecen ubicarlo en el es-

calafón de las cosas, como si fuera una entre las demás. Parece que el agente puntual no es nada más que un «yo», un «mí mismo».

Vemos aquí el origen de una de las grandes paradojas de la filosofía moderna. La filosofía de la desvinculación y la objetivación ha contribuido a crear, en el más extremo de los casos —en ciertas formas de materialismo— una imagen del ser humano de la que, al parecer, se han expulsado los últimos vestigios de subjetividad. Es la imagen de un ser humano visto enteramente desde la perspectiva de la tercera persona. La paradoja es que esta severa perspectiva está ligada a —mejor dicho, basada en— la atribución de un lugar central a la postura de la primera persona. La objetividad radical es sólo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical. De hecho, esta paradoja ha sido muy comentada, por ejemplo, por Heidegger en su crítica del subjetivismo y por Merleau-Ponty. Una vez vista esta conexión, sostienen estos dos filósofos, el naturalismo moderno ya no puede ser nunca más lo mismo. Pero para quienes no la han percibido, el problema del «yo» retorna como pensamiento reprimido, como un aparentemente irresoluble rompecabezas.²²

Para nosotros el sujeto es un yo de un modo en que no podría haberlo sido para los antiguos. Los moralistas antiguos formulan a menudo el mandato: «Cuida de ti mismo», como recientemente nos ha recordado Foucault.²³ y Epicteto nos persuade de que lo que verdaderamente importa es el estado de nuestro *hēgemonikōn*, o la parte que rige, traducida a veces por «mente» o «voluntad». Pueden sonar a veces como contemporáneos nuestros. Pero en realidad entre ellos y nosotros existe un abismo. La razón de ello es que para nosotros la reflexividad esencial es radical, en el sentido del término que introduce en el capítulo 7. La desvinculación requiere la posición de la primera persona.

Esto es lo que distingue a los pensadores clásicos de los seguidores de Descartes, Locke, Kant o casi todos en el mundo moderno. El giro hacia uno mismo es ahora ineludiblemente un vuelco hacia uno mismo en la perspectiva de la primera persona, un giro al yo como yo. A eso me refiero cuando hablo de la reflexividad radical. Porque estamos tan incrustados en ella, no podemos hacer otra cosa que no sea intentar lograr un lenguaje reflexivo.

ANÁLISIS DE «L'HUMAINE CONDITION»

He estado adentrándome en la vertiente de la interiorización que ha contribuido a configurar la identidad moderna. Esto me ha llevado desde Platón, a través del vuelco hacia lo interior de Agustín, a la nueva postura de desvinculación que inaugura Descartes e intensifica Locke. Seguir este desarrollo significa rastrear la constitución de una faceta del yo moderno. El hecho de adoptar una postura de desvinculación hacia uno mismo —incluso no llevándola hasta el extremo lockeano del yo puntual— define una nueva comprensión de la acción humana y sus capacidades características. Y junto a esto se presentan nuevas concepciones del bien y nuevas localizaciones de las fuentes morales: el ideal de la autorresponsabilidad, junto a las nuevas definiciones de la libertad y la razón que lo acompañan, y el sentido de dignidad conectado con ello. Vivir de acuerdo con esa definición, como no podemos dejar de hacerlo, ya que penetra y racionaliza gran parte de los modos y las prácticas de la vida moderna, es transformarse: hasta el punto de percibir ese modo de ser como normal, como si estuviera incrustado en la naturaleza humana perenne del mismo modo que están los órganos físicos. Así pues, llegamos a pensar que tenemos yos del mismo modo que «tenemos» cabezas. Sin embargo, la propia idea de tener o ser «un yo», de que el hacer humano se define esencialmente como «el yo», es una reflexión lingüística de la comprensión moderna y de la reflexividad radical que ello implica. Como estamos profundamente incorporados a dicha comprensión, necesariamente aspiramos a este lenguaje; pero no fue siempre así.

No obstante, ésta es sólo una vertiente. He tomado por hilo conductor las sucesivas comprensiones del ideal moral del autodominio. Ésa fue la base del contraste entre Platón y Descartes. Pero la línea de desarrollo a través de Agustín ha generado también modelos de autoexploración que han sido cruciales para la configuración de la cultura moderna.

El giro hacia el interior que da Agustín fue inmensamente influyente en Occidente; en un principio inauguró una familia de formas de espiritualidad cristiana que continuaron a lo largo de la Edad Media y florecieron de nuevo en el Renacimiento. Pero luego ese giro adopta formas secularizadas. Nos volcamos hacia dentro, pero no necesariamente para encontrar a Dios; nos volcamos para descubrir el impacto de un cierto orden, o un cierto significado o una cierta justificación, para nuestras vidas. En retrospectiva las *Confesiones* de Agustín parecen la primera gran obra en un género que abarca tanto la obra de Rousseau que lleva el mismo título, como el *Dichtung und Wahrheit* de Goethe o el *Prelude* de Wordsworth, salvo que el obispo de Hipona antecede a sus seguidores en más de un milenio.

A medida que esta clase de autoexploración se convierte en un hecho central de nuestra cultura, otra postura de reflexividad radical adquiere crucial importancia junto a la de la desvinculación. En vez de objetivar nuestra naturaleza y con ello clasificarla como irrelevante para nuestra identidad, aquélla consiste en explorar lo que somos para establecer dicha identidad, ya que el supuesto que apunta la autoexploración moderna es el de que realmente no sabemos quiénes somos.

Aquí se da un viraje decisivo, cuya figura representativa quizás es Montaigne. Existe alguna evidencia de que cuando Montaigne se embarca en sus reflexiones comparte la idea tradicional de que éstas le servirían para restablecer el contacto con la esencia permanente, estable e inmutable que anida en cada uno de nosotros. Ésa era la dirección, virtualmente unánime, del pensamiento antiguo: bajo los deseos inestables y volubles del alma insensata, y ante la oscilante fortuna del mundo exterior, nuestra verdadera naturaleza, la razón, proporciona un fundamento inquebrantable y constante.

Para alguien que sostenga esto el problema moderno de la identidad es algo ininteligible. La única búsqueda que hemos de emprender es para descubrir dentro de nosotros la única naturaleza humana universal. Pero las cosas no resultaron así para Montaigne. Existe cierta evidencia de que cuando se sentó a escribir y se volvió hacia sí mismo, experimentó un terrible desasosiego interno. «Mon esprit... faisant le cheval eschappé... m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos» («Mi espíritu... como caballo desbocado... engendra tantas quimeras y mons-

truos fantásticos, unos tras otros, sin orden ni concierto»).^{1*} Su respuesta a ello fue la de observar y catalogar sus pensamientos, sentimientos y respuestas («J'ai commencé de les mettre en rolle»; «He comenzado a ordenarlos»).² Y de ello surge una postura muy diferente hacia la transitoriedad e incertidumbre de la vida humana, una aceptación de sus límites, que se basa en fuentes epicúreas y cristianas.

Ello no significa que abandone por completo la aspiración a la estabilidad. Ciertamente Montaigne es muy consciente de la mutabilidad de todas las cosas y, por encima de todas, de la vida humana:

... il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse... Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empigner l'eau.

... no hay ninguna existencia constante ni de nuestro ser, ni del de los objetos. Nosotros y nuestro juicio y todas las cosas mortales van flu yendo y rodando sin cesar... No tenemos comunicación alguna con el ser, porque toda la naturaleza humana está siempre en medio del nacer y el morir sin dar de sí más que una sombra, una oscura apariencia y una incierta y débil idea. Y si, por fortuna, dedicáis vuestro pensamiento a querer atrapar su ser, ocurrirá lo mismo que si quisierais atrapar el agua.³ (*Ensayos*, vol. II, pág. 340.)

El cambio perpetuo no está sólo en nosotros sino en todas partes: «Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les roches du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant» («El mundo no es sino perenne agitación. Muévese todo sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, con el vaivén público y con el suyo propio. La misma constancia no es sino movimiento más lento»).⁴ (*Ensayos*, vol. II, pág. 27.)

* Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1987, vol. 1, pág. 75. En adelante, *Ensayos*. (N. de la t.)

Sin embargo, o quizá precisamente por ello, Montaigne propone describirse a sí mismo. Efectivamente, la razón de la última frase citada es justificar esa especie de autodescripción que no intenta buscar lo ejemplar, lo universal o lo edificante, sino simplemente perfilar los contornos de la realidad cambiante de un ser, él mismo. Esta vida, no obstante, «baja y sin lustre», revelará tanto como cualquier otra, porque «chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» («cada hombre lleva la forma entera de la condición humana»).⁵

Montaigne lucha por lograr un cierto equilibrio, incluso dentro de lo siempre cambiante, al identificar y aceptar los patrones que representan su particular manera de vivir fluyendo. Así, aunque «no tenemos comunicación alguna con el ser», Montaigne buscó y encontró una cierta paz en su *maistresse forme* («mi forma regidora»).⁶ El autoconocimiento es la llave indispensable para la autoaceptación. Aceptar los límites de nuestra condición presupone entender dichos límites, aprender a perfilar sus contornos, diríamos, desde dentro.

En este nuevo sentido, despojado de pretensiones de universalidad, la naturaleza puede, una vez más, regirnos.

J'ai pris... bien simplement et cruement pour mon regard ce precepte ancien: que nous ne saurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle. Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination.

Por lo que a mí respecta... he adoptado harto simple y crudamente este precepto antiguo: que no podemos fallar si obedecemos a la naturaleza, que el precepto soberano es conformarse a ella. No he corregido, como Sócrates, por la fuerza de la razón, mis cualidades naturales y en modo alguno he desviado artificialmente mi inclinación.⁷ (*Ensayos*, vol. II, pág. 332.)

En ese espíritu debemos comprender el precepto: «Mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition» («Llevar mi vida conforme a su condición natural»).⁸ Vivir correctamente es vivir dentro de los límites, evitar la presunción de aspiraciones espirituales sobrehumanas. Pero los límites relevantes para mí son míos; vivir de acuerdo con un modelo universal es otra de esas metas qui-

méricas que la sabiduría epicúrea y la humildad cristiana aconsejan evitar.

Para alcanzar la medida justa Montaigne guarda tanta distancia de los excesos del rigor moral como de los de la pasión.

Je me deffens de la temperance comme j'ai faict autrefois de la volupté. Elle me tire trop arriere, et jusques à la stupidité. Or je veus estre maistre de moy, à tous sens. La sagesse a ses excès, et n'a pas moins besoin de moderation que la folie.

Defiéndome de la templanza como antaño de la volubilidad. Tira de mí hacia atrás y hacia el estupor. Y quiero ser dueño de mí mismo en todos los sentidos. Tiene la cordura sus excesos y no necesita menos de la moderación que la locura.⁹ (*Ensayos*, vol. II, pág. 68.)

Montaigne rechaza los parámetros sobrehumanos que tan frecuentemente sostiene la tradición moral.

A quoy faire ce pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces regles qui excedent nostre usage et nostre force?

¿Para qué sirven esas ideas elevadas de la filosofía en las que ningún ser humano puede basarse, y esas reglas que están fuera de nuestras costumbres y de nuestras fuerzas?¹⁰ (*Ensayos*, vol. II, pág. 247.)

La fuente de ello es el orgullo y una vana autosatisfacción: «toute cette nostre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vainc et superflue» («toda esta suficiencia nuestra que está más allá de lo natural, es más o menos vana y superflua»).¹¹ Hemos de descubrir el equilibrio humano: «J'estime pareille injustice prendre à contre coeur les voluptez naturelles que de les prendre trop à coeur» («Estimo que es injusticia parecida acusar en contra del corazón la volubilidad natural que acusarlo de tenerla muy cerca»).¹² y Montaigne se anticipa a Pascal al advertirnos contra las terribles consecuencias de este presuntuoso rigorismo:

Entre nous, ce sont choses que j'ay toujours veuës de singulier accord: les opinions supercelestes et les meurs sousterraines... Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme. C'est folie; au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes... Ces humeurs transcendantes m'effrayent, commes les lieux hautains et inaccessibles.

Entre nosotros, son cosas que siempre consideré singularmente de acuerdo: las ideas sobrenaturales y la conducta subterrenal... Quieren salirse fuera de sí y escapar del hombre. Locura es; en lugar de transformarse en ángeles, transfrórmanse en bestias... Espántanme esas posturas trascendentales, como los lugares altos e inaccesibles.¹³ (*Ensayos*, vol. II, pág. 401.)

Montaigne, como Lucrécio, tiene una idea de la naturaleza que ha dejado de ser el vehículo para las exigencias de la perfección moral, pero que puede utilizarse para librarnos de lo excesivo y tiránico de esas exigencias. La batalla aquí no es como la epicúrea con su temor a los dioses y sus castigos, sino más bien contra el desprecio y el desdén de nuestro ser que engendran y expresan esos presuntuosos parámetros. Dicho desprecio suele dirigirse a nuestro ser corporal. Pero «c'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle» («siempre es con el hombre con quien hemos de vernoslas, cuya condición es prodigiosamente corporal»).¹⁴ (*Ensayos*, vol. II, pág. 178.)

A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si jointe et fraternelle correspondance? Au rebours, renouons le par mutuels offices.

¿Con qué fines separamos en divorcio un entramado tejido con tan unida y fraterna correspondencia? Al contrario, reanudémoslo mediante mutuos oficios.¹⁵ (*Ensayos*, vol. II, pág. 399.)

En cierto sentido, luchamos por lograr la aceptación de lo que somos. Y a este respecto, como veremos, Montaigne inaugura uno de los temas que reaparece constantemente en la cultura moderna.

Buscamos el autoconocimiento, pero éste ya no significa sólo el saber impersonal sobre la naturaleza humana, como fuera para Platón. Cada uno de nosotros debe descubrir su propia forma. No vamos en busca de la naturaleza universal; cada uno busca su propio ser. Montaigne inaugura, por tanto, un nuevo modo de reflexión que es intensamente individual, una autoexplicación cuya meta es alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño cuál es la pasión o el orgullo espiritual que éstos han erigido. Es un estudio que se lleva a cabo totalmente en primera persona, al

que prestan poca ayuda las declaraciones de observaciones de tercera persona, y ninguna la «ciencia».

El contraste con Descartes es sorprendente, precisamente porque Montaigne parte del punto de origen de otra clase de individualismo, el individualismo del autodescubrimiento, que difiere del cartesiano tanto en meta como en método. Aquí la meta es identificar el individuo en su diferencia irrepetible, mientras que el cartesianismo nos da una ciencia del sujeto en su esencia general, y procede con la crítica de las autointerpretaciones de la primera persona, en vez de hacerlo con pruebas del razonamiento impersonal. Lo que de ello resulta es la comprensión de mis exigencias, aspiraciones, deseos, en su originalidad, por mucho que éstos falseen las expectativas de la sociedad y mis inclinaciones más inmediatas.

Il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui lucte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui lui est contraire.

No hay ninguna persona que, si se escucha a sí misma, no descubra en sí misma una forma peculiar, una forma regidora, que lucha contra la institución y contra la tempestad de las pasiones que es contraria a ella.¹⁶

Descartes es uno de los fundadores del individualismo moderno porque su teoría devuelve la responsabilidad al pensador individual, requiere de él que construya por sí mismo un orden del pensamiento en la primera persona del singular. Pero ha de atenerse a criterios universales; ha de razonar como cualquiera, y como todos. Montaigne origina la búsqueda de la originalidad de cada persona; y esto no es sólo una búsqueda diferente sino, en cierto sentido, antitética de la cartesiana. En cierto modo ambas nos vuelven hacia adentro y tratan de poner algo de orden en el alma; sin embargo, precisamente es esta semejanza la que crea el conflicto, particularmente acuciado, entre las dos.

La búsqueda cartesiana se encamina a un orden de ciencia, a un conocimiento claro y distinto en términos universales, los cuales, cuando posibles, serán la base del control instrumental. La aspiración montaigneana va siempre encaminada a aminorar la sujeción de dichas categorías universales de operación «normal» y a ir progresivamente liberando nuestra autocapacidad del monumental peso de las interpretaciones universales, para que de ese modo aflore nuestra originalidad. Su meta no es la de encontrar un orden intelectual

mediante el cual se examinen las cosas en general, sino más bien el encontrar los modos de expresión que permitan que no pase desapercibido lo particular.

Como ha señalado Hugo Friedrich, allí donde Montaigne intenta sacar a la superficie la expresión de la particularidad de los sentimientos humanos, Descartes «presenta una red perfectamente ordenada para la clasificación... del alma». ¹⁷ La propia naturaleza del esquema montaigneano debería conducirle a zafarse de esto. En el fondo la postura hacia el yo se opone por completo en los dos esquemas. El cartesiano exige una desvinculación radical de la experiencia habitual. Montaigne requiere que nos vinculemos más profundamente a nuestra particularidad. Estos dos aspectos de la individualidad moderna han estado enfrentados hasta la fecha.

No obstante, el estudio de Montaigne, a su modo, debe ser tan profundamente reflexivo como el de Descartes. Hemos de volcarnos hacia dentro.

Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy.

El mundo mira siempre de frente; yo vuelvo mi mirada hacia dentro y allí la fijo, allí la entretengo. Todo hombre mira delante de sí; yo miro dentro de mí.¹⁸

Un estudio de lo particular, sin que desde un principio esté encerrado en una doctrina general: Montaigne sabía muy bien que la realidad estudiada era susceptible de ser configurada por los términos empleados:

Je n'ay pos plus faict mon livre que mon livre m'a faict, livre consubstancial à son autheur, d'une occupation propre, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres.

Yo no he hecho tanto mi libro como mi libro me ha hecho a mí; un libro consustancial con su autor, de una ocupación propia, un miembro de mi vida; no de una ocupación y fin, extraña y forastera, como todos los demás libros.¹⁹

Montaigne intentó, a través de un laborioso autoexamen penetrar en el entendimiento de lo particular que pueda espontáneamente eri-

girse en una profunda amistad. Montaigne había vivido una amistad de esta índole y conocía muy bien su vínculo; en efecto, atribuye el haber emprendido el estudio a la pérdida de un amigo, La Boétie, como si fuera una manera de asumir la pérdida: «*Luy seul jouyssoit de ma vraye image, et l'emporta. C'est pourquoy je me deschiffre moy-mesme si curieusement*» («Sólo él compartió mi verdadera imagen y la llevó consigo. Por eso me descifro a mí mismo tan curiosamente»).²⁰ El yo se hace y se explora con las palabras, y lo mejor para las dos acciones son las palabras que se hablan en el diálogo de la amistad. A falta de ello le sigue, renqueando desde muy lejos, el debate con el yo solitario. Epicuro pudo haber tenido también una intuición de esta índole, ya que otorgó un lugar central a la conversación entre amigos.

No obstante, uno tiene que resistir la tentación de leer a Montaigne anacrónicamente; es una tentación muy fuerte, precisamente porque fue pionero de gran parte de lo que hoy es importante para nosotros. La búsqueda del yo para aceptarse a uno mismo, que inaugura Montaigne, ha llegado a ser uno de los temas fundamentales de la cultura moderna; o eso es lo que yo sostendría. Su objetivo todavía resuena entre nosotros: «*C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loiallement de son estre*» («Es una perfección absoluta, como si fuera divina, saber cómo disfrutar lealmente del propio ser»).²¹ Y esto nos aporta una razón más para que pensemos acerca de nosotros mismos en términos reflexivos. Existe un interrogante sobre nosotros —al que toscamente denominamos con el término «identidad»—, cuya respuesta no satisface ninguna doctrina general de la naturaleza humana. Se puede concebir la búsqueda de la identidad como búsqueda de aquello que yo soy esencialmente. Pero esto ya no puede definirse suficientemente en términos de una descripción universal del hacer humano como tal, como alma, razón o voluntad. Todavía permanece un interrogante acerca de mí, y por eso pienso sobre mí mismo como un yo. Esta palabra circunscribe ahora un área de cuestionamiento. Designa la clase de ser sobre el cual cabe plantear la cuestión de la identidad.

A fin de conjurar el demonio del anacronismo hemos de recordarnos a nosotros mismos que el tema moderno de la identidad proviene del período posromántico, marcado por la idea, central en el expresivismo herderiano, de que cada persona tiene su propio y original modo de ser. Analizaré esto con cierta amplitud más adelante.

Montaigne sirvió de figura paradigmática para ilustrar otra manera diferente por la que la interioridad agustiniana ha penetrado en la vida moderna; y contribuyó a constituir la comprensión que hoy tenemos del yo.

Y, desde luego, el autoexamen agustiniano reverbera a lo largo de todo el Renacimiento y en toda suerte de formas, entre los seguidores de las dos confesiones principales. La autoexploración fue parte de la disciplina, entre otros, de jesuitas y puritanos. Su importancia para estos últimos es por supuesto más fácilmente reconocible, porque probablemente es una de las fuentes de la literatura inglesa moderna, en particular, de la novela. Pero ése fue un fenómeno sorprendente por derecho propio. Calvin, apropiándose tozuda e implacablemente de la doctrina agustiniana del pecado, hizo que la transformación de la voluntad que ejecuta Dios a través de la gracia, fuera la llave para la salvación. El puritano era constantemente instado a escudriñar su vida interior, tanto para que columbrara las señales de la gracia y predestinación como para que sus pensamientos y sentimientos estuvieran de acuerdo con las disposiciones de alabanza y gratitud a Dios que otorga la gracia. Lo extraordinario de dicha disciplina es que no fue pensada solamente para una pequeña élite de atletas espirituales, sino para todos los cristianos. Por supuesto, se mantuvo como propiedad de una élite, pero de una élite con una base mucho más amplia que la que se había visto en ningún otro período previo. En Nueva Inglaterra parecería que «casi cualquier puritano que no fuera analfabeto llevó alguna suerte de diario».²² Y en lo concerniente a Inglaterra, Lawrence Stone señala: «Desde el siglo XVII en adelante, explotan sobre el papel un torrente de palabras acerca de los pensamientos y sentimientos íntimos escritos por un ingente número de ingleses sumamente corrientes, ingleses, hombres y mujeres, la mayoría de ellos de una acrecentada orientación laica».²³ De Bunyan a Pepys, a Boswell, y probablemente a Rousseau, la cultura protestante de introspección se seculariza en forma de autobiografía confesional y ello contribuye a constituir la nueva forma que adopta la novela inglesa en el siglo XVIII de manos de Defoe, Richardson y otros.²⁴