

Reflexiones Morales

Juan Ignacio Jiménez Albornoz

J

Copyright 2020 Juan Ignacio Jiménez Albornoz

El texto está licenciado de acuerdo a Licencia de Atribución 3.0 (Chile) de Creative Commons. La licencia permite copiar, distribuir, comunicar la obra y hacer obras derivadas, bajo la condición de reconocer y citar al autor de la forma especificada por el autor.

El texto completo de la licencia disponible en

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/cl/legalcode>

Ediciones Jij, Santiago de Chile

Advertencia inicial

El texto es una reunión de ensayos diversos. Por lo tanto no aspira a sistematicidad ni orden alguno, más allá de su referencia común a asuntos relativos a la moral. Han sido ordenados mediante el artificio más sencillo posible: la fecha en que fueron escritos.

Dado lo anterior es probable que su lectura recta, de inicio a fin, no sea la mejor manera de leerlos; ello tiene sentido para textos que, efectivamente, tengan sentido y dirección. Pero este no es un texto con esa característica.

Podría dar razones para la lectura de los ensayos, pero siendo su autor ¿no es obvio que creo que dicen cosas dignas de ser dichas? La autoalabanza no tiene mucho valor y no hace más que gastar espacio. Parta, pues, con el ensayo que le llame más la atención, ahí se verá como se continua.

LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

12 de octubre de 2006

La pobre Ilustración ha recibido muy mala prensa en estos últimos años (y en realidad, desde hace casi dos siglos). En particular, hay un aspecto que parece interesante analizar a este respecto: la equiparación que se suele entre Ilustración – Racionalidad; la idea que la Ilustración es una defensa de una postura que busca racionalizar toda la vida y que ubicaría a la razón por sobre todo.

Lo que vamos a defender aquí, brevemente, es que esa equivalencia se ha exagerado. El siglo XVIII es también un siglo eternamente preocupado de la ‘sensibilidad’. Es el ilustrado Hume quien nos dice, al fin y al cabo, que la razón es sólo sirvienta de las pasiones.

Porque la racionalidad no era tanto el fin de la ilustración sino un medio (*el* medio en todo caso). La idea era, recordemos a Kant, liberarse de las cadenas auto impuestas, *sapere aude* en la célebre frase. Por supuesto, el conocimiento (el *sapere*) era racional; pero lo que se buscaba no era la racionalidad como tal.

Para decirlo de otro modo, ni en la tríada de la revolución francesa (el título de este post) ni en la tríada de la declaración de independencia de Estados Unidos -y estamos hablando de documentos y frases programáticas en algunos de los documentos más ‘ilustrados’ posibles- la razón aparece en el listado de valores. La razón sería la forma a través de la cual lograremos la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es lo que posibilita que esas tres cosas se logren y que no entren en conflicto; pero lo que buscábamos era la libertad, la igualdad y la fraternidad.

No estará de más recordar y enfatizar que también era la fraternidad lo que se buscaba (porque entre la libertad y la igualdad se tomaron toda la discusión pública). Para mostrar cuan importante era la fraternidad, y que quizás era lo más importante, será bueno discutir algunas de las obras más importantes del período.

La música del período clásico (Haydn – Mozart – Beethoven) bien se puede asociar a la Ilustración (al fin y al cabo, Mozart era masón, Beethoven apoyaba -como buen progresista de 1800- los ideales de la revolución); el clasicismo es además la estética de la ilustración.

Los románticos se rebelaron al mismo tiempo contra la Ilustración contra el clasicismo. Ocuparé la música de ejemplo porque, a mi entender, es el arte donde el clasicismo se dio mejor.

En los tres encontraremos que el tema de la fraternidad es central en algunas de sus obras mayores. En particular, en sus obras finales (y las que además no estaban pensadas para 'el olvido' inmediato, como en general sucede con los conciertos para piano de Mozart).

Que la fraternidad es un tema importante de la 9ª sinfonía no merece mayor defensa. Que la *Flauta Mágica* es, en buena parte, celebración de la fraternidad puede merecer una defensa algo mayor (aunque también es claro). Esto es importante porque la *Flauta Mágica*, en especial su música, es más inclusiva y más generosa que la ideología oficial racional representada por Sarastro. En el mundo racional de los sacerdotes no hay lugar para Papageno, pero sí la hay en la Flauta. En el mundo sarastriano no hay lugar para las mujeres, pero sí lo hay en la Flauta (Tamina y Pamina juntos superan los ritos de iniciación). En otras palabras, la obra es una celebración de la fraternidad universal. ¿Y Haydn? Su obra máxima -la obra que escribió para la posteridad- es *La Creación*. Y *La Creación*, dentro de todas las cosas que podría haber dicho sobre el tema, es una celebración de la magnificencia y grandeza del mundo que vivimos. Ahora, esto no es directamente un canto a la fraternidad, pero la Creación tiene una orientación expansiva, de amplitud, inclusión (el mundo cantado y celebrado incluye al águila y al gusano) y de generosidad que son compatibles y están asociados con el tema de la fraternidad.

En otras palabras, las obras artísticas mayores no estaban celebrando tanto la racionalidad como la fraternidad universal. No estaría de más recordar que, en tiempos donde criticar a los viejos ilustrados sigue siendo de rigor, seguimos teniendo los mismos ideales, y la libertad, la igualdad y la fraternidad nos siguen pareciendo cosas que describen a la buena sociedad. Eso es algo que le debemos a las pelucas del siglo XVIII.

DE LA BELLEZA Y LA ÉTICA

10 de febrero de 2007

En alguna parte, me imagino que en el caso de los sociólogos mediante influencia de Max Weber, decidimos que la verdad, el bien y la belleza son cosas diferentes y que cada una va por su lado. Y, entrando en el tema que nos interesa, que la belleza y el bien son -por lo menos- claramente mundos separados.

Creo que eso no corresponde a la experiencia de la belleza. Más aún, esa creencia ha llevado a algo plenamente equivocado: El disociar la belleza del bien genera el no darle importancia a la belleza.

Recordemos el célebre *dictum* de Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. O pensemos en la tendencia a tomar la belleza como un análogo a la idea de Marx del opio del pueblo. En ambos casos, el tema es que los aspectos estéticos nos desvían de lo importante, y en concreto de los aspectos éticamente relevantes. La belleza nos adormecería en última instancia (y la única capacidad ética del arte sería la capacidad de sacudirnos).

A este respecto, quizás sería bueno decir que cuando estamos hablando de belleza, estamos hablando de belleza. No estamos hablando solamente (habrá que recordar, en cualquier caso, que tampoco se lo excluye) de aquello que es agradable o placentero. La belleza va más allá de lo bonito, aunque tampoco habría que menospreciar el simple agrado.

Lo anterior tiene su importancia, porque creo vuelve algo más plausible la idea central que deseo exponer: por qué creo que la belleza tiene importancia ética. La belleza no es algo que haga aceptable el mundo, algo que sencillamente lo vuelva agradable -y nos haga ver como 'bueno' lo que éticamente no lo es. Cuando efectivamente se siente la belleza, la experiencia es, en verdad, intolerable. Porque nada en el mundo da la talla de lo que es propiamente bello.

Para decirlo en palabras algo burdas: No nos merecemos a Bach. El mundo que se nos ofrece en esa música (y el lector puede pensar en cualquier música que le haya producido ese efecto) es incomparablemente mejor que el que nos toca vivir. Y esto no es solamente válido para, usando vieja terminología del siglo XVIII, con lo sublime,

sino también con lo simplemente placentero. Para abusar de imágenes que no son muy correctas, tampoco nos merecemos a Boccherini. Las cosas que son bellas no justifican el mundo, por el contrario lo que hacen es mostrarnos lo que hay más allá de él.

En ese sentido, la belleza sí tiene una importancia puramente ética: la de mostrarnos un mundo más allá de las miserias del que vivimos. Y por el otro, por el hecho de que efectivamente la belleza existe, un mundo al que se puede aspirar, o por lo menos al que uno se puede acercar.

DE LA MELANCOLÍA, LA FELICIDAD Y LO TRANSITORIO

10 de septiembre de 2008

Algo extraño tiene la música para conjunto de violas: No importa que sea lo que toquen, siempre suena profundamente melancólica. Uno empieza a escuchar una pieza por Byrd or Dowland, o peor un conjunto de ellas, y la capacidad para que la produzcan es asombrosa.

Ahora, la melancolía, creo, es de todas las emociones relacionadas con el dolor la más cercana a la felicidad. Nace, en un buen número de ocasiones, del reconocimiento -en medio de un momento de felicidad- que éste no será duradero, que toda felicidad pasará (como 'tears in the rain' para citar a *Blade Runner*).

Y claro está, ese es un reconocimiento que todos enfrentamos alguna vez. Un reconocimiento que volvería la felicidad sospechosa, sólo apta para quienes viven en la ilusión y no pueden mirar la vida tal como es. Ello sería una falsa conclusión.

Porque eso indicaría que las cosas solo valen por su duración, que aquello que es sólo de un momento, que es efímero, no vale mucho. Que, para recordar a los griegos, no digas de nadie que es feliz hasta el último momento. Pero las cosas no dejan de ser porque ocurran sólo un momento. Incluso bien pudiera uno plantear que aquello que vale la pena es aquello que sería valioso aun cuando sólo durara un instante, y luego se perdiera.

Medir las cosas por la vara de la eternidad no parece adecuado para los seres humanos, para quienes la eternidad y lo permanente sólo son un concepto, y que aquello que viven, y lo que es valioso, son momentos. Por ello, la melancolía no es tanto una condena de la felicidad como el reconocimiento de su carácter.

TODO LO QUE NOS DIJERON DE LA MODERNIDAD
ESTABA EQUIVOCADO. SOBRE EL PROYECTO
MODERNO

5 de junio de 2009

La idea de proyecto moderno en sociología está asociada a la afirmación que la modernidad tiene que ver con la libertad (Wagner en *Sociología de la Modernidad*, si mal no me equivoco, las relaciona íntimamente), o con la racionalidad (como en Weber). Y así en general pensamos que se refiere el proyecto moderno. Examinemos pues en que podría consistir tal cosa como es proyecto moderno (recordando en este momento que estamos hablando de ese proyecto y no de la realidad social de las sociedades modernas¹)

Pero, no estará de más recordar que -por ejemplo- el lema más moderno de todos era sobre 'libertad, igualdad y fraternidad'.

Que por un lado no dice nada sobre la racionalidad. Lo que tiene sentido si pensamos que la razón era un medio más que un fin (un medio para lograr la adultez, para abandonar la infancia, una cosa sumamente importante si se quiere, y la única forma para lograr ese fin), y que el ilustrado siglo XVIII es un siglo altamente sentimental. La idea de la modernidad como fría razón no era parte del proyecto, sino de quienes rechazaron del proyecto -la versión conservadora del romanticismo por ejemplo- veían a la modernidad.

Que por otro lado nos recuerda que la imagen de la buena sociedad de los ilustrados no era algo solamente relacionado con la libertad -por más que la libertad fuera esencial. La igualdad era algo central también, al fin y al cabo libertad sin igualdad no resulta posible. Y esto ni siquiera en los sentidos 'socialistas' de que nada sirve la libertad si no se tiene que comer, sino en el sentido básico que con desigualdades en los derechos no resulta posible la libertad (si ciertas personas tienen privilegios exclusivos...).

Pero en última instancia, lo de la igualdad es conocido. Y bien podríamos hablar de la modernidad como dialéctica entre libertad

¹ Originalmente esta entrada era parte de un díptico, y en la segunda parte se anotaban las limitaciones de pensar la modernidad como proyecto. No incluí esa segunda entrada porque no tenía

e igualdad. Pero además el lema -y el otro sobre la búsqueda de la felicidad- nos envían a otra cosa.

¿Por qué olvidamos la fraternidad? Que era parte del proyecto al fin y al cabo. Veamos primero el olvido intelectual y, finalmente, veamos el olvido social (como algo que le paso a la sociedad no sólo a los que hablan sobre ella).

Intelectualmente olvidar la fraternidad implica olvidar que la modernidad tiene una visión específica sobre cómo son las buenas relaciones primarias. No es casual que, entre todas las opciones de relaciones familiares importantes, sea la fraternidad la elegida: La relación de hermanos es en principio no jerárquica y está alejada del mundo de los mandatos e instrucciones. Lo que nos plantea es que pueden existir relaciones cercanas, 'cálidas', permanentes y toda la imaginiería que tenemos sobre las relaciones primarias que son coherentes con los otros ideales de la modernidad. En otras palabras, que las relaciones primarias básicas no son solo algo de las comunidades tradicionales.

Ahora, resulta obligatorio olvidar ello eso si uno se basa en una distinción entre comunidad y sociedad para entender la modernidad. En que toda lo primario de las relaciones se ubica en la comunidad, y la sociedad (lo moderno) tiene sólo relaciones secundarias -impersonales, racionalizadas, endeblés etc. La búsqueda de la comunidad tradicional -y con ello la autoridad que hay en ella- es una forma no tan sólo de rechazar la modernidad, sino olvidar que la modernidad tenía su propio modelo de relaciones primarias.

Lo que nos envía al segundo tema: El olvido social. Porque no es solamente un problema intelectual el olvido de la fraternidad, también es algo que influencia en general a la sociedad.

En principio, las razones para olvidar la fraternidad parecen obvias. ¿Son las sociedades modernas más libres? No parece difícil pensar en ellas de esa forma. ¿Ha aumentado la igualdad? Con todas las desigualdades existentes, al menos los privilegios legales han disminuido. Pero, ¿la fraternidad? ¿No es una característica, acaso, de las sociedades modernas el que todas las relaciones se resquebrajan? Puede que la modernidad haya tenido en su proyecto una visión de como funcionan las relaciones primarias, pero el desarrollo real de

la modernidad ha implicado que ningún desarrollo de la fraternidad ha existido.

Y sin embargo... Por una parte, aunque en las 'sociedades tradicionales' se estuviera pleno de relaciones primarias, difícil sería plantear que ellas eran particularmente fraternas. Por otro lado, buena parte del debilitamiento de relaciones primarias (por ejemplo, padres-hijos) se ha dado en relaciones que precisamente no estaban basadas en el signo de la fraternidad. Y podemos pensar que la fraternidad como ideal se ha extendido incluso a esferas donde bien se puede plantear que no tiene demasiado sentido (la ya mencionada relación padres-hijos). Bien pudiera ser la menos desarrollada de los ideales iniciales, pero bien podría estudiarse cuanto efectivamente se ha modificado.

En cualquier caso, la reducción del proyecto moderno a la racionalidad, no deja de ser una forma de distorsionarlo. Hemos usado, finalmente, el relato sobre la modernidad de sus adversarios. No estaría de más pensar que quizás no sea la forma más adecuada de pensarla.

INTERLUDIO MUSICAL. DE NUEVO CON HÄNDEL Y EL MESÍAS

21 de octubre de 2010

El Mesías ha sido criticado en esta discusión por ser alegre (joyful) y popular². O como mínimo, que esas cosas podrían disminuir su valor. Pero yo creo que ninguna obra cristiana sacra puede ser realmente veraz (truthful) al mensaje si no tiene esas características.

¿Alegre? El Mesías cuenta la historia entera, desde las profecías, al nacimiento, predicación, muerte y resurrección. Y la resurrección es clave al final. El día central, después de todo, de Pascua no es el Viernes sino el Domingo. Si no estoy equivocado, no menos que una autoridad como Pablo fue quien declaró que 'si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación es en vano y vuestra fe es en vano'. Y el mensaje y la promesa de la resurrección son alegres, y se quiere que así sea. Y la alegría de la resurrección está muy claramente comunicada en El Mesías (que al mismo tiempo comunica las emociones adecuadas a los otros momentos de la historia).

¿Popular? El mensaje cristiano no fue dirigido a reyes y hombres sabios, y humildes pescadores fueron elegidos para ser los apóstoles. Está pensado para que sea popular y que tenga un amplio atractivo. Una obra cristiana sacra que no le dice algo a la persona en la calle ha fallado en comunicar algo esencial a esa fe. Después de todo, el mensaje cristiano no es uno destinado al Club de Personas con Gusto Musical Refinado. El Mesías, una obra que ha sido apreciada desde músicos (Beethoven y Haydn como ya ha sido mencionado en esta discusión) a cualquier pobre pescador, cumple con la universalidad del mensaje bastante bien, por decir lo mínimo.

En otras palabras, las características del Mesías son las que uno debiera esperar de una obra que intenta comunicar el mensaje cristiano: Decir algo sobre el sobrecogimiento (awe) que la promesa de resurrección debiera tener en ti, y ser capaz de atraer a cualquiera. Y así, esa divagación de este ateo en particular sobre el Mesías y cuan verdadero es al mensaje cristiano termina.

² Este texto fue escrito inicialmente en un foro de música en inglés. Aunque no confío mucho en mis poderes de traductor, no quedará otra que traducirlo

MORALES INDIVIDUALES, MORALES SOCIALES; ÉTICA DE LA VIRTUD Y ÉTICA DEL CONSENTIMIENTO

10 de julio de 2012

Lo bonito de hacer distinciones es que uno las hace como quiere.

Es posible, entonces, distinguir entre dos tipos de morales: Por un lado, morales estrictamente individuales, donde lo esencial para establecer lo bueno o malo, encomiable o criticable de una acción, se basa en aspectos internos de la persona, por ejemplo sus intenciones o sus justificaciones. Son morales que aplican para una persona sola, e incluso cuando se aplican en situaciones sociales, lo que importa para la evaluación de la acción es solamente las actitudes del actor. Toda ética de la virtud es finalmente una moral individual: la persona sigue un criterio de acción personal, y lo central es ver como cada acción se relaciona con dicho canon individual. La ética es aquí un criterio interno de acción que guía a cada individuo.

Por otro lado, podemos pensar en morales sociales, donde lo fundamental en torno a la moralidad de una acción es la reacción de otra persona (el calificativo de social proviene que implica la interacción de varios, no implica relación a alguna unidad superior a los que interactúan). Aquí la moral es algo intrínsecamente social, y no cabe calificar moralmente las acciones de personas solitarias. Varios de los cambios en lo que se refiere a la moral en las sociedades contemporáneas se pueden interpretar en esta lógica. La creciente importancia del criterio de consentimiento (de dar consentimiento, de tener capacidad para dar consentimiento) para evaluar la moralidad de varias acciones es una muestra de ello. Porque una moral del consentimiento es una moral que hace depender el valor de la acción de la reacción del otro: El pecado central es no respetar y violentar el consentimiento de otro, pero sobre la acción individual aislada no tiene mucho que decir. Luego, la ética tiene que ver con los criterios para orientar las relaciones sociales.

¿Cuál es la posible relevancia de la anterior distinción? Un tema interesante es que aquellos que usan una de estas lógicas tienen problemas para entender la otra. Y en particular, pensando ahora en términos empíricos, uno puede sostener que la moral tradicional en

Chile era una moral individual (una ética de la virtud), mientras que la moral moderna más liberal que está en despliegue es una moral social (y en particular, una ética del consentimiento). El caso de la moral sexual es posiblemente el más claro al respecto. Por un lado, se empieza a perder toda noción de virtud individual al respecto, y se piensa que en principio cualquier acción es válida mientras exista consentimiento, mientras que para la moral tradicional hay actos que *per se* son inmorales. Por otro lado, aumenta el rechazo moral a las conductas que atentan contra una moral del consentimiento (pedofilia y violaciones en general).

Ahora, una moral social como la del consentimiento cuando es mirada desde la lógica de una moral individual es poco comprensible. Dado que no tiene ningún criterio para aquello que es central en una moral individual: criterios en torno a definir las conductas del propio individuo de forma aislada. Para una moral individual una moral social aparece como amoralidad pura, como falta de límites. Lo anterior no es correcto, lo que sucede es los criterios y límites - que de hecho pueden funcionar tan absolutamente como se desee - existen operan en otra esfera que la que observa quién tiene una moral individual.

Y por lo tanto, como forma de hacer visible los criterios morales de una ética social para personas que siguen morales individuales es que la distinción puede tener alguna relevancia.

LA RACIONALIDAD Y LA MUERTE

5 de agosto de 2013

Perdida entre las páginas de la *Ética Protestante* hay una observación de Max Weber sobre la relatividad de la racionalidad: Una vida racionalizada desde un objetivo puede juzgarse altamente irracional desde otro punto de vista. Esto puede variar entre lo más trivial -todo depende de las preferencias- hasta las perspectivas más generales para organizar y juzgar las acciones.

La relevancia de dicha observación se manifiesta cuando procedemos a observar los criterios generales de la perspectiva de la acción racional (que es al fin, sólo una de las formas de pensar el concepto, entre todas las innumerables trampas de esa conceptualización se encuentra que se hace desaparecer por prestidigitación todas las otras maneras de pensar y acercarse a lo racional). Cuando estos teóricos, Friedman siendo un ejemplo bien claro, se enfrentaron con el tema del ciclo vital no encontraron nada mejor que declarar que el objetivo de un actor racional sería mantener constante su nivel de consumo a lo largo de su vida, y en principio agotar en dicho consumo el total de sus ingresos al interior de ella.

Empero, ¿por qué se dice que ese objetivo es racional? ¿Por qué un actor racional debiera intentar mantener su consumo constante? Incluso uno puede aducir objeciones internas a esa afirmación. Primero, que la capacidad para gozar del consumo puede variar a lo largo de la vida, y racional sería aumentar el consumo cuando esa capacidad es mayor, con lo cual el consumo constante sería irracional. Segundo, que si no sólo el consumo presente produce gozo sino el recuerdo de éste también lo genera, entonces sería racional intentar incorporar la maximización de la utilidad proveniente de dicha fuente en el cálculo, lo que induciría racionalmente a consumir más en la juventud que en la vejez.

Más importantes son las objeciones externas. Una de las regularidades más claras de la conducta humana es que los padres intentan dejar algún nivel de herencia a sus hijos. Esto puede incorporarse en la teoría que analizamos mediante el expediente de introducir algún ajuste en la función de utilidad, incorporando algún término que in-

dique preocupación por el bienestar de los hijos. Ese ajuste nos lleva al punto central, que es además bastante obvio: Esa preocupación se traduce en herencia porque los seres humanos mueren.

Ahora bien, mirado desde la perspectiva de alguien que muere toda la perspectiva del actor racional que maximiza su utilidad pierde sentido, o al menos puede ser contradicha. Es parte de la experiencia humana el que un número no inconsiderable de personas puestas a pensar en su propia muerte empiezan a preguntarse acerca del para qué de sus acciones, y las respuestas utilitarias, la base de la perspectiva de la acción racional, son percibidas para estas personas como insuficientes. Para toda acción particular se puede dar por respuesta de su sentido que aumenta mi bienestar; pero puestos a preguntarse por qué aumentar el bienestar, por qué dedicar mi finita vida a ello, muchos no aciertan a encontrarle sentido a la maximización de bienestar: Esa búsqueda no eliminaría la sensación de sinsentido, que todo da lo mismo y que la vida es inconsecuente. Por cierto, a muchos, en esta situación, sí les ha hecho sentido una respuesta utilitarista, acá nos baste con señalar que así no ocurre con todos.

Frente a la muerte, una posibilidad de recuperar sentido es precisamente a través de la descendencia (ya sea ésta biológica, cultural o de otro tipo). Porque siendo esa descendencia al menos potencialmente inmortal la radical amenaza al sentido que representa la muerte puede ser obviada.

La ausencia de sentido representa irracionalidad, y tomar acciones que maximizan lo que se considera no tiene sentido es claramente algo irracional. Con lo que se vuelve al punto de partida: la racionalidad depende de la perspectiva y ante el hecho universal de la muerte la teoría de la acción racional queda muda.

A 40 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO

31 de agosto de 2013

La mañana del golpe mi mamá, que se encontraba trabajando en Entel, recibió una llamada desde la sala cuna en que me encontraba yo, de 11 meses a esa fecha. La llamada era para comunicar que si no me pasaba a buscar en una hora me dejarían abandonado en la calle. Mi mamá, entonces se vio obligada a cruzar el centro de Santiago mientras ocurría el golpe. Trayecto, por cierto, que ha olvidado por completo. La historia anterior no es, comparada con la de muchos compatriotas, muy grave (y cada quién podrá contar una historia distinta, ya sea propia o de los que conoce). Lo que muestra, en todo caso, espero con claridad es que el golpe no es, por más que 40 años hayan pasado, algo del pasado. El golpe y la dictadura posterior son parte de la experiencia de buena parte de las personas que viven en Chile el año 2013.

Insistir, como se sigue haciendo por algunos, en la necesidad de olvidar, de invisibilizar, es una forma de negar la experiencia personal. Un olvido que resulta imposible. Aunque no siempre se haga explícita o se haga pública, el recuerdo existe y se mantiene. La otra cara es el llamado al recuerdo 'completo', que incluya el otro lado de la historia. Un llamado permanente que no llega a fructificar: Su repetición implica que, con todos esos llamados, ese lado de la historia nunca se reconoce. La razón del fracaso de ese llamado no es difícil de establecer: Siendo un llamado exculpativo no funciona en un contexto en que para el discurso dominante nada justifica los asesinatos, torturas y desapariciones. Todo esto recordando que la inicial estrategia de negación, y no estará de más recordar que la negación fue la elección inicial de estrategia, ya resulta imposible.

Las estrategias sobre el recuerdo del golpe de los partidarios de la dictadura resultan ser contrapuestas: Son llamados a recordar menos o a recordar más. En cualquier caso, a pesar de esa contraposición, lo que resulta central en estas estrategias es lo mismo: Minimizar, al final, los hechos personales: Que uno apoyó un régimen asesino y torturador, y que a uno ello no le importó (¿no dijo un Presidente de la Corte Suprema que lo tenían curco con los desaparecidos?).

Es la necesidad de no reconocer ello lo que lleva a cosas tan extrañas como exigir ser perdonado sin pedir perdón, o exigir que los que recibieron el daño pidan primero perdón. La persona que realmente siente el dolor y el daño causado no hace esas cosas, simplemente pide perdón. Patricio Aylwin, que apoyó y promovió el golpe, cuando presentó a los chilenos el Informe Rettig se quebró, lloró y pidió perdón. Eso es lo que hace alguien que no ha perdido su norte moral.

Uno puede vivir muchos años, y quienes así han vivido debieran agradecer su suerte, sin pasar por crisis históricas graves. En ellas se prueba quien uno es. Hay quienes, finalmente, hacen lo que hay que hacer -crear, apoyar y ser parte de algo como la Vicaría de la Solidaridad-; y hay quienes hacen lo que no hay que hacer, y eligen no escuchar, no preocuparse, minimizar y negar.

Antes de finalizar, no estará de más hacer notar algo sobre el presente: La violencia no ha dejado de estar presente en Chile. En las tierras mapuche ahora ella existe. Puede que su intensidad sea menor, aunque no experimentándola mi juicio al respecto no tiene mucho valor y habría que reflexionar en que para quienes la sufren, la violencia es siempre intensa, ni los asesinados dejan de estar menos asesinados porque los haya en menor cantidad. No estará de más darse cuenta que en muchos debates sobre estos temas se repiten tal cual argumentos y exigencias que se daban en la dictadura, y quien recuerde las intervenciones en las poblaciones urbanas deberá notar las similitudes con las intervenciones en las comunidades mapuches.

Y entonces, ¿cuál es la relación que uno tiene con la violencia y la crisis que a uno le toca enfrentar hoy?

SPINOZA Y LA APOLOGÍA DE LA VIDA EN COMÚN

26 de octubre de 2013

No es difícil encontrar en Spinoza frases en las que crítica a los pensadores que miran en menos la experiencia de la vida en común:

Y, a decir verdad, la realidad es que de la común sociedad de los hombres surgen mucho más ventajas que perjuicios. Ríanse, pues, cuanto quieran de las cosas humanas los satíricos, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos, cuanto puedan, la vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, sin embargo, que con la ayuda mutua los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes los acechan (*Ética*, Escolio a Proposición 35, Cuarta Parte).

Una crítica similar a quienes en su análisis se dedican a vituperar la naturaleza humana realmente existente ocurre al inicio del *Tra-tado Político*. Spinoza, entonces, aparecería como un defensor de la potencialidad, de la virtud en ese sentido, de la vida en común. La proposición con la que finaliza la 4a parte de la *Ética*: ‘El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo’ (Prop 73) lo muestra incluso más claramente. Porque con ella la vida en común no es algo que sólo es positivo porque los seres humanos no pueden ser completamente racionales, una salvaguarda debido a nuestras debilidades, sino que lo es para lograr la plena libertad.

Al mismo tiempo, Spinoza nos plantea que sólo bajo la guía de la razón los hombres concuerdan entre sí, por lo que entre la mayoría de las personas así no sucede: ‘En cuanto que los hombres están sujetos a las pasiones no puede decirse que concuerden en naturaleza’ (Prop 32 de la 4a parte). Y no olvidemos las últimas palabras de la *Ética*: ‘Pero todo lo excelso es tan difícil como raro’. La vida en común, entonces, está al mismo tiempo llena de problemas y peligros

de forma tal, que el hombre libre en la medida que puede declina los beneficios de los ignorantes (Prop 70 de la 4a parte)

¿Cómo se combinan ambas cosas? Y recordemos que la solución no puede ser la de plantear un camino sólo para los 'sabios' porque eso es precisamente lo que Spinoza niega: no debe ser, precisamente, a través de la negación de la naturaleza humana que debemos encontrar una solución.

En esta entrada no entraremos a discutir lo que dice relación con la salida política a este problema -como debe concebirse y mejor realizarse el Estado-, sino lo abordaremos de forma más general (i.e cómo ha de pensarse la vida en común)³.

Podemos pensar la solución del siguiente modo: La virtud de la vida en común, aquello que la vuelve útil y buena para los seres humanos, es algo que conocemos -y actuamos- todos, pero lo conocemos -y actuamos- de forma confusa y defectuosa. Más aún, nuestras creencias espontáneas sobre este particular no hacen más que hacernos permanecer en la confusión. Y al ser confusas entonces no podemos desarrollarlas y vivir en ellas a plenitud. Pero es algo que ya tenemos y ya conocemos. Y si bien la tarea de eliminar la confusión es difícil, el avanzar en ella -y por lo tanto, generar una vida en común beneficiosa para los seres humanos en general- sí es posible. La teoría de Spinoza no está sólo pensada en términos de lo que algunos pueden lograr, sino también de lo que todos pueden acceder.

En estas discusiones hay un tema importante que nos muestra la distancia de nuestro sentido común con Spinoza. ¿Cómo puede suceder que seamos menos libres cuando hacemos lo que se nos viene en gana? Lo que a su vez está asociado a otro tema: ¿Cómo Spinoza deduce de definiciones utilitarias del bien (bien es lo que sabemos con certeza que nos es útil, como dice la 1a definición de la 4a parte), y de la idea que la virtud y poder son lo mismo (por virtud y potencia entiendo lo mismo, 8a definición de la 4a parte), la idea que la generosidad es una de las perfecciones y cosas buenas? Generosidad

³ A años de escribir lo anterior, quizás no esté de más agregar algo: La diferencia entre el Estado, lo político, y la vida en común, lo social, es algo que nosotros marcamos mucho más que en el siglo XVII, donde esa diferencia, sí es que se realizaba, era menor

entendida como “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del sólo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismos por la amistad” (Escolio, Prop 59, 3a parte).

Esto es algo que, en todo caso, no sucede sólo en Spinoza. David Hume en sus *Investigaciones sobre los Principios de la Moral* también parte de definiciones del bien como utilidad y termina también declarando que las principales virtudes son las de la convivencia. ¿Cómo entonces de la utilidad y de la fuerza emerge una ética de la con-viabilidad? (¿digamos porque no terminan siendo Bentham o Nietzsche?)

En Spinoza ello se puede comprender si observamos que entien-de por libertad y sujeción: ‘Pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potes-tad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a elegir lo peor’ (Prólogo, 4a parte). Si somos libres entonces actuamos en tanto es en nosotros que se genera la acción -no se requiere una causa externa-; pero cuando hacemos ‘lo que se nos viene en gana’ y ello es causado parcialmente por algo ex-terno (que genera esas ganas) entonces no somos libres. Y la forma en que adquirimos potencia para actuar y dejamos de estar sometidos a las pasiones es a través de la razón.

Aquí no estará de más recordar que para Spinoza los afectos no son pasiones. Hay para Spinoza afectos inherentemente positivos que nos llevan a aumentar nuestra potencia de acción: El afecto de la alegría es bueno (Prop 41, 4a parte), la jovialidad es siempre buena (Prop 42, 4a parte). En la medida que los afectos aumentan la ca-pacidad de acción son parte de una vida racional y virtuosa; y por lo tanto, la vida racional y libre no es una vida donde las emociones estén ausentes.

Es el hecho que ser libres es sujetar a las pasiones y potenciar los afectos positivos mediante la razón nos lleva directamente a la con-viabilidad. Quien es guiado por la razón reconoce los mismos intere-ses y bienes que los otros y así sucede que ‘el bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud lo deseará también para todos los hombres, y tanto más cuanto más conocimiento tenga de Dios [Naturaleza]’ (Prop 37, 4a parte). O como lo plantea en el escolio

de la proposición anterior: 'Que no de un accidente, sino de la misma naturaleza de la razón procede que el sumo bien del hombre sea común a todos'⁴.

Luego, si queremos aumentar nuestro poder y perseverar en nuestro ser, requerimos liberarnos de las pasiones que nos dominan y no nos permiten vivir en concordancia con los otros. Porque la concordia y buscar el bien de los otros es a su vez nuestro bien.

Una ética de la convivencia, de la alegría y de la amistad. He ahí Spinoza.

⁴ Para ilustrarlo: ¿Cuando estamos en la alegría no queremos contagiar la alegría?
¿El conocimiento no es algo que se potencia cuanto más es conocido?

UN ESBOZO DE UNA ÉTICA BORGEANA

30 de noviembre de 2013

Hablar de una ética en la obra de Jorge Luis Borges es, en cierto sentido, exponerse claramente a la acusación de intentar un sin sentido, un absurdo (casi de escribir un cuento borgeano). Para quién explícitamente declaró ser escéptico, y que en base ese escepticismo defendía su adhesión al Partido Conservador, ¿cómo buscar una ética consistente? Por cierto que posiciones específicas Borges tenía muchas, y así declaradas; pero de ahí a poder postular una ética -un esquema conceptual coherente- sería ir en contra de lo declarado por el propio autor.

Al fin y al cabo, es fácil encontrar en Borges declaraciones que nos hablan de lo inescrutable del universo: 'No hay ejercicio intelectual que no sea inútil' en el *Pierre Menard*. O, al inicio de *Sobre el Vathek de William Beckford* 'tan compleja es la realidad, tan fragmentaria y tan simplificada la historia'. Del mismo tenor una de mis preferidas, en el *Inferno I*, 32 en *El Hacedor*.

En un sueño, Dios le declaró el secreto propósito de su vida y de su labor; Dante maravillado al fin supo quién era y qué era y bendijo sus amarguras. La tradición refiere que, al despertar, sintió que había recibido y perdido una cosa infinita, algo que no podría recuperar, ni vislumbrar siquiera, porque la máquina de mundo es harto compleja para la simplicidad de los hombres

Las palabras finales repiten el inicio del texto donde se refiere lo mismo pero en torno a un leopardo (y la simplicidad de las fieras)

Sin embargo, es posible extraer una visión ética de los textos de Borges, y una que es coherente con dicha inescrutabilidad del mundo. Los textos cruciales, creo, son dos. Uno está al final de la *Historia del Guerrero y de la Cautiva*:

La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo, a los dos los

arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar.

El otro texto está en el cuento inmediatamente posterior en *El Aleph*, en la *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz*:

Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un sólo momento, el momento en que el hombre sabe para siempre quién es.

Lo que ambas citas tienen en común es la idea de fidelidad a un destino. Es claro que la fidelidad no es al origen -en la primera ambos casos 'traicionan' a sus orígenes-. Es claro además que esa fidelidad no es, de hecho, a algo 'elegido' -no es fidelidad a un proyecto de ser-. A lo que se es fiel a lo que, por decirlo de otro modo, se es convocado a hacer y a ser.

Es posible observar la relación entre la *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* y el texto sobre Dante: En ambos casos el tema central es saber quién se es. La complejidad del mundo, que va más allá de la simplicidad de las personas, hace inviable poder tener un método para determinar quien se es; lo que sí permite es en algún momento saberlo sin saber por qué se sabe (teniendo el saber del artesano, no el del filósofo, pensando en cómo los griegos pensaban al respecto). Y una vez sabiendo ello, entonces no queda más que seguir esa identidad.

La importancia de seguir ese destino, seguir lo que se es, se puede observar también en otros textos de Borges. En *Una oración de El Elogio de la Sombra*:

El proceso del tiempo es una trama de efectos y causas, de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto. Nadie merece tal milagro.

Y más sucintamente en *Otro Poema de los Dones*, en *El Otro, El Mismo*:

Gracias quiero dar al divino laberinto de los efectos y de las causas

El rendirse al destino que lo constituye a uno, *amor fati* (y mostrando que aunque de quién declara su amor es a Schopenhauer hay algo de Nietzsche, que en eso tiene el mismo linaje, en Borges), es compatible con, al mismo tiempo aceptar que ese mundo y ese destino son inentendibles (que son un laberinto al fin y al cabo). La frase de rendirse al destino bien puede interpretarse como ausencia de libertad. Y sin embargo, en las dos citas que usábamos como muestra de la actitud es al contrario. Es al rendirse al propio ser, al dejar que éste sea, es justo cuando los individuos logran efectivamente ser libres; y entonces hacer lo que les corresponde hacer en tanto son fieles a sí mismos, en tanto son ellos mismos: luchar por Ravena, irse con los indios, no consentir el delito que se mate a un valiente.

Ambas exigencias -el deber de seguir el propio destino, pero en un mundo que no se puede conocer- confluyen en otra exigencia:

41. Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena (Fragmentos de un Evangelio Apócrifo, Elogio de la Sombra)

En última instancia, aunque cada cosa es arena, el conjunto de las cosas -de la cual el propio destino forma parte- sí es de piedra. Y si bien los hombres nada pueden prometer, porque mortales son; también se puede recordar que en la promesa hay algo inmortal.

LA UTILIDAD ANTES DEL UTILITARISMO

26 de diciembre de 2013

Convencionalmente el nacimiento del utilitarismo se atribuye a Bentham. Los argumentos de índole utilitaria son, no obstante, muy anteriores. Es posible encontrarlos en Hobbes, en Spinoza y en Hume (sin contar muchos otros autores menos conocidos en la actualidad); los cuales son nombres bien opuestos en múltiples puntos (entre el empirista Hume y el racionalista Spinoza las divergencias son múltiples), pero en este punto tienen elementos comunes, los que resultan de incluso mayor interés dadas sus diferencias. De hecho, el mismo Kant al describir las consideraciones materiales empíricas sobre la moral, para mejor criticarlas y expulsarlas de ser posibles postulados de la razón práctica, lo que hace es criticar argumentaciones de tipo utilitario.

Entonces, ¿cómo resulta posible que se plantee, y además esa sea la opinión recibida, que el utilitarismo sólo surge con Bentham? A continuación se intentará mostrar que, de hecho, la opinión común es bastante razonable.

Veamos por ejemplo las definiciones de bien y mal que hace Spinoza (son las primeras definiciones de la 4ª Parte de la Ética)

Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza nos es útil.

Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien

Hume luego de realizar su revisión empírica -o al menos, eso es lo que intenta hacer- de los términos que son alabados (o sea, después de la primera sección -sobre la benevolencia- y la segunda -sobre la justicia-) plantea que claramente están asociados a lo útil. De hecho, su discusión sobre la justicia (sección III de la *Enquiry*) dice que:

THAT Justice is useful to society, and consequently that PART of its merit, at least, must arise from that consideration, it would be a superfluous undertaking to prove.

¿Por qué esas declaraciones iniciales, que asimilan la utilidad al bien, no constituyen todavía utilitarismo pleno?

Si observamos con atención nos daremos cuenta que en los dos autores que estamos revisando se obtienen conclusiones distintas de las que han caracterizado usualmente a las concepciones utilitaristas. En ambos casos se da una fuerte idea del carácter social de los seres humanos, y por ende de sus virtudes. Esto se enfrenta al carácter más bien asocial que ocurre muchas veces en el utilitarismo. Se puede re-estructurar que no sería así de todo el utilitarismo, pero la versión más ‘social’ del utilitarismo -el bienestar de mayoría- tampoco lo evita: Porque este bienestar de la mayoría es una suma de los bienestares individuales. Ahora, en los otros autores es en las relaciones con los otros donde se juega este bienestar. La discusión de la benevolencia en Hume no es reducible a la suma de bienestares individuales separados, porque es en la relación donde se genera el bien. El caso de Spinoza es más complejo, pero finalmente se puede defender la misma idea. Es más complejo porque, por ejemplo, la conmiseración es una pasión, y por ende, en sentido estricto un mal. Pero para quienes no viven bajo la guía de la razón es mejor que tengan esa pasión a que no la tengan. Y para quienes viven bajo la guía de la razón es cierto que en las relaciones sociales donde se produce utilidad, y dado que concuerdan en naturaleza, nada más útil a los seres humanos que otros seres humanos (Corolario II de la Proposición 35 de la 4a Parte). La conducta ética entonces es en ambos de manera esencial y directa, y no sólo por casualidad, social.

En última instancia, lo anterior proviene de otra característica común⁵: En ambos el argumento de utilidad es aplicado para evaluar disposiciones (afectos en el caso de Spinoza, y sentimientos o normas generales en el de Hume), no para evaluar acciones específicas (como es el caso de la tradición que nace con Bentham). Así, Hume nos mostrará como la generosidad o la benevolencia son sentimientos positivos por su utilidad; y a partir de esas definiciones utilitarias es que Spinoza obtiene una visión positiva de la alegría. Lo que ninguno hace es aplicar un cálculo para evaluar una acción específica.

⁵ Ahora diría que aquí es donde está la diferencia esencial

La pregunta no es si es moralmente correcto hacer X (resolver, por ejemplo, el problema del tranvía), sino sobre si el atributo X es bueno o malo de acuerdo a esa visión.

Es esto, tengo la impresión, lo que evita las consecuencias más problemáticas del utilitarismo: el rechazo a realizar un cálculo utilitario de la acción. El argumento utilitario justifica una disposición, pero es la disposición la que justifica acciones; la utilidad no opera directamente en la evaluación de la acción. Ahora, esto les emparenta con tradiciones bastante antiguas del pensamiento: Por ejemplo, una ética de la virtud se preocupa de evaluar disposiciones (virtudes) más que de evaluar directamente acciones. Al mismo tiempo, esto nos muestra algo que emparenta al utilitarismo con su usual opuesto: la ética kantiana. En estas dos últimas tradiciones, la pregunta ética central es por las acciones, lo que manifiestamente no es el centro en los autores pre-kantianos examinados.

En resumen, este breve examen de la situación nos muestra que sucede lo que habíamos planteado al inicio que estos argumentos de sabor utilitario son distintos del utilitarismo que nace con Bentham (y ahora agrego una opinión puramente personal: son además preferibles).

LA ACTUALIDAD DE LA DIALÉCTICA DE LA
ILUSTRACIÓN
11 de enero de 2014

La teoría crítica clásica, y este es uno de sus textos fundamentales, ha conocido tiempos mejores. Quienes tienen el temperamento crítico probablemente no se vean atraídos por una visión que siendo muy crítica del proyecto moderno no se reduce a ser crítica de éste; y que más aún, hace la crítica desde ese mismo proyecto. Quienes basan su talante crítico en una defensa de los grupos dominados y de sus resistencias, no se verán atraídos hacia una tradición que nunca creyó mucho en ello y que además sospechaba sobremanera de la cultura popular de masas.

Con todo algunas de sus tesis centrales bien pueden ser útiles para entender el mundo contemporáneo. Una cita en particular de *La Dialéctica de la Ilustración* nos será útil al respecto:

Ella [la Ilustración] contempla las pasiones “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. El orden totalitario se ha tomado esto absolutamente en serio. Sustraído al control de su propia clase, que mantuvo al hombre de negocios del siglo XIX en el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo que ahorra a sus pueblos los sentimientos morales mediante una disciplina de hierro, no necesita ya guardar una disciplina alguna. En contra del imperativo categórico y en tanto más profunda concordancia con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento (Excursus II: Juliette, o Ilustración y Moral, p 133-134).

La Ilustración, así se inicia el libro, es el intento de liberar a los seres humanos a través de una razón instrumental y dominadora, a través del dominio sobre la naturaleza. Pero en su evolución, la razón -que no conoce otros límites que los que ella se pone a sí misma- empieza a traspasar su visión instrumental hacia los seres humanos, quienes inicialmente era la idea liberar, y se transforma entonces en

barbarie. Adorno y Horkheimer, escribiendo durante la II Guerra Mundial, tenían muy en claro de qué barbarie se estaba hablando.

Ahora bien, la tesis como tal ha sido discutida, y se ha contraargumentado que la barbarie de los totalitarismos no fue un producto de la Ilustración y de la modernidad, sino de la reacción contra ellos. O que si pensamos en la razón ilustrada como una razón individualizante, entonces los colectivismos que produjeron la barbarie fueron contra-modernos. Y pensada así la modernidad bien podríamos aducir que no es casual que ellos no ocurrieran en la vertiente más individualizada (y menos racionalista y más empirista si se quiere insistir en ese punto) de la modernidad que es la anglosajona (países en los cuales no hubo fascismos tan relevantes en la misma época).

Lo anterior puede ser suficiente para defender la idea que la Ilustración no lleva necesariamente a las barbaries de mitad del siglo XX, pero sigue siendo insuficiente (un *cop-out*). Porque esas mismas barbaries sólo son posibles con la razón ilustrada (antes de la modernidad hay otro tipo de barbarie, pero no las experimentadas en esa época). Más aún, se puede aducir que si la razón individualizante no tuvo esos resultados fue debido a la persistencia en ella de moralidades para-rationales, o sea al hecho que no se llevó a la pura razón ilustrada a su límite. Esto nos muestra, entonces, lo insuficiente de dicha racionalidad; como lo muestra el hecho que las mismas sociedades que no cayeron en formas tan explícitas y notorias de barbarie sí la usan de forma rutinaria en sus operaciones: El capitalismo se basa en tratar a los otros (clientes, competidores etc.) como medios no como fines. Usualmente ello no produce mayores consecuencias (que quien vende un automóvil sólo vea a su cliente como una cantidad de dinero a ser conseguido no puede producir algo peor que una mala compra, y habrá que recordar que en muchos casos produce resultados deseados para ambas partes), pero en algunos casos sí las tiene (por ejemplo, las acciones de las tabacaleras en relación al cáncer, o de prácticamente toda la industria y todos los consumidores de bienes electrónicos de consumo en relación a quienes producen esos bienes).

En otras palabras, efectivamente vivimos en un mundo en que

la razón impele a tratar a los otros como cosas; y esto va desde las situaciones triviales (en que incluso usufructuamos de ser tratados como cosas) hasta las más cercanas a la barbarie. El hecho que, por lo tanto, la Ilustración produce su propia forma de barbarie y que ninguna variante de ella está libre de esa posibilidad debiera resultarnos, a principios del siglo XXI, claro y no debiera ser olvidado. No estará de más recordar que los EE.UU -presuntamente uno de los países que no había pasado por esa barbarie- es un país en que hace unos pocos años se discutía sobre la legitimidad de la tortura (y donde candidatos que la defendieron fueron aplaudidos en debates al respecto).

La Dialéctica de la Ilustración sigue siendo un texto atingente para nosotros.

NOTA 1. Una respuesta a dichas posibilidades sería abandonar completa la razón ilustrada y moderna, y así sin razón de dominación evitaríamos ese problema. Pero eso sería tener la infantil idea que es posible tener garantías contra la barbarie. No hay sistema de pensamiento que pueda evitar esa posibilidad, y no será necesario, espero, recordar todas las formas de barbarie que no esperaron al despliegue de la razón instrumental. Y por otro lado la razón instrumental no sólo produjo Auschwitz, también la penicilina; no creo que, con todas las críticas, sea algo que efectivamente quisiéramos abandonar.

NOTA 2. Hasta aquí hemos adoptado la equivalencia razón=Ilustración. Pero ¿es sostenible? La idea de basar los resguardos morales contra la barbarie en la pura razón no es la única alternativa -aún cuando, desde Kant y el utilitarismo como variantes de ello, haya sido filosóficamente dominante en los últimos siglos. Sin embargo, la Ilustración escocesa es resueltamente una teoría de los sentimientos morales, y muy negadora de la relevancia de la razón en ese ámbito. La Ilustración tenía más alternativas de las que efectivamente fueron tomadas y desarrolladas.

NOTA 3. Hay un límite en la cosificación de la persona. Normalmente lo cosificado son los otros, pero el propio actor no se cosifica a sí mismo. El solipsismo que está tan enraizado en el proyecto moderno (tanto Descartes, desde el racionalismo, como Berkeley, desde el empirismo, para usar autores prominentes en el despliegue del

pensamiento moderno, luchan contra ello, y ambos lo resuelven externamente: a través de Dios; pero en sí mismo, el actor no sale de su solipsismo) facilita enormemente entonces la cosificación de los otros.

NOTA 4. No tratar a las personas como cosas parece una de las declaraciones morales de sentido común (un sentimiento moral) relativamente obvias. Ahora, ¿hay alguna forma de tener una visión naturalista de los seres humanos -i.e que la diferencia entre cosas y personas no es tan central- que no caiga en la barbarie? Creo que sí. Pero esto requiere una conceptualización más amplia sobre las cosas, de la naturaleza: La concepción normal divide al mundo en cosas (sobre las que se actúa) y personas (que actúan), pero es cierto reconocer que la Naturaleza, las cosas, actúa y reacciona; y por lo tanto, no son puro espacio donde ejercer una dominación. El problema no es la identificación de las personas como una de las cosas del mundo, es la idea que existen cosas inertes. La razón dominante lo que intenta es que exista un actor (el que domina) que se relaciona con todo el mundo como un recurso que es un medio para sí. Frente a ello cabría oponer entonces la multiplicidad de la acción, que supera y va más allá de sólo la humano. Para evitar la barbarie entonces un naturalismo debiera reconocer que ‘tratar a lo otro como cosa a ser actuada’ ni siquiera es adecuado para tratar a la Naturaleza no-humana.

CASTORIADIS: DEMOCRACIA, FILOSOFÍA Y CREACIÓN

13 de enero de 2014

Todo entusiasmo es falso, nadie nunca está a su altura; sin entusiasmo, por otra parte, nada se hace que sea digno. Dichas sean estas palabras para reconocer que mi reacción al libro de Castoriadis, *Lo que hace a Grecia 1*, corresponde a un total y pleno entusiasmo, y en tributo a ello procedemos a realizar esta entrada.

Una de las ideas centrales de Castoriadis en este texto es que no tan sólo la filosofía y la democracia nacen en la Grecia antigua, sino que su nacimiento está asociado. Como dice en algunas de sus páginas, la democracia es -en cierto sentido- filosofía en acto. ¿Qué quiere decir lo anterior? Algo muy simple: que en ambas actividades estamos ante preguntas (y en la democracia en acciones) sobre los elementos básicos, sobre las instituciones: No se tiene disponible un saber o una institución que de seguridad sobre la verdad y el ser (i.e no hay escrituras sagradas, no basta con decir 'y así se ha hecho siempre'), sino que las personas descubren que tienen que dar las respuestas ellas mismas.

Lo anterior para poder entenderse ha de entenderse como una afirmación radical: Castoriadis no niega que comunidades autogestionadas (donde no hay distinción entre dominadores y dominados) han existido con anterioridad y separadas de la experiencia griega, pero sólo en ella está la pregunta por la auto-instauración de la ley (y no sólo de tomar decisiones basadas en prácticas que no son preguntadas ellas mismas). En lo que concierne a la filosofía, tampoco Castoriadis niega que en otras tradiciones (y nombre específicamente a la India y a la China) se han hecho interrogaciones tan radicales como en la griega, pero es la relación entre esa interrogación radical y la sociedad lo que es faltante (o al decirlo de otro modo: de una discusión que se amplía más allá de la corte).

Lo que está detrás de estas posturas es la idea que no hay garantías de sentido. Detrás de todo está la experiencia de un sin-sentido, de ausencia de un orden dado, establecido y basal; y que frente a ello entonces no queda más que generar uno, asumiendo y sabiendo que es

convencional. Y sabiendo que todo existir, todas esas convenciones, está, finalmente, por las reglas de las cosas, destinado a no permanecer por siempre: 'Y este existir debe ser destruido según el mismo principio que lo produce' (Seminario 16 Febrero 1983, p. 235). En última instancia, Grecia es una cultura trágica (Anexo 2: El Pensamiento Político, p. 327); y lo trágico, finalmente, es el hecho que los seres humanos han de crear, porque no está dada, una medida (una *diké*) y al mismo tiempo el mero existir es una *adikía*, un salirse de esas medidas, y por ello siempre se paga. Es la relación con el sentido basal lo que está en la tragedia:

La captación trágica es la captación de esta contradicción última: nada vale la vida, pero si nada vale más que la vida, entonces la vida no vale nada (Seminario, 1 Diciembre 1982, p. 122)

Castoriadis nos recordará que los héroes griegos en sus mitos eligen la muerte (i.e Aquiles elige una muerte temprana por la fama; Odiseo rechaza la inmortalidad para volver a su hogar) y que Sócrates, en última instancia, también lo hace: En vez del exilio (que hubiera implicado que su vida era falsa) decide aceptar la muerte (porque, como se plantea en el Critón, él que ha vivido toda su vida en Atenas y que sólo podría haber desarrollado su vida allí, bajo sus leyes, ha de aceptarlas incluso cuando con ellas se toman decisiones injustas). El sentido es algo creado por los seres humanos, pero esa creación de sentido implica enfrentarse con el hecho de la muerte sin ilusiones: Aceptar que ella no tiene significación, ni trascendencia, y que es final y definitiva.

Así entonces la ley es siempre humana y generada por los seres humanos (como Castoriadis menciona varias veces nunca se consultan las leyes en oráculos). Se puede recordar aquí que la idea de *nomos*, de ley, en el pensamiento griego puede pensarse como algo dado, previo a la decisión humana (¿no es parte del argumento de Antígona?, que Castoriadis discute latamente). A ello se puede sumar una idea de Arendt -que la ley es para los griegos algo pre-político, que la política aparece después, a partir de los marcos legales. ¿No implicaría

entonces la falsedad de la afirmación? El caso es que existe en Grecia la idea de modificar las leyes de la ciudad, y cuando observamos los debates políticos en los discursos de los oradores, en las presentaciones de los historiadores, o las disputas entre los filósofos sobre la constitución de la comunidad es ausente el llamado, en términos concretos, a que se siga lo que indican los Dioses. No hay un funcionario como el augur romano, y al fin -como el mismo Castoriadis recuerda- la religión no se organiza a partir de textos sagrados donde funcionarios religiosos (sacerdotes) dicen la versión correcta: son los poetas y dramaturgos los que presentan los mitos, lo que implica que están siempre abiertos y son múltiples las versiones. Puede haber un trasfondo religioso, pero en la discusión concreta las leyes y decisiones se discuten como si fueran producidas a partir de esas discusiones.

Los seres humanos son quienes viven con asambleas donde la comunidad delibera y donde hay leyes establecidas (en el Seminario del 12 Enero 1983, p 183). Lo cual lleva a un punto clave: los seres humanos se crean a sí mismos, y esto pensado de una forma absolutamente radical:

Lo que está en el corazón de la concepción griega es la comprensión, bastante temprana, de que hay una separación entre los humanos y la naturaleza -los animales, por ejemplo-, que no es un dato natural, sino el producto, el resultado de los actos humanos que establecen esta separación, que la constituyen, y que son del orden del *nomos* (Seminario 9 Marzo 1983, p. 308).

Las cosas que distinguen (yo preferiría esa palabra a separar, pero bueno eso sería materia de otra entrada) a los humanos no están dadas y establecidas, sino que han sido desarrolladas en un proceso (que es realizado por los seres humanos). En el propio orden natural de las cosas, los seres humanos son seres como cualquier otro -y Castoriadis insistirá que en la concepción griega no hay un corte entre lo humano y lo no-humano, y la creación de los hombres no es un aspecto central de su cosmogonía.

Un punto central en la argumentación de Castoriadis es la necesidad de crear una ley común. Pero bien podría decirse que de ese reconocimiento básico del sin sentido (que todo lo que tenemos es apariencia y opinión) podrían salir otras concepciones. ¿Por qué entonces esa necesidad de ley? Castoriadis nos dice:

Tan esencial como el reconocimiento del Abismo es la decisión y la voluntad de enfrentar el abismo. Hay para hacer, y hay para pensar y para decir -en un mundo donde nada garantiza de antemano el valor del hacer, la verdad del pensar y del decir. Y esta dimensión práctica efectiva de la institución griega del mundo y de la sociedad, la actividad que se expresa tanto en la creación de la matemática como en la legislación, nos lleva a las raíces políticas de la constitución del mundo griego (Anexo 2: El Pensamiento Político, p 333).

Detrás de ello está el reconocimiento que la vida humana es irremediablemente vida en común. Y para hacer vida en común -en esas circunstancias- entonces hay que darse una ley. Finalmente, el pensamiento no es algo que opera individualmente: El lenguaje para poder expresar algo, para poder tener algo de univocidad en toda su convención (y Castoriadis nos recordará que, en Jenófanes o en Heráclito, ya está toda la idea del lenguaje como convención), lo hace a través de su constitución en algo común (y aquí uno puede escuchar algo de lo que posteriormente Wittgenstein dirá es la imposibilidad del lenguaje privado). Como lo dice Castoriadis al comentar a Heráclito, el *logos* es común y sólo en común se piensa:

Efectivamente, cualquiera, cuando duerme, vive en un mundo que le es propio -y quien vive en su mundo propio duerme-. Pero para los despiertos, dice Heráclito (fragmento 89), existe un mundo único y común (Seminario 12 Marzo 1983, p 282).

Un mundo común exige, entonces, que al sin sentido basal se le enfrente con la creación de las instituciones humanas. Es por ello

que el mismo origen tiene este reconocimiento del carácter creado, no dado, de lo humano y el nacimiento de la democracia y la filosofía.

Addendum.

Podría dejarlo para otra entrada, porque está ya es larga, pero bueno. Castoriadis nos recordará que la tradición filosófica posterior -desde Platón en adelante- se ha construido en buena parte en rechazo a lo anterior: en búsqueda de fundamentos dados que garanticen el sentido y la corrección.

Al mismo tiempo, y recordemos que nada tiene garantizado el éxito, el Occidente también ha rechazado ese radicalismo democrático: Siempre a la búsqueda de un derecho natural que limite la acción constitutiva de la sociedad, y en la creencia -que Castoriadis caracteriza como infantil (Anexo 2: Pensamiento Político, p 350), pero que es central en las democracias modernas- que una Constitución o mandamientos divinos puede ser una garantía de una sociedad contra sí misma. Es la idea de limitar la democracia desde fuera (ya sea a través de derechos pre-existentes, a través de elegir representantes expertos etc.) lo que está a la raíz de las instituciones contemporáneas (la idea de limitar era también parte de las democracias antiguas, pero allí se la pensaba como auto-limitación, sabiendo que no son previas a la ley). La representación y la elección son, finalmente, mistificaciones y engaños.

En última instancia la idea que no existe garantía alguna es una idea perturbadora; y no es extraño que las instituciones que se da una sociedad a sí misma intenten que ello se olvide.

TOLKIEN Y LA NATURALEZA DEL MAL

7 de abril de 2014

A primera vista la noción del mal en Tolkien es perfectamente tradicional y en línea con el pensamiento católico: El mal parte de la desobediencia, del hecho de querer hacer cosas por su cuenta. Así en el *Silmarillion*, que como presentación de la mitología básica es lo que trataremos, Melkor (el primer Señor Oscuro) inicia su camino hacia el mal teniendo pensamientos propios, separado de sus congéneres. Ese es el camino que lleva a este Vala, el más poderoso de todos (los Valar son cercanos a ángeles del mundo tolkeniano) a la rebelión y al mal. La cercanía con las historias bíblicas es clara, y Milton en *Paradise Lost* también había escrito esa historia como literatura. Siendo Tolkien católico y tradicionalista uno podría dejar la cosa ahí; pero hay elementos que hacen pensar que hay más que pensar al respecto.

Claramente para las sociedades modernas una concepción del mal como desobediencia resulta insuficiente, si llega a ser aceptada. Sociedades que valoran tanto la auto-expresión y la individualidad, y que de hecho no piensan que la obediencia sea en sí positiva, se distancian de tales concepciones desde su base.

Hay elementos para pensar que Tolkien reconoció que para los modernos el pensar pensamientos propios no era elemento constitutivo del mal, y eso le condujo a complejizar la idea tradicional, y en ese movimiento la volvió más profunda e interesante.

La historia clave aquí es la de Aulé (otro Vala) creando a los enanos. Esto puede verse en principio como un acto muy cercano a Melkor creando a los orcos. Aulé decide, por su cuenta y sin comunicarle a Eru Ilúvatar (el Dios de la mitología), crear seres dado su deseo que el mundo sea habitado y que las cosas que han sido creadas sean experimentadas por alguien, y está impaciente puesto que no han nacido las razas pensadas por Eru. Como, finalmente, nada puede serle escondido a Ilúvatar, enfrenta a Aulé, y éste -entristecido- responde que es comprensible que un hijo porque imite a su padre, aunque sea de juego, y ofrece destruir su creación, los padres de los enanos. Cuando intenta hacerlo, los padres de los enanos actúan intentando evitar su propia destrucción.

En la historia hay dos elementos que diferencian la buena de la mala creación:

El primero es el motivo. Aulë crea porque desea que otros puedan hacer y experimentar el mundo, y porque desea que el mundo sea experimentado. Es por ello similar a lo que Eru mismo hace (que es a lo que se refiere con lo de imitar al padre), y lo que todos los Valar hicieron cuando hicieron música y al hacer eso crearon el mundo: Cada uno puso lo que era de él. La creación es, entonces, auto-expresión. En el caso de Melkor él crea -los orcos o también en sus acciones en la música de los Ainur-, pero lo hace para dominar, para tener seres a quienes mandar y que lo obedezcan. La creación como dominación.

El segundo es el resultado. Los creados padres de los enanos se oponen a la voluntad de su creador, tienen voluntad propia. Los orcos, y eso es constante en Tolkien, no tienen voluntad propia. Es por ello que cada vez que su señor es derrotado no saben qué hacer y se dispersan. Y es porque los hombres, aunque de fácil corrupción, sí tienen voluntad propia es porque en esos casos hay que seguir combatiendo. Pero al tener propia voluntad sí son accesibles al bien (y luego es posible parlamentar -como sucede en la derrota de Saruman en *El Señor de los Anillos*- o preguntarse si son realmente malos si participan de las agresiones del mal -como lo hace Sam cuando observa una batalla entre hombres). Los orcos, en la mitología, no son accesibles al bien porque no tienen voluntad. Esto es coherente con el hecho que en la creación de la Música de los Ainur la música de Melkor es un unísono: nada hay en ella más allá del propio 'tono' de Melkor.

La buena creación no crea para el bien del creador y, por eso mismo, crea seres autónomos e independientes. La mala creación crea para el dominio y, por lo tanto, no crea seres con voluntad. Es una intuición que va más allá de la idea tradicional del bien como obediencia, y que en algún sentido la subvierte si se quiere: Porque en la original, el creador crea para la dominación y el poder, sabido es que en la imaginación semítica, que es el origen de las concepciones bíblicas, los dioses son pensados a semejanza de los reyes. Ahora bien, esa no es la imagen en Tolkien, donde la imagen de la creación es más cercana al mundo de las artes (el mundo, recordemos, es creado

a través de la música).

Lo anterior puede servir para, a su vez, comprender algo mejor una temática bien recurrentes en Tolkien: Que el mal no comprende al bien, no puede imaginarlo. En última instancia, el mal es no salir de uno mismo, ensimismarse. Entonces, no es el pensar por su cuenta y ser independiente lo que constituye el mal, sino el quedar atrapado en uno mismo, y luego no poder entender nada que no sea el propio ser. Porque, finalmente, para poder ser uno mismo, para poder expresarse en su ser, hay que salir de uno mismo.

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL. CIERRE Y APERTURA AL OTRO

18 de mayo de 2014

Como se ha dicho en diversos lugares, y en este mismo sitio, la razón instrumental presenta varios límites en tanto razón -o sea, desde un criterio interno. En esta entrada discutiremos una de ellas.

Desde el punto de vista de un actor racional instrumental, de acuerdo a los lineamientos del *rational choice*, lo único que interesa a un actor es adecuar sus medios a los fines que tiene dados. Desde ese punto de vista, los otros actores sólo pueden ser tratados como medios -incluso si un actor racional incorpora dentro de sus fines a otro actor, una vez establecido ese fin vuelve a tratar al otro actor como un medio (puesto que en esta comprensión de las cosas todo lo que no es fin es medio, el otro actor aparece como una 'cosa' de la cual se puede obtener lo que se desea⁶). Estos actores que mutuamente se tratan como medios interactúan, entonces, mediante intercambio y negociaciones. En la autocomprensión de esta teoría, entonces en este intercambio cada uno obtiene beneficios y es por ello que ocurre.

Sin embargo, dicha autocomprensión es limitada porque no da razón de porqué un actor instrumental debiera preferir o intentar negociar e intercambiar cuando se relaciona con otros. El intercambio es, necesariamente, un costo para el actor -tiene que entregar algo, y desde su punto de vista sería mejor obtener algo a cambio de nada. Luego, si intercambia es porque no tiene otra forma de interactuar con otro. Pero, en la medida en que le sea conveniente eliminar esos costos, y forzar al otro actor a entregarle algo sin recibir, lo hará. Lo único que evita ello es la conveniencia de esa acción (los costos que involucra forzar a otro actor vis-a-vis los beneficios que puede obtener de ello), pero no hay nada interno a esa concepción del actor que lo evite.

6 En una acción puramente instrumental el otro es reemplazable por un objeto, un cajero puede ser un cajero automático, un dependiente de tienda una máquina de venta, desde la acción instrumental nada cambiaría

En otras palabras, desde la perspectiva de la teoría del actor instrumental lo mejor que le puede ocurrir es que el otro no sea un actor, que sea sólo un instrumento del actor original. En este sentido, es una teoría radicalmente cerrada a la perspectiva de los otros: el otro, su voluntad, sólo puede ser un costo para el actor. En algún sentido, la acción instrumental -al igual que Sartre- plantea que el infierno son los otros.

Esto nos permite entender mejor algo que se establecimos antes: Que incluso si el otro es incorporado en los fines, sigue operando como medio. Porque una vez que el actor decide incorporar el bien del otro en su propio fin ('quiero que estés bien y yo calculo y decido como hacerlo'), puede decidir hacer determinada acción o intentar que la otra persona la realice, pero sigue siendo pensado como alguien sobre quién se actúa. El hecho que, por ejemplo, éste bien puede negarse (que el otro puede decir que no al presunto bien entregado) resulta un problema, es un costo.

Ahora bien, ¿tiene sentido sólo tratar a los otros como costos de la propia acción? El actor instrumental es, finalmente, un actor cerrado, autorreferente. Ahora en sí mismo la autorreferencia del actor no implica esta visión instrumentalizada del otro si se reconoce que es a través de la relación externa que termina de constituirse completamente el propio sujeto. La autorreferencia es, digamos, estructural -es la estructura la que establece como es afectado un objeto por algo externo, pero no por ello deja de ser afectado por lo externo.

Pensemos en el caso del recientemente fallecido Gary Becker. En *De Gustibus non est disputandum* de 1977, escrito con Stigler enfatizaba gustos constituidos eternos y universales: todo podía entonces ser explicado por las variables de un modelo de actor instrumental. Posteriormente matizó su afirmación, estableciendo como los gustos eran producidos -de acuerdo a mecanismos que, por supuesto, eran explicables instrumentalmente. Más allá de la corrección de sus ideas, lo que nos interesa es que sólo a través de las relaciones con entes externos es que se podían, finalmente, construir los gustos concretos -más allá del cierre autorreferente de las estructuras permanentes de la instrumentalidad, sin la relación externa no podía constituirse, al fin, el propio sujeto.

Pensado así es relevante recalcar la condición de posibilidad permanente que implica la apertura al otro: Éste no es sólo costo a superar sino fuente de alternativas que no serían posibles (o siquiera pensables) para el actor considerado en sí mismo. Los otros están involucrados en acciones, sentimientos, pensamientos etc. que superan en mucho a lo que cada actor podría dar. Y luego, observar al otro sólo como un costo para el logro de los beneficios individualmente concebidos es una forma en que el actor se limita a sí mismo. Estar abierto a las posibilidades que los otros entregan -para bien o para mal- es una forma de potenciamiento del propio actor.

ESTADO Y MERCADO. INVENCIONES SOCIALES Y UTOPIA

18 de agosto de 2014

El Estado -entendido como una organización que tiene un buen grado de monopolio de los medios de violencia y de un buen grado de capacidad para extraer recursos de la población- y el Mercado -entendido como un área de intercambio que en buen grado hace caso omiso de las características de la persona y se orienta más bien por la capacidad de pago de quienes interactúan- han acompañado a las sociedades complejas desde casi su nacimiento. O para decirlo de otra forma, sociedades complejas -entendidas como aquellas con múltiples actividades diferenciadas entre sí y donde interactúa un número de personas más allá de las redes personales de cualquiera de quien interactúa en ellas- no parece existir sin ambos. Sin entrar en términos de preguntas sobre las relaciones causales bien podemos observar que hasta ahora no encontramos sociedades complejas donde ellos no existan.

Por otro lado, ninguna de esas instituciones existe en todas las sociedades. Formas de autoridad y de toma de decisiones colectivas existe en cualquier conjunto de relaciones sociales con algún grado de unión. Pero ello no constituye una organización estatal. O al menos, no constituye lo que denominamos en el primer párrafo como Estado. Del mismo modo, intercambios y comercio tenemos señales desde que existe la especie, pero no por ello se constituye un Mercado en los términos que hemos planteado, en la medida que en sociedades simples el intercambio no se puede separar de las personas que lo realizan tan fácilmente (no existe la mirada de alternativas de personas con las cuales intercambiar que asegura el impersonalismo de la operación del Mercado).

Si lo anterior es correcto, podemos pensar tanto al Estado como al Mercado como invenciones sociales: Como formas de interacción entre seres humanos que fueron creadas. Esto no quiere decir que fueron 'diseñadas' (que un buen día alguien se levantó, dijo Eureka y resolvió como interactuar), sino simplemente que fueron producto del desarrollo de diversas interacciones en las cuales se fueron

formando las reglas de interacción que las conforman. Y si ello es así entonces se sigue también que no hay razón por la cual el proceso de creación institucional esté cerrado y que se hayan creado todas las formas de organizar la vida social que sean posibles.

El Estado y el Mercado no constituyen, sí se quiere, términos generales de interacción: Los procesos bajo los cuales se crearon formaron instituciones que, por la experiencia de algunos milenios, han mostrado su capacidad de reproducción. Eso implica que son creaciones particulares (del mismo modo que la célula eucariota es una línea particular de seres y no un concepto general de la biología como puede ser el metabolismo) Pero así como se han creado nuevas instituciones a lo largo del tiempo (digamos, las instituciones científicas o el ordenamiento que representan los códigos), y algunas de ellas son reemplazadas, también resulta posible que ello ocurra con estas invenciones. Por cierto, su posible reemplazo no requiere que sea 'diseñado' (del mismo modo que su aparición tampoco lo fue), pero de su continua existencia no se puede colegir que deberán seguir existiendo.

Las sociedades complejas no han podido hasta ahora existir sin Estado y sin Mercado. De ese hecho no se sigue nada hacia el futuro de esa coexistencia.

Hay otra característica que el Estado y el Mercado tienen en común, además de ser tecnologías para lidiar en, y al mismo tiempo producir, sociedades más complejas: Es el hecho que son perpetuamente criticadas, y que en nuestras fantasías de perfección social ninguna de ellas existe.

No hay utopía moderna⁷ (y eso incluye, de forma famosa aunque algunos lo pasen por alto, la marxista) que mantenga al Estado como algo que subsista cuando la utopía existe. En todas ellas, se disuelve; y con ello el poder coercitivo que domina y oprime a las personas. Al mismo tiempo, el Mercado, y con ello recordemos nos referimos al conjunto global impersonal de transacciones, también tiende a desaparecer, reemplazado por la relación directa entre personas: La re-

⁷ Uso la palabra utopía en un sentido fuerte: como fantasías de perfección social, como sueño de lo puramente deseable. Cuando ya incorporamos consideraciones de realidad estamos en el campo de la propuesta, no de la utopía.

ducción de la persona con la cual se interactúa a un medio parece ser consustancial a la relación pura de mercado, y al mismo tiempo opuesta a nuestras imágenes de cuáles han de ser la forma ideal de relacionarse con las personas.

Toda utopía, en última instancia, implica el rechazo a ambos. Cuando imaginamos un mundo ideal pensamos en un mundo sin coerción -sin presencia de Estado- y sin despersonalización -sin presencia de Mercado-. Ahora bien, ¿dónde hay decisiones colectivas sin una organización coercitiva e intercambio sin despersonalización, sin dinero? En las formas y lugares en que los seres humanos han vivido durante la mayor parte de su historia: en tribus o aldeas (o como quiera usted llamar a un grupo relativamente pequeño, donde todos se conocen personalmente, mayor al grupo familiar inmediato). El espacio en el cual, de una u otra forma, nos permitimos soñar sobre la vida social.

Si recordamos la tríada de la Revolución Francesa, recordaremos que buena parte de la discusión ideológica de los últimos siglos se ha centrado en los dos primeros -libertad e igualdad. Y buena parte de esa misma discusión se ha basado en la incompatibilidad y oposición entre ambas. Ahora el valor central en toda utopía es el tercero: la fraternidad. En el ideal de amistad, que es el paradigma de la relación fraterna, se reafirma al mismo tiempo la igualdad (sólo hay amistad entre iguales, y los amigos refuerzan su igualdad) y libertad (porque entre amigos se puede ser sin limitaciones). Lo cual es, finalmente, volver al primer punto: *que las utopías son sueños de relaciones sin coerción y sin despersonalización.*

Para decirlo de otra forma: Pareciera que sólo hay una forma de vivir plenamente humana. El único problema es que, hasta ahora, no hemos encontrado la forma de hacerla compatible con agregados sociales vastos y complejos. Pero si el argumento de esta entrada es cierto, y esas formas son invenciones, entonces ¿hemos inventado todas las formas de convivencia?

EL LIBERALISMO COMO PENSAMIENTO IRREFLEXIVO

23 de septiembre de 2014

Definiremos pensamiento irreflexivo como una postura que no examina sus propias condiciones de posibilidad. El título de esta entrada, entonces, quiere plantear que el pensamiento liberal (en general) no ha cumplido con esa condición.

Veamos algunas de las características tradicionales de este tipo de pensamiento para defender la tesis. Para la tradición liberal la buena sociedad se caracteriza por un respecto lo más irrestricto por la libertad de todos quienes viven en ella, y luego el único límite de la libertad es la libertad del otro (única función que idealmente se le asigna al Estado). Las personas libremente establecen acuerdos, y lo crucial es que ellos no sean coactivos. El conjunto de individuos decide libremente y se enfrenta al Estado -que es una máquina aparte de la sociedad, y que representando la coacción es algo a eliminar o a disminuir. En última instancia, puede que lo anterior no sea factible de lograr, por diversos motivos, pero en principio es el ideal a aspirar y a buscar.

¿Por qué decimos que ha sido muchas veces una posición irreflexiva? Insistiré aquí que la observación es general y que para cada una de estas críticas hay exponentes del liberalismo a quienes no aplica; sin embargo sucede que es relativamente común. Decimos que es muchas veces irreflexivo porque (a) asume sus principios, sin defenderlos, o (b) asume un tipo de actor del cual no da cuenta o, finalmente, (c) no muestra cómo ese ideal es sustentable.

Las declaraciones más claras de estos principios suelen simplemente asumirlos como válidos y luego se procede a obtener sus consecuencias. Se asume que la libertad es el fin y baremo de evaluación. Pero, ¿por qué lo es? Al fin y al cabo, no es el único que las personas usan efectivamente; y bien sabemos que la noción de libertad no es tan auto-evidente que no requiera defensa (hay quienes no creen en ella). Ahora bien, no es que esto resulte imposible (y de hecho hay formas de fundar esa preferencia), como que buena parte de la tradición simplemente lo pasa por alto. Dado que vivimos en sociedades donde la libertad es efectivamente un valor -y como defensores de la

libertad se auto-definen casi todas las posturas ideológicas- es en la práctica un problema relativamente menor; pero es más bien débil -y por lo tanto algo frágil cuando aparecen con fuerza quienes no creen en ese valor.

El segundo punto es probablemente más crucial. La crítica a la coacción y la idea que la libertad de uno se limita por el otro son, de hecho, producto de una cierta reflexividad basal. Si todos son libres, ¿qué se hace cuando los individuos se enfrentan? La expresión clásica de esto fue la de uno tiene derecho a ser libre hasta que llega a afectar la libertad del otro y por lo tanto prohibir la violencia y coacción.

Ahora bien, ¿es esa reflexividad suficiente? Ella proviene de ubicarse en un punto de vista universal, de lo que sea válido para todos. Pero, el sujeto del liberalismo es un sujeto puramente individual, ¿por que éste tipo de sujeto debiera preocuparse de la posible universalización de la norma de libertad? En principio, se puede plantear que es la exigencia de racionalidad la que lleva a ocupar una posición universal, dado que lo que es racional debe ser universal. Aceptando eso, entonces cabe todavía el problema que esa forma del principio de racionalidad no es parte inherente al pensamiento liberal, debe ser traída desde fuera. Requiere de un tipo de actor con capacidades que van más allá de la búsqueda del logro de sus propios fines.

La insuficiencia de esa reflexividad básica se hace notar también cuando observamos que las acciones siempre tienen consecuencias, y luego siempre terminan afectando a otros. En ese sentido, no importa cual sea mi acción siempre alguien puede reclamar que su libertad estaría siendo coartada (tu ruido afecta mi posibilidad de estar tranquilo, luego limitas mi libertad). Para solventar estos conflictos, no queda más que decidir en conjunto efectivamente cuáles son esos límites en concreto (cuáles de esas consecuencias serán pensadas como limitaciones a la libertad del otro y cuales no). Y nuevamente, entonces, para poder realizar el principio liberal se requiere de elementos que van más allá de la que éste reconoce.

Finalmente pasamos al tercer punto que dice relación con la sustentación de una sociedad basada en esos principios. Supongamos entonces que efectivamente resulta posible instalar los principios de

la libertad. ¿Cómo ellos se mantienen en el tiempo en la vida social? La respuesta liberal siempre ha sido la de limitar el poder del Estado: División de los poderes, declaraciones de derechos, establecer una Constitución donde ello quede establecido. Pero eso es una ilusión. Porque el poder de rehacer las reglas es un poder imposible de eliminar, y luego pensar que esas limitaciones se sostienen a sí mismas no es más que un facilismo del pensamiento.

Más aún, la concepción del Estado muestra en sí misma las dificultades que produce la irreflexión sobre estos temas. En general, la tradición liberal y en específico el pensamiento de Hayek -que ha tenido fuerte influencia en nuestro país-, se basa en la distinción entre los acuerdos espontáneos y libres de los individuos con respecto las intervenciones exógenas del Estado. Pero el Estado, finalmente, es un producto de esa misma espontaneidad. Del mismo modo que las personas espontáneamente llegan a acuerdos, llegan a crear el Estado (al fin y al cabo, el Estado surgió de situaciones sin Estado). Hay que intervenir en el proceso natural de las interacciones sociales para que se produzca el mundo liberal (algo que, de hecho, Popper por ejemplo reconocía con claridad), porque dejado a sí mismo las personas tienden a crear y a usar esos recursos coercitivos. En otras palabras, si me tomo en serio el principio de la espontaneidad de las interacciones, entonces el problema es que el supuesto contrario -el Estado- es parte plena de esa espontaneidad.

En ese sentido, buena parte de la tradición del pensamiento liberal es, si se quiere, radicalmente irreflexiva. Porque cualquier solución a los temas que hemos visto implicaría tomarse en serio nociones de sujeto y de sociedad que esa tradición de pensamiento intenta disminuir y eliminar.

En última instancia, el liberalismo -en su búsqueda de la libertad individual- olvida muchas veces que es un pensamiento inherente social. No hay nada que el liberalismo le pueda decir a Robinson Crusoe -el individuo sólo- hasta que aparece Viernes. Pero lo que dice una vez que aparece Viernes no toma en cuenta cabalmente lo que implica la aparición del otro.

No hay que olvidar, en todo caso que la reflexividad del pensamiento no asegura, ni augura, para nada su corrección. La teoría de

sistemas o Hegel son posturas altamente autorreflexivas y, yo diría, equivocadas. Al mismo tiempo, no existe un deber de reflexividad, bien se puede estar en una postura adecuada sin ello. Sin embargo, sigue siendo una falta: Es un pensamiento que no se ha exigido a sí mismo a su propio límite, ni tampoco que ha examinado sus propias aporías, problemas y puntos ciegos. Es una oportunidad desaprovechada.

Nota sobre Liberalismo en Chile.

Las características anteriores son del pensamiento liberal en general. Ahora bien, en Chile esto es particularmente manifiesto porque no tenemos pensamiento liberal local. Lo que tenemos es, mejor o peor hecho, exposición de las posturas liberales. Lo cual no deja de ser curioso porque de prácticamente cualquier otra postura intelectual sí existe, o existió -nuevamente, no nos interesa si bien o mal hecho- un pensamiento local. En el caso del conservadurismo y el tradicionalismo, Eyzaguirre, Góngora o incluso más cercano a la actualidad Pedro Morandé son personas que se dedicaron a explorar y a desarrollar un pensamiento conservador propio (i.e no se limitaron a decir lo que otros dijeron). En el caso de orientaciones más izquierdistas -en toda la amplia gama desde orientaciones más social-demócratas a más radicales- tenemos autores como Lechner, Salazar etc. Pero en el caso del liberalismo local, me da la impresión que no se ha salido del nivel de la exposición.

PEQUEÑO CREDO PERSONAL

1 de noviembre de 2014

Supongo que, a veces no esta de más, aunque sea para puro esclarecimiento propio, pensar en las cosas que uno realmente cree, por pocas que ellas sean. Y luego, una exposición -como aforismos, aun cuando bien sé que no se me da la forma, pero bueno tampoco iba a dar largos argumentos- de cosas que, a primero de noviembre del 2014, tengo a bien creer:

Vedado nos ha sido el bien, inasible resultó la verdad, sólo nos resta la belleza.

No olvides que puedes estar equivocado y que probablemente lo estés, pero no olvides que mientras crees estás creyendo.

Los males de la ingenua confianza son menores que los de la sabia desconfianza.

Todo entusiasmo es falsa exageración, pero sin él nada se construye.

La ironía tiene el triste placer de ser verdad, pero no permite construir cosa alguna.

Cada uno es mejor, a veces, que uno mismo. También, a veces, es peor. Procura no olvidar lo primero.

Entereza respecto a las cosas, compasión con los vivos.

Que nada te afecte; y sin embargo sólo si te expones se puede alcanzar, a veces, la plenitud.

Sólo saliendo de uno mismo se puede ser uno mismo.

Tu conciencia podrá estar aislada, pero tú no eres sólo.

No olvides que el otro también está en ti.

Cada persona representa una nueva oportunidad de ser para ti mismo. Agradece, entonces, cada uno de tus encuentros.

Nunca dejes de recordar la maravilla del mundo y su inagotada variedad.

En cada quién se da en plenitud la humanidad y, entonces, cada pérdida es infinita.

Intenta, aunque fracasas, que todo quien te conozca pueda agradecer haberte conocido.

Nunca nadie tiene la última palabra.

HA MUERTO HUMBERTO GIANNINI

26 de noviembre de 2014

El día de ayer, 25 de noviembre de 2014, murió Humberto Giannini. A propósito de ello no estará de más hacer algunas reflexiones sobre su obra. O al menos de uno de los textos que he encontrado más interesantes (y no sólo más interesantes entre la obra de Giannini, sino más interesantes como tal). *La 'reflexión' cotidiana* (en la edición de Universitaria que tengo) cuya primera edición es de 1987.

Lo primero es que lo de reflexión tiene en ese texto algo de literal: la vida cotidiana es reflexión porque vuelve habitualmente sobre sí. Es un viaje de ida y vuelta, y se vuelve al domicilio. Una vuelta que Giannini enfatiza es una vuelta a uno mismo, el domicilio que habitamos es un estado del alma (como nos cita de Bachelard en la página 32). Un domicilio que se distingue del mundo (donde se realizan acciones, 'trámites') y que permite reencontrarse a uno mismo.

Finalmente, habíamos señalado que el domicilio es un símbolo de un regressus ad uterum, a una mismidad protegida del trámite y de la feria. El mundo, con sus postergaciones, con su despiadada competencia, 'está allá'. Aquí, en el domicilio parece ocurrir una suerte de reencuentro con uno mismo (página 59).

La idea del regreso al domicilio como un regreso a uno mismo (de uno que ha estado durante el día volcado hacia afuera) de hecho la usé en algún estudio empírico. De hecho, para un estudio sobre televisión, lo cual no deja de ser un uso algo bastardo, pero en defensa habrá que decir que bastardizado y todo muestra lo iluminador que puede resultar. Porque efectivamente podía permitir entender varias conductas de las personas entender que al volver a sus domicilios lo que hacen es reencontrarse con ellas mismas, y que dado que esto se produce luego de estar volcadas hacia afuera (en cierto sentido, 'desarmándose') se requiere de un trabajo subjetivo importante el poder reencontrarse (que en cierto sentido es un reconstruirse a sí lo que realizan las personas todos los días).

Lo segundo relevante es mencionar que una categoría esencial para entender la cotidianidad en Giannini es la idea del desvío, de la transgresión, la de salirse de esa ruta establecida. Y que esa transgresión es también parte de la cotidianidad (por ejemplo, ver la página 46). La calle es, en parte, la posibilidad permanente del desvío, que te encuentres frente a situaciones. También lo es la conversación (página 88-89). Ahora, la conversación, algo que se realiza por el puro placer que ella produce, ¿qué es? O para expresarlo mejor, ¿cuál es el principio de la conversación que produce ese placer?

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. Y para lo cual deben crearse las condiciones 'domiciliarias' tanto de un 'tiempo libre' (disponible) como de un espacio 'aquietado y al margen del trajín' (página 90-91)

Estas posibilidades de desvío, y lo que muestran en él (acoger, estar disponible) son centrales, porque -finalmente- Giannini nos mostrará que la libertad se juega en ello. El tiempo jugado solamente a la preocupación cotidiana (en el trámite ferial) es, finalmente, un tiempo degradado: 'Incapacidad de acoger; conciencia inhóspita' (página 191). Pero la acogida sin condiciones al Otro (página 192) es la virtud básica de lo humano y lo que permite que la cotidianidad pueda desplegar en plenitud.

Y esto, en parte, porque -como dijimos- al final tiene que ver con la libertad del propio ser.

La libertad, en el sentido de 'disponibilidad de Sí', más que con el quehacer tiene que ver con un dejar ser; con este hecho profundamente negativo: el de ser un despeje de Sí mismo, de sus quehaceres, de sus ocupaciones. Liberación del arrastre de una identidad exclusivamente domiciliaria; cotidiana disponibilidad, en fin, para que aquello que Pasa y nos llama desde su ser cualitativo, sin promesas de recompensa' (página 159).

Estar disponible a lo que está fuera de uno, es entonces la marca de la libertad cotidiana. Vivir la vida cotidiana como cierre, que

no deja de ser la experiencia común, es una forma de empobrecer y empequeñecer el mundo.

Un mundo que, por cierto, es más pequeño y más pobre ahora que Humberto Giannini no está con nosotros.

LA ILUSTRACIÓN COMO RECONCILIACIÓN. LA TRILOGÍA MOZART- DA PONTE

31 de marzo de 2015

Las tres óperas producto de la colaboración entre Mozart y da Ponte –*Las bodas de Fígaro*, *Don Giovanni* y *Così fan tutte*– son a mi juicio el pináculo del género. La combinación de música y texto, que es la razón de ser, finalmente, de la Ópera, es inmejorable; y las tres funcionan como representación dramática, como teatro. Lo cual implica que una comprensión de dichas óperas requiere tomarse en serio lo que dichas operas dicen.

Que en los libretos, y la música, de la trilogía resuenan temas de la Ilustración es algo mencionado por varios comentaristas. El libreto de las Bodas minimiza varios aspectos críticos que están en el texto de Beaumarchais pero ellos siguen resonando: Está el ‘si vuol ballare’ del propio Fígaro, y el juicio contra Fígaro -aunque no es mostrado como tal- sigue estando en la pieza. Charles Rosen comentaba que en 1787, fecha de estreno de *Don Giovanni*, nadie podía equivocarse respecto de la intención del ‘viva la libertà’, enfáticamente marcado con *tutti* orquestal y todos los personajes declamando la frase.

Lo que queremos en esta entrada es profundizar en esa relación entre Ilustración y la trilogía de Mozart y Da Ponte, enfatizando que todas ellas pueden observarse como comedias o dramas de la reconciliación.

En el caso de *Las Bodas de Fígaro* uno bien puede recordar que el Conde es figura del poder arbitrario: El asunto de la ópera se inicia por sus aviesas intenciones sobre Susanna (la prometida de Fígaro, quién no olvidemos fue quien lo ayudo en la primera obra de Beaumarchais), quien enfatiza que “*Olà, silenzio! / Io son qui per giudicar*” (Acto II), y que basa su propia intriga en el hecho que puede manipular el juicio, quien una de las cosas que más lo desespera es que sea su sirviente y no él quien es favorecido por Susanna

Vedrò mentre io sospiro,
Felice un servo mio!

E un ben ch'invan desio,
ei posseder dovrà? (Acto III)

En última instancia, arbitrario en el hecho que asume para él mismo lo que niega a los otros; y que se basa en su deseo de imponer su dominio sobre todo el resto de la comunidad.

En la resolución de la obra el Conde 'descubre' a todos los otros, que asume lo engañan, y les niega el perdón. Acto seguido, es la Condesa quien aparece y al quedar claro su propio engaño, el Conde entiende que ya no es tema de él otorgando perdón, sino que es él quien debe a su vez pedirlo: Que de figura de autoridad lo que debe hacer es re-integrarse a la comunidad (y ya no en posición de superior sino de igualdad). Como se planteaba en las notas de la grabación de la ópera que tenía (versión Gardiner), al final las alianzas forjadas por el Conde -basadas en la intriga y en el interés- son derrotadas por las que forja la Condesa -basadas en el afecto mutuo.

Las Bodas de Figaro es una comedia porque en la reconciliación, en el momento de superación del conflicto, participan todos: El representante del poder y del abuso es integrado al conjunto reconciliado, y con ello, entonces, todos pueden participar del llamado final: "*Ed al suon di lieta marcia / corriam tutti a festeggiar!*" (Acto IV)

En *Don Giovanni* la reconciliación total ya no es posible. Supongo que es recomendable recordar las acciones del Don: Fuerza a la hija y asesina al padre (que es lo que Leporello le recrimina al inicio de la obra), intenta forzar a Zerlina, intenta que la culpa de ello sea para Leporello, y casi asesina a su criado, intenta seducir a una querida de Leporello, reacciona con desdén a las manifestaciones de amor de Donna Elvira etc. A los románticos les seducía a su vez una interpretación del Don como alguien que subvierte las reglas de la sociedad, que representa la fuerza del erotismo, y en general darle una visión más bien heroica: frente a las superficialidades de la moral convencional, la fuerza irresistible de quien las niega.

Sin embargo, considerar los acciones del Don como subversión, implicaría que el poder es subversivo cuando no sigue las reglas que él mismo impone a los otros. El Don es la imagen del poder arbitra-

rio y ello exacerbado: Es la imagen de quién sólo se preocupa de sí y para quién todos los otros sólo son un medio, que no puede tener una relación humana con nadie. En este sentido, la arbitrariedad del poder en el Don es radicalizada: El Conde de Almaviva intenta seducir a Susanna pero en ningún momento está la amenaza de la violación, sus intrigas las hace a través de la ley -es a través de su manejo de un juicio que intenta castigar a Figaro etc. El Conde no se ha salido de la comunidad. El Don está más allá de ella. En el mundo de *Don Giovanni* ya no hay ley -es sintomático que sólo al final aparecen 'ministri de giustizia'. La interpretación del Don como subversión tiene también el problema que implica que Don Ottavio o Masetto son reducidos a la asepsia (el primero) o la bufonería (el segundo), pero la música en ningún caso corresponde a ello: Ni *'Il mio tesoro'* del primero o el *'Ho capito'* del segundo corresponden a esa descripción. Ni Mozart ni da Ponte ubican a esos personajes en la insignificancia a la que los aboca la interpretación romántica,

En cualquier caso, la separación del Don se manifiesta con claridad en su crisis final. En la confrontación con la estatua del Comendador, Don Giovanni se niega al requerimiento de arrepentimiento. Es en esa negación (el coraje que allí se demuestra) donde buena parte de las interpretaciones heroicas del Don se basan. Ahora bien, lo que le es exigido es similar a lo que se le exige al Conde en la resolución de las Bodas: Es la exigencia de pedir perdón y de reconocer el daño, exigencia que el Conde reconoce (y de hecho, se auto-impone) y que el Don rechaza. Y al rechazarlo, entonces, el Don queda fuera de la reconciliación final. El poder arbitrario ha llegado a su límite, al no basarse ya en nada más que la voluntad del dominio, ya no puede comprender la necesidad del reconocimiento del otro.

Lo cual nos lleva a otro de las temas que se discute sobre Don Giovanni. En la interpretación heroica, el final debiera ser la caída del Don a los infiernos, y no se entiende -o se comprende sólo como respuesta al gusto superficial de la época- la escena final, el coro de los otros personajes. Pero ese coro es necesario. Si la ópera termina con la caída del Don, hay muchos personajes que simplemente desaparecen de la historia y no tienen cierre (Donna Anna, Don Ottavio, Zerlina y Masetto, las dos parejas que han sido víctimas del

Don). El coro es necesario para dar cuenta de la reconciliación de la comunidad, para mostrar que los conflictos han sido superados al desaparecer el Don. Sin embargo la reconciliación ya no es global. Y mientras que en *Las Bodas* la comunidad se reconstituye en la reconciliación, en *Don Giovanni* no hay comunidad tras el final (cada quien vuelve a lo suyo).

En la ópera la caída del Don, del poder arbitrario, es conseguida por la acción del Padre (del Comendador) mientras que la comunidad experimenta su fin, pero no es causa de ella. Ahora bien, uno podría recordar que Horkheimer, en la *Crítica de la Razón Instrumental*, planteaba que los críticos no son quienes rechazan la ley puesta por el padre, sino más bien quienes se la toman en serio y la usan para criticar una realidad donde ella no se cumple. En la revolución simbólica que es la ópera en 1787, es el padre quien la realiza y el pueblo quien es espectador; pero en la revolución real que estaba en ciernes, será la misma comunidad la que realice esa caída.

En *Così fan tutte* ya no hay poder arbitrario -con las dos óperas anteriores el tema ya ha sido tratado. Lo que queda es, entonces, el tema de la reconciliación en el ámbito de las relaciones interpersonales. Aquí el grupo es cerrado (aparte de los 6 personajes principales sólo está el coro) y claramente tenemos una división en dos: Por una parte, los cínicos sobre el tema del amor: Alfonso y Despina. En '*È la fede delle femmine come l'Araba fenice*' del primero o '*In uomini, in soldati, sperare fedelta*' de la segunda se plantea el mismo tema: Quién conoce la vida sabe que no se puede esperar fidelidad. Las parejas, que en principio sí creen en ello, son quienes sufren por esa creencia (en particular, Ferrando y Fiordiligi, que son los personajes más 'serios' de la ópera).

Entonces, ¿lo que la ópera defiende es sólo una visión cínica de que nada puede esperarse? ¿Qué es lo que se enseña en la escuela para amantes, que es el subtítulo de la obra? Aquí un tema relevante es el hecho que ni Mozart ni da Ponte dan indicación alguna si en la escena de reconciliación final estamos ante las parejas originales o las parejas 'cambiadas' (algo que los directores de escena deben resolver

por su cuenta); lo que nos indica que no es en ello que estaba su interés principal. Mientras desde una visión romántica del amor ello representa un tema central -y del cual se desprende un poco la interpretación de la obra-, lo relevante es darse cuenta que *Così* se basa en una visión anti-romántica del amor. Al fin y al cabo, lo que explica un poco la implausibilidad del tiempo de la historia (la rapidez con la que se cambian los amantes): es que ello no es lo central.

Lo que les interesa es el proceso de reconciliación y el hecho que es el perdón el que lo hace posible. Que en vez de ataques y recriminaciones por las fallas, sabio es quien más bien se ríe de las imperfecciones, de las propias y de las ajenas. Don Alfonso, en su última intervención, los llama -una vez que de hecho ya la infidelidad está al descubierto- a unirse y reír de sus propias fallas. Solo así, entonces, es posible encontrar paz entre las tempestades del mundo (la última frase del coro final).

En última instancia, las tres óperas son dramas de la reconciliación, y en todas ellas es la dinámica del perdón y del reconocimiento del daño lo que permite la reconciliación. En *Las Bodas*, la reconciliación es perfecta: el que daña reconoce, pide y le es otorgado el perdón. En *Don Giovanni*, el poder arbitrario se rehúsa a la reconciliación y al perdón, nada quiere reconocer, y queda por ello excluido. En *Così* el reconocimiento de la fallas y la disposición a perdonarles es lo que les permite a las parejas -sea cuales sean- continuar su camino. Si la Ilustración es, finalmente, promesa de reconciliación (de 'una humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de deformación' como nos plantean Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*⁸); entonces las óperas de Mozart y da Ponte tienen una idea clara sobre como ello se logra: a través de la petición y otorgamiento del perdón.

8 La crítica a la Ilustración de Horkheimer y Adorno no es rechazo de ella: Es plantear que esa promesa, que ambos mantienen como ideal, es algo que el propio proceso de la Ilustración ha negado en su práctica. Es una crítica en ese sentido interna

EL CONSERVADURISMO COMO FORMA DE OPTIMISMO

14 de julio de 2015

La mirada tradicional sobre el conservadurismo es que es fundamentalmente pesimista⁹. Frente al iluso optimismo heredero de Rousseau que cree en la bondad del ser humano, y que por ello debería soltarse de las cadenas sociales; se opondría un pensamiento que enfatizaría la perversidad de lo humano, que luego ha de ser controlada de manera permanente. Y que habiendo sido controlada por el orden tradicional, debe seguir serlo, a menos que se quiera desatar el caos. Frente a una idea de la perfectibilidad humana, y de la posibilidad que se ejecute la utopía, la mirada que reconoce los defectos de la humanidad.

Ahora bien, más allá de la corrección de la posición anterior, el caso es que no cubre todo el problema. Hay un aspecto bajo el cual el conservadurismo es usual y básicamente optimista, y dice relación con la naturaleza de la realidad.

En algún punto de las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* Burke procede a hablar de la situación del país (de sus industrias, de sus puertos, de sus diversos grupos, su población) y concluye que siendo inferior a Inglaterra, la diferencia no es tanta. Su conclusión es que no encuentra razonable que un régimen que tenga esos resultados sea un completo mal. Algo bueno ha de tener lo que produce algún resultado positivo. Más en general, el talante conservador es uno que frente a alguna institución que haya durado un tiempo importante se dice que algo de bueno ha de tener, de otra forma no podría haberse perpetuado. Si es conservador (y no reaccionario) no estaría en contra de todo cambio, pero si estaría en contra de un abandono total, o al menos rechazaría el no tener cuidado en mantener lo que se había logrado.

Esa actitud se basa, finalmente, en la creencia de la bondad básica de la realidad. El bien es más poderoso que el mal, y luego sólo el

⁹ En la entrada original decía: 'Dado los últimos acontecimientos, puede resultar equívoca, pero bueno'. Cuáles eran esos acontecimientos es algo que no recuerdo a cinco años

bien puede perdurar. El mal es ausencia de ser o, como mínimo, no se sustenta en el tiempo. Perdurar y bien están asociado. La tesis de la debilidad, si se quiere, ontológica del mal es antigua. Una parte no menor de la teología medieval se basaba en el postulado que el bien es y que el mal es un no-ser (es una de las formas de solucionar la presencia del mal con un creador omnipotente). Si el mal es sólo ausencia de ser, entonces el mal es algo más débil, y a la larga siempre es derrotado. De ahí se deriva entonces la idea que, si bien no perfecto y quizás mejorable, lo que ha perdurado en el tiempo algún valor ha de tener, que es precisamente lo bueno que tiene lo que le permite seguir existiendo.

A este respecto resulta interesante que, siendo una creencia antigua y extendida, uno diría -si quisiera especular, pero bueno para eso sirven las entradas de *blog*- es una creencia en retroceso. Que una parte no menor, y uno diría creciente, de la ficción contemporánea (a partir del siglo XX) se base en la posibilidad (o casi seguridad) del triunfo del mal resulta sugerente. Desde la perspectiva que tratamos ello es imposible, el mal sólo puede triunfar temporalmente, pero nunca al largo plazo. Esa convicción es la que entra en crisis. El horror de, por ejemplo, *1984* de Orwell está en la frase de la bota aplastando un rostro humano para siempre y en la escena final: Que el mal como tal puede triunfar por siempre y no hay nada inherente en el bien que garantice la derrota del mal.

Esa actitud es profundamente anti-optimista y al mismo tiempo va en contra de las convicciones ontológicas del conservadurismo. Con lo cual concluimos que existe una dimensión profundamente optimista en el pensamiento conservador.

A PROPÓSITO DEL CUIDADO DE UNO MISMO

15 de diciembre de 2015

En diversas ocasiones cuando he requerido consejos de mis amigos, me he encontrado con una declaración común de la necesidad de cuidarse a uno mismo. Y he de reconocer que nunca tal admonición me ha terminado de convencer. No estará de más exponer las razones de ello.

Ellas se reducen a algo muy simple: Más que en el cuidado de sí, creo en el cuidado de otros y ser cuidado por otros. Aunque en principio el cuidado de sí es perfectamente compatible con preocuparse de los demás, y así se me lo ha mencionado (sólo puede cuidar de otros quien primero cuida de sí); no dejo de pensar que en la práctica es fácil caer en la trampa de sólo preocuparse de sí (es la orientación más natural al fin y al cabo).

Ahora bien, ¿dejar el cuidado de uno mismo en manos de otros -que es finalmente lo que estaría defendiendo- no es caer en la vulnerabilidad y la dependencia? Pero, dado que no vivimos aislados, siempre vivimos en cierta dependencia. Podemos hacer elecciones sobre nuestras dependencias de otros, podemos tomar recaudos de no depender de alguna persona en particular si se quiere; pero no podemos obviar el hecho de depender de otros, y bien podemos usar esa dependencia para eliminar los peligros que pudieran provenir de ella (por ejemplo, a través de múltiples dependencias).

Sin embargo, lo más crucial es otra cosa. Pero, ¿por qué pensar en el depender de otros como un problema y un peligro? No deja de ser notorio que ello es parte importante de la tradición de pensamiento occidental. Está en Sartre (el infierno son los otros en la frase más conocida), está en el puritanismo (como nos recuerda Weber en la *Ética Protestante*). Releyendo las *Meditaciones* de Marco Aurelio es notorio como la tradición estoica es profundamente negativa del otro: En más de una ocasión Marco Aurelio termina renegando de la vida con otros y sólo por un asunto de deber plantea que es necesario mantener una relación amable con los otros, los que sólo traen negatividad hacia el alma propia.

Ahora bien creo que ello finalmente, es equivocado: Es con otros

que hacemos y logramos mayor plenitud que cualquier cosa que intentemos aisladamente. No creo ser el único quien, sí quiero ser veraz a mi experiencia, tendrá que reconocer que la mayoría de las personas que ha conocido han sido buenas personas. Depender de los otros no es una carga sino una posibilidad, y -creo haberlo dicho en palabras muy similares en otras entradas- ensimismarse es una forma de empobrecer el espíritu.

Pero, ¿y si ningún otro cuida de uno? Pues bien, si tan mal uno ha manejado sus propios asuntos que a nadie le interese lo que a uno le pase, en realidad no se tiene a otra persona que culpar a uno mismo. Lo cual, por cierto, tiene la innegable ventaja que, entonces, sólo depende de uno cambiar dicha situación. Pero si te haz manejado con los otros de forma mínimamente aceptable, entonces no debiera ser raro que algunos otros se preocupen de ti. Y quizás esa sea la forma más feliz de lograr el cuidado de uno mismo.

AGAMBEN SOBRE AUSCHWITZ. EL TERROR DE LA EXTINCIÓN DE LO HUMANO

18 de enero de 2016

Algunos de los momentos más significativos en un texto aparecen cuando la cadena de argumentación experimenta un quiebre, no llega a donde uno pudiera esperar que se diriga. Es allí donde se nos revela un texto.

El quiebre de la argumentación: Lo que no podemos aceptar como posible.

Al leer el magnífico texto de Giorgio Agamben sobre Auschwitz –*Homo Sacer III, Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (original en italiano de 1999)- hay dos momentos, que además reproducen la misma tensión, en que Agamben evita seguir un determinado argumento por una consideración moral. Esto es relevante porque, en otros textos (de la serie del *Homo Sacer*) Agamben se caracteriza precisamente por dejar que sus argumentos lo lleven a cualquier parte, por más complejos que puedan ser desde un punto de vista de la ‘moral normal’. Será ilustrativo examinar esos momentos porque nos pueden ayudar a alumbrar el terror específico de Auschwitz.

Las citas entonces:

El musulmán ha penetrado hacia una región de lo humano -puesto que negarle simplemente la humanidad significaría aceptar el veredicto de la SS, repetir su gesto- donde, a la vez que la ayuda, la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles (2.13, página 63)

Pero si conjugando lo que tiene de único y lo que tiene de indecible, hacen de Auschwitz una realidad absolutamente separada del lenguaje, si cancelan, en el musulmán, la relación entre imposibilidad y posibilidad de decir que constituye el testimonio, están repitiendo sin darse cuenta el gesto de los nazis, se están mos-

trando secretamente solidarios con el *arcanum imperii*.
(4.9, página 154)

Dos veces el mismo gesto: Se prohíbe cierta posición porque darla por verdadera implicaría que el nazismo hubiera tenido razón. Como ya dije es un tipo de argumento claramente no-Agambiano, puesto que en textos anteriores no había tenido problemas en plantear una conclusión por más compleja que pudiera pensar para las mentes bienpensantes.

La situación del ‘musulmán’.

En ambos casos no sólo es el mismo gesto, la misma pulsión, es el mismo tema: La situación del ‘musulmán’. Esa palabra era usada por los prisioneros de los campos para designar a algunos de ellos que parecían haber perdido toda voluntad, todo desear; habiendo quedado reducidos a algo que ni siquiera se podría decir animal porque precisamente habían perdido incluso lo que éstos conservan. Las referencias a muertos vivientes son comunes en los textos de sobrevivientes que reseña Agamben (en particular, los de Primo Levi, en algún sentido el texto de Agamben es una continua reflexión sobre la trilogía de Auschwitz del autor ya mencionado). La sensación que tras el musulmán no hay nada, que representa la pérdida de todo lo que en condiciones normales los seres humanos dado por valioso es recurrente, y no por nada el título del texto en que Levi atestigua sobre Auschwitz se llama *Si esto es un hombre*. Agamben recuerda que, en contraposición con los horrores de los muertos, el musulmán no es siquiera algo que se pueda ver (2.5).

Citemos algunas de las expresiones de los testimonios que cita Agamben:

No poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad- Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía (Améry)

Ese ser idiotizado y sin voluntad (Ryn y Klodzinski)

Apagados en ellos el brillo divino, demasiados vacíos ya para sufrir verdaderamente (Levi)

Su disponibilidad para la muerte no era, empero, algo similar a un acto de voluntad, sino una destrucción de voluntad (Kogon)

Frente a este ser sin voluntad, que está más allá del habla y casi de la experiencia (al menos cómo los testigos lo plantean, veremos al final que esto tiene su relevancia), la pregunta es simple, ¿se puede considerar al musulmán humano o está más allá de la condición humana?

Es interesante, por eso los hemos destacado, que el lenguaje de varios de los testimonios haga referencia a una pérdida de los criterios éticos normales ('brillo divino', 'bien y mal', 'nobleza y bajeza'). Uno de los puntos más fuertes del argumento de Agamben es que ninguna de las éticas que disponemos, nada del lenguaje ético tradicional (ninguna idea y experiencia de dignidad, de bien, de valor, de culpa) tiene sentido en el caso de Auschwitz. La crítica de Agamben a la ética comunicativa de Apel es, en ese sentido, devastadora. El problema no es que frente al Kapo de la SS sea imposible comunicar:

La objeción decisiva es otra. Es, una vez más, el musulmán. Imaginemos por un instante que, gracias a una prodigiosa máquina del tiempo, nos fuera introducir en un campo al profesor Apel y llevarle ante un musulmán, con el ruego de que también tratara de verificar en él su ética de la comunicación. Creo que más vale, desde cualquier punto de vista, apagar en este momento nuestra máquina del tiempo y no proseguir el experimento (2.14, página 65)

Frente a la tiranía tradicional siempre subsistió la idea que, pudiendo derrotar al 'cuerpo', siempre era posible mantener el propio valor: Que existe un fondo de resistencia que, en principio, uno puede mantener; y que en ello consiste la propia victoria. Podrán enviarme a los leones, pero podré testimoniár mi fe; y con ello puedo mostrar y defender mi valía. Agamben muestra que todo esa visión se

vuelve imposible mantener en Auschwitz: Que frente al musulmán todo intento de mantener la propia decencia aparece como radicalmente indecente.

Ahora bien, de la imposibilidad de las éticas normales en Auschwitz, Agamben concluye que están equivocadas. Toda ética debiera pasar esa prueba, y la prueba es que sean aplicables al musulmán. De no ser aplicables a éste último, entonces sucede que aceptamos el *dictum* del Kapo y lo expulsamos de la humanidad. Y ello no puede ser.

La capacidad de testimoniar. El argumento agambiano sobre la humanidad en Auschwitz.

En Agamben hay una pulsión, pero no sólo hay una pulsión. El argumento que desarrolla al respecto es el del testigo. Es un argumento complejo y aquí nos limitaremos a sus líneas generales -y a una crítica, también, general.

El punto de partida es, nuevamente, Levi: El verdadero testigo de los campos es el musulmán -aquellos que escriben memorias nunca llegaron, en verdad, al fondo de lo que pasaba allí. Pero el musulmán está más allá de la palabra, y luego no puede testimoniar. ¿Cómo resolver esa paradoja? En este punto lo que argumenta Agamben es que la diferencia entre el viviente y el hablante es constituyente de la condición humana: En los seres humanos el habla nunca puede coincidir cabalmente con la vida, o llega antes o llega después (y sólo por instantes, no necesariamente experimentados positivamente, como la epilepsia, puede ser *intra festum*, ver 3.20).

Entonces, sí puede haber testimonio en Auschwitz -y al haber testimonio, entonces, no cabe eliminar completamente la humanidad: La figura que siempre es desdoblada, aquí lo es más radicalmente: El testigo es quien habla, y el musulmán queda sólo como viviente. A través de esa escisión es que se manifiesta lo humano, y luego el musulmán no puede ser excluido de lo humano:

La paradoja, en este punto, es que si el que testimonia verdaderamente de lo humano es aquel cuya humanidad ha sido destruida, eso significa que la identidad en-

tre hombre y no-hombre no es nunca perfecta, que no es posible destruir íntegramente lo humano, que siempre resta algo. El testigo es ese resto (3.23, página 133)

Sin embargo, hay dos hebras que, creo, socavan el argumento -en precisamente el punto que siempre resta algo. El primero es que la diferencia entre hablante y viviente no opera 'normalmente' en la relación entre testigo-musulmán. Porque el testigo, Levi, vive él la misma escisión entre hablante y viviente que viven todos los seres humanos. Y esto nos muestra que el hecho mismo de dividir esos roles en dos cuerpos distintos quiebra lo que es universalmente humano: 'Yo' no soy esa habla que digo, pero esa división la vivo y experimento; del mismo modo que la vivencia ajena es siempre experimentada como vivencia ajena. El musulmán sería, precisamente, donde esa tensión entre hablante y viviente se pierde, y requeriría a otro para que ello se reprodujera, y con ello entonces ya no sería una escisión vivida. Lo cual nos lleva al segundo punto: Al parecer, los testigos no testimoniaron la experiencia del musulmán. Al final del texto de Agamben hay una serie de testimonios de los propios musulmanes (en años posteriores). Lo que ellos nos testimonian es muy diferente a lo que nos dicen los otros testigos, en particular la radical cosificación que describen esos otros testigos desaparece. Ahora bien, si ello es así entonces al parecer la figura del testigo tal como la plantea Agamben no operó. Pero, entonces cabe la duda sobre ¿habla el musulmán cuando habla quién lo fue pero ahora puede testimoniar? ¿Se está testimoniando? Queda la sospecha que quienes pudieron 'volver' fueron también personas anómalas, y quizás el musulmán está más allá de ello. Porque el musulmán, se puede argüir, puede ser testimoniado desde afuera y después, pero cerca de la propia vivencia. Recordemos: la vivencia no es decible en sí misma, pero se puede testimoniar a partir de la experiencia de esa diferencia. La pregunta queda todavía abierta, y la posibilidad negada por Agamben -que sí, es posible eliminar sin resto a lo humano- todavía no es eliminada.

Más allá del testimonio. El horror de la extinción de lo hu-

mano.

Ahora, y ¿si siguiéramos otro camino? Creo que con ello es que podemos adentrarnos más en el horror particular de Auschwitz. Supongamos que lo siguiente es cierto: Que en Auschwitz fue descubierta, y practicada, una acción que permite despojar a una persona de todo lo que damos por valioso en el ser, y dejarlo fuera de toda ética. No es que las éticas fallen en Auschwitz y por ello estén equivocadas, es que la posibilidad misma de una conducta ética es la que queda eliminada ahí. Los seres humanos somos, en una práctica real, capaces de destruir toda la humanidad de alguien y dejarlo en la práctica real convertido en algo que no nos queda más que verlo como objeto. El terror de eliminar lo humano (algo más profundo que simplemente asesinarlo), el horror de lo que plantea el Kapo, radica en que es posible.

Si uno examina algunos textos escritos en la inmediata posguerra podemos observar que lo que une a pensadores tan distintos como Orwell (en 1984) o Arendt (en *Los Orígenes del Totalitarismo*) es que resultaría posible una sociedad como esa, donde eternamente se produjeran musulmanes. De alguna manera, al insistir en que no es posible aceptar que en el musulmán se haya extinguido lo humano, Agamben está resistiéndose al horror específico que corresponde a los campos.

Vivir en una sociedad donde es posible tener una vida humana -en el sentido más básico de la palabra, una donde tiene sentido preocuparse de la dignidad, de la decencia, de la verdad- es algo que tenemos que construir. No es necesario que ello suceda, bien podemos construir lo contrario; y más aún, y he allí el terror específico de Auschwitz, queda la pregunta sobre si construir esa anti-humanidad sin que exista salida alguna es una posibilidad real.

VARIACIONES DEL INFIERNO. DANTE, LEVI Y
AUSCHWITZ

4 de febrero de 2016

En uno de los capítulos centrales de *Si esto es un hombre* de Primo Levi, el autor nos cuenta de una conversación con otra persona en el campo, Jean. Entre medio que comparten tareas, Levi le empieza a enseñar italiano. Y lo hace a través del *Infierno* de Dante, en particular el canto de Ulises. En una de esas traducciones, Levi recuerda un pasaje y transcribo su texto -puesto que Levi escribe mejor que yo, y mejor es dejar a quienes viven las experiencias el contarlas:

‘Considerad’, seguí, ‘vuestra ascendencia:
para vida animal no habéis nacido
sino para adquirir virtud y ciencia’

Como si yo lo sintiese también por vez primera: como un toque de clarín, como la voz de Dios. Por un momento he olvidado quién soy y dónde estoy (Si esto es un Hombre, El Canto de Ulises, p 124)

No deja de llamar la atención que en su narración del infierno real Levi nos recuerde el infierno más famoso de la literatura. Es importante también que recuerde el infierno imaginado para *salir* del infierno real: Al realizar una actividad tan normal como enseñar a otro un idioma, al realizar una actividad como recordar un poema, y trabajar con el lenguaje; es cómo Levi puede recordar -entre medio del infierno- aquello que no es infierno. Y por ello le da las gracias a Jean.

Contraponer ambas situaciones, la real y la imaginada, nos servirá a nosotros (para quienes, por azar del destino, ambas nos son desconocidas) para comprender mejor lo que ocurrió en los campos.

Lo primero es sobre la ubicación de lo indecible, de lo inefable. Para Dante lo que es realmente inexpresable e incomprensible, y así lo declara varias veces y mucho del texto está orientado a mostrarnos ello, es el paraíso (y en particular así lo declara en el Canto 1 y el 33, el inicial y el final, del *Paraíso*). Y ello es más fuerte a medida que

se avanza en él y el peregrino se acerca a la divinidad. El infierno, en cambio, es plenamente expresable -para contar los pecados y sus penas Dante no declara o muestra mayor dificultad. El infierno es humano. Pero en el infierno real sucede lo contrario: Es la degradación del campo lo que no se puede decir o expresar. La primera imagen de quienes están en el campo (de aquello en que se van a convertir) es la imagen de lo que no se puede comprender o entender. El mostrar una situación que para quienes están lejanas a ella resulta difícil de imaginar siquiera es lo que el libro de Levi intenta; y el estremecedor poema inicial nos pone ante la pregunta de si aquellos que están en la vida normal pueden comprender a quien ha sufrido lo que ellos sufrieron, si puede ubicarlos como seres humanos siquiera. Esto sin entrar siquiera en el tema de los hundidos (que ya fue tema de una entrada anterior a propósito del texto de Agamben) que representa el límite de ello. El problema de la dificultad de expresar la vivencia se muestra incluso sin llegar a ese límite. Pero es el infierno, no el paraíso; la experiencia del mal, no la contemplación del divino bien; lo que resulta un límite para el decir y la comprensión.

Lo anterior se entiende de mejor forma si comparamos los males del Infierno. Es sabido que en Dante las penalidades se acomodan a los pecados: A quienes cayeron en la lujuria y se dejaron mover por ella se les condena a una eternidad de ser movidos por vientos; a quienes cayeron en la glotonería a habitar en la podredumbre (que es el resultado final de lo que se ingiere). En la medida que avanzamos en el Infierno, y los pecados son mayores, las penas a su vez se vuelven más graves (y encontraremos personas que viven bajo una lluvia eterna de fuego, quienes son perpetuamente y renovadamente descuartizados y así). Pero en toda esa variación de penalidades nada se acerca al infierno real, nada se acerca a perder el ser persona, y a considerarse a sí como abandonado de la humanidad. Como nos dice Levi, cuando nos cuenta la reacción de ellos ante el ahorcamiento de uno que resistió:

Al pie de la horca, los SS nos veían pasar con miradas indiferentes: su obra estaba realizada y bien realizada. Los rusos pueden venir ya: ya no quedan hombres fuertes

entre nosotros, el último pende ahora sobre nuestras cabezas, y para los demás, pocos cabestros han bastado. Pueden venir los rusos: no nos encontrarán más que a los domados, a nosotros los acabados, dignos ahora de la muerte inerme que nos espera.

Destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo: no ha sido fácil, no ha sido breve, pero lo habéis conseguido, alemanes. Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas: de nuestra parte nada tenéis que temer: ni actos de rebeldía, ni palabras de desafío, ni siquiera una mirada que juzgue (Si esto es un hombre, El último, p 162-163)

Lo que produce el infierno es la extinción de lo humano, de ser persona. Lo más cercano en Dante a ello es la pérdida de identidad constante que experimentan los ladrones en el Canto 25 del *Infierno* (que característicamente no es para Dante el peor de los castigos, estando en el octavo círculo, no en el noveno y último, dedicado a los traidores). Pero ellos no dejan de ser personas que sufren. El sufrimiento particular de dejar de ser persona, ese Infierno, era imposible de ser siquiera pensado.

Y quizás un último punto, que nos sirve para volver al inicio: El infierno imaginado es un infierno hablado. Incluso en el momento más patético del Infierno, Ugolino royendo la nuca de Ruggieri (*Infierno*, Canto 33), al recordar al traidor que lo hizo morir abandonado con sus hijos, se habla y se narra. En el habla todavía está la persona. Pero el infierno real está más allá del habla, y en él nadie desea hablar, y nadie desea escuchar a los que se hunden en él. Y menos ese hablar por hablar que es tan característico de lo humano, y tan característico del Infierno de Dante. Es esa recuperación del habla, del lenguaje, lo que en parte recupera Levi al intentar enseñar italiano traduciendo el Canto de Ulises. El habla es lo que permite salir del infierno.

Los hombres, así, fuimos capaces de crear realmente un mayor infierno que cualquiera que nos podíamos imaginar. El puro bien es realmente inaccesible, pero el mal sin mezcla sí ha existido.

EL JUSTO ACUSA A DIOS. A PROPÓSITO DEL LIBRO
DE JOB
18 de febrero de 2016

Se podría observar como una contradicción el hecho que Job, en el libro homónimo de la Biblia, denuncie y acuse a ese mismo Dios que declara justa el hablar y conducta de Job. La tesis de esta entrada es sencilla: No hay tal conflicto, y la postura que se defiende en el texto es coherente; y el epíteto de justo es bien ganado.

Job acusa a Dios.

El libro de Job ha sido entendido como una meditación sobre el problema de la teodicea, y como reflexión contra el lugar común de la tradición que indica que el bien produce bienestar, y el mal produce dolor a quien lo realiza. Porque en verdad el justo sufre mientras el impío prospera. ¿Cómo ello puede ser justo? ¿Cómo puede siquiera suceder?

Esas cosas, ¿quién las ignora? Ludibrio para su amigo soy yo, que clamo a Dios para que me oiga. ¡Objeto de mofa es el justo y el íntegro! ¡Desprecio al desgraciado! Así piensa el dichoso, ¡Una zancadilla para aquel cuyos pies están para resbalar! ó Paz gozan las tiendas de los devastadores, y están seguros los que provocan a Dios, como si todo lo hubiera puesto Dios en su mano (12: 3-6)

Job habla desde su propia experiencia de sufrimiento. Eso es lo que le da su tenor al texto, que trata temas filosóficos si se quiere, pero el habla del libro es un habla de experiencia: Es un libro pleno de emoción, de rabia, de indignación, de tristeza, de clamor. Las famosas líneas sobre desear no haber nacido (frases cercanas se encuentran en otras tradiciones, como la griega; suficiente acusación contra la condición humana es la repetición en diversas culturales de la preferencia por no existir)

Después de esto abrió Job su boca para maldecir su día, y, tomando la palabra, dijo: Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: “¡Ha sido concebido un varón!” Conviértase ese día en tiniebla, no se cuide Dios de él desde lo alto, no resplandezca sobre él un rayo de luz (3: 1-4)

Esto no sólo se muestra en el carácter enfático de la acusación, es que además Job no puede entender entonces porque Dios, un ser tan sublime y tan superior a los hombres, puede dedicarse a causarle sufrimiento a un hombre en particular (y luego, en general, a cualquiera de los hombres). Puesto que Job no sólo dice que su situación es injusta, sino que acusa al mismo Dios de producirlo. Si Dios es omnipotente, entonces mi sufrimiento es querido y deseado por Dios; y el escándalo de ello no es sólo que Dios quiera el mal, sino que quiera en particular mi mal (o el mal de cualquiera en concreto)

El es quien por un cabello me aplasta y multiplica sin motivo mis heridas; que ni respirar me deja y me harta de amarguras. (9: 17-18)

Sabed, pues, que es Dios quien me ha oprimido y me ha envuelto en sus redes. Si grito: “¡Violencia!” no obtengo respuesta; aunque clame, no hay equidad. Ha vallado mi camino y no puedo pasar, y sobre mis senderos ha puesto tinieblas. Me ha despojado de mi gloria y arrancó de mi cabeza la corona (19: 6-9)

Frente a todo ello entonces Job demanda a Dios, y exige respuesta

¡Oíd atentamente mis palabras, prestad oído a mi razonamiento! He aquí que he preparado mi proceso, consciente de que he de tener razón. ¿Quién pretende litigar conmigo? Porque si, resignado, callara, moriría. Sólo dos cosas no haga conmigo, y entonces no me esconderé de tu presencia. Aleja de mí tu mano y no me espante tu terror. Después convoca (al debate),

y yo responderé, o hablaré yo y tú me replicarás. (13: 17-22)

Es importante entender bien qué implica la acusación:

(1) Lo que Job demanda es respuesta, no está preocupado de la restitución (los capítulos finales siempre han sonado falsos a ese respecto). Quiere solución para el escándalo del sufrimiento del justo. Lo importante es que Dios muestre que no es amigo de la injusticia.

(2) Job al mismo tiempo que acusa los actos de Dios, la hace ante al mismo Dios. En algún sentido, reclama ante Dios lo que nosotros reclamamos en nuestras vidas cotidianas: Que el otro esté a la altura de los valores que dice tener. Dios es el acusado, testigo de Job y el juez de la causa.

Ahora, pues, en los cielos está mi testigo, y allá arriba está mi fiador. Mi clamor ha llegado hasta Dios, las lágrimas de mis ojos corren ante Él. ¡Oh si hubiera arbitro entre Dios y el hombre, como lo hay entre el hombre y su prójimo! (16: 19-21)

Es por ello que Job puede combinar las declaraciones de acusación con, al mismo tiempo, algunas resplandecientes declaraciones de esperanza (yo sé que mi Redentor vive, generando, por cierto, uno de los números más hermosos del Mesías de Haendel)

Porque yo sé que mi Redentor vive, y al fin se eruirá como fiador sobre el polvo; y detrás de mi piel yo me mantendré erguido, y desde mi carne yo veré a Dios (19: 25-26)

La argumentación humana contra Job.

El libro de Job consiste fundamentalmente en conversaciones entre Job y tres amigos que lo visitan para consolarlo; pero en realidad para desplegar argumentos contra Job: Contra la justicia de su queja.

Los argumentos tradicionales del problema de la teodicea son los que se presentan aquí.

Primero en su versión más básica: El problema de la teodicea no existe, el justo tiene éxito y el injusto fracasa. Más allá del corto plazo, si se mira con el suficiente horizonte al justo le va bien, y habrá que confiar en la sabiduría divina. Y al pecador de nada le servirá lo que consiga en el mundo, porque será breve su victoria:

¿No sabes ya de siempre, desde que el hombre fue puesto sobre la tierra, que es breve la exultación del malvado y dura un instante la alegría de los perversos? (20: 4-5)

También se abunda en otro argumento: Todos somos pecadores, y decir que se es justo es pura arrogancia. En algún sentido, la idea calvinista que todos los seres humanos merecen la muerte eterna, que en la caída naturaleza humana no hay justicia (y que por ello sólo cabe esperar estar entre quienes, por ningún motivo comprensible, porque claramente no es por su inexistente carácter justo, pueden ser salvos)

¿Qué es el hombre para creerse puro, para decirse justo el nacido de mujer? Si ni en sus santos se confía ni los cielos son bastante puros a sus ojos, ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre, que se bebe como agua la impiedad! (15: 14-16)

El tercer argumento que se repite es que Dios es tan superior a las criaturas que no tiene sentido acusarlo ni ponerlo bajo el canon de la justicia humana. El libro presenta diversas variaciones sobre el hecho que Dios es inescrutable.

Frente a la sabiduría y omnipotencia divina (en los argumentos se cruza el tema de conocer menos que Dios y de tener menos poder que éste), los seres humanos nada son:

Tú, que en tu furor te desgarras a ti mismo, ¿acaso por ti será abandonada la tierra y se trasladarán las rocas de su lugar? (18: 4)

O en otra versión, incluso más sarcástica si se quiere:

¿Acaso puede ser útil a Dios el hombre? Más bien, a sí mismo aprovecha la sensatez. ¿Tiene algún interés el Omnipotente en que tú seas justo? ¿Gana algo en que sean íntegros tus caminos (22:2-3)

En versión positiva, lo que se destaca es la omnipotencia divina:

Suyos son el poder y la majestad, y establece la paz en sus alturas. ¿Tienen número sus tropas? ¿Sobre quién no surge su emboscada? ¿Cómo, pues, justificarse el hombre ante Él? ¿Cómo ser puro el nacido de mujer? (25: 2-5)

Es interesante mencionar que estos tres tipos de argumentos siguen siendo comunes en la actualidad. Hay evangelios de la prosperidad, que en última instancia son variaciones del primer argumento; es fácil escuchar declaraciones sobre el carácter pecador e injusto de todos los hombres; y siempre está disponible la salida de declarar que la Justicia divina no se puede medir por la vara de la humana.

Dios se presenta.

Dios que ha sido acusado, aparece en el texto y responde a Job. Corresponde ahora examinar lo que dice esa respuesta.

(a) Rechaza los argumentos de los amigos de Job como falsos, aunque insiste en la inescrutabilidad.

Normalmente se insiste en el hecho que Dios declara, y lo hace en magníficas palabras, que sus designios son inescrutables. Frente a la magnificencia divina, ¿como tiene sentido que los hombres pretendan acusar a Dios? Ello sería la solución del problema de la teodicea:

Y respondió Yahvé a Job de en medio del torbellino, diciendo: ¿Quién es este que empaña mi providencia con insensatos discursos? Cíñete, pues, como varón tus lomos. Voy a preguntarte para que me instruyas. ¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícamelo, si tanto sabes. ¿Quién determinó, si lo sabes, sus dimensiones?

¿Quién tendió sobre ella la regla? ¿Sobre qué descansan sus cimientos o quién asentó su piedra angular entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de todos los hijos de Dios? ¿Quién cerró con puertas el mar cuando, impetuoso, salía del seno, dándole yo las nubes por mantillas, y los densos nublados por pañales; dándole yo la ley y poniéndole puertas y cerrojos, diciéndole: “Hasta aquí llegarás y no pasarás, ahí se romperá la soberbia de tus olas?” (38:1-11)

El problema es que ello, si bien es cierto, resulta insuficiente, porque Dios critica a los amigos de Job; siendo que han usado -en repetidas ocasiones- el mismo argumento:

Después de haber hablado Yahvé a Job estas palabras, dijo Yahvé a Elifaz, temanita: Se ha encendido mi ira contra ti y contra tus dos compañeros, porque no hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job (42:7)

Lo que Dios quiere decir en el texto no se reduce a decir que él es soberano y los hombres no pueden entender sus razones.

(b) Demostrando que Job está equivocado al mismo tiempo lo declara justo.

Si los designios de Dios son inescrutables, entonces ¿a qué viene la demanda y acusación de Job? ¿Qué sentido tendría? Pero como ya hemos visto Dios ha declarado de nuevo recto a Job -incluso si éste lo ha acusado y declarado poder juzgar a Dios, que era lo incorrecto. Esta declaración de justicia de Job no se reduce a que al final reconozca la sabiduría divina: Ello fue lo que los amigos criticados dijeron. Lo que sólo dijo Job fue la acusación, fue el sentido de clamor por la justicia que lo lleva a demandar de Dios respuestas.

¿Cómo podemos entender entonces qué es lo que está buscando el Dios del libro de Job? La respuesta es, creo, clara: Es un Dios que prefiere la búsqueda de Justicia incluso a costa del error o de la incoherencia metafísica. El problema no es preguntarse por la injusticia de los actos divinos, y no intentes declarar inocente a Dios (quién en última instancia bien puede cuidarse de ello), sino preocúpate

de la injusticia del mundo. Lo que busca es precisamente a quien se indigna, quien no quiere explicarse la injusticia, quien frente a ella responde con clamor por la justicia. El argumento de la incomprensibilidad de Dios es correcto, pero ese no es el verdadero punto, ni lo que de verdad interesa.

Dicho de otro modo, desde la perspectiva del Dios de Job el problema de la teodicea no es sobre Dios -sobre quien nada se puede decir. El problema es sobre los hombres. Y ahí da una respuesta extremadamente clara: El justo incluso acusará a Dios de ser necesario; pero lo que no hará es dejar de clamar por la justicia.

En uno de los varios ciclos de discusiones, incluso después de haberse explayado en la muerte y en la flaqueza de los hombres, Job nos dice:

Pero el justo persevera en su camino, y el que tiene las
manos limpias redobla su energía (17:9)

Eso es lo que Dios alaba.

¿Qué es lo que conoce Dios?

Uno de los argumentos de Job es que si los hombres no pueden entender a Dios, Dios tampoco puede comprender a los hombres. Dios está más allá de lo que pobres seres finitos, mortales pueden siquiera comprender; pero al mismo tiempo ¿cómo el ser ilimitado puede comprender, saber siquiera en qué consiste, la vida limitada y efímera de los seres humanos?

¿Tienes tú acaso ojos de carne y miras como mira el
hombre? ¿Son tus días los de un mortal, son tus años
los años del hombre, para que tengas que inquirir mi
culpa y andar rebuscando mi pecado, cuando sabes que
no soy culpable y nadie puede librarme de tus manos?
(10: 2-7)

Ello vuelve incluso más escandalosa la existencia del mal, y del hecho que Dios la quiera: Porque habiendo creado a un ser tan mísero

y limitado, ¿cómo se puede entender que se preocupe de querer su mal? ¿Qué sentido tiene que un ser infinito quiera el mal del finito? ('Acuérdate que me modelaste como el barro, ¿y vas a tornarme al polvo?', 10:9). Las críticas relativamente comunes a un Dios infinito preocupado solamente de lo que a escala cósmica es insignificante ya estaba anunciada en el libro de Job.

No deja de ser interesante que dentro de las declaraciones de omnipotencia y de superior sabiduría y conocimiento que Dios mismo hace al final del texto no esté precisamente la recusación a esta idea. La distancia entre el finito mortal y el infinito Dios queda tan clara como al principio. Por lo mismo, habrá que recordar que uno de los principales misterios del cristianismo ha sido, precisamente, el de la encarnación: Jesús que al mismo tiempo es pleno Dios y pleno humano, y que a través de ello -se podría decir- es el que puede conocer la finitud y la infinitud.

NOTA: ¿A qué viene un ateo a comentar la Biblia? Que, por una parte, sigue siendo parte de la tradición de la que uno es parte. Que, cómo bien lo decía Borges, todo hombre culto es teólogo y para ello no se requiere la fe. Que, y esto es lo crucial, la Biblia es el depositario de la sabiduría y tradición de todo un pueblo, y como en cualquier tradición de todos los pueblos hay un atisbo de verdad sobre la cual cabe reflexionar.

Las citas al libro de Job usan la versión Nácar-Colunga.

EL NOMBRE DE LA ROSA COMO NOVELA DE LA
 MODERNIDAD
 20 de febrero de 2016

El *Nombre de la Rosa* es la primera de las novelas de Eco, la más famosa, y de las tres que he leído (*El Péndulo de Foucault* y *Baudolino* fueran las otras) la mejor. No estará de más, a propósito de su muerte, escribir algunas palabras al respecto, que serán extremadamente obvias, pero que quizás no estén de más mencionar.

La novela es básicamente una defensa de los valores básicos de la modernidad. Lo cual es más interesante cuando esa defensa se hace en una historia en la cual, el mismo Eco lo enfatizaba en las *Apostillas*, el héroe es derrotado. Secundariamente es también mostrar cómo las ideas de la modernidad nacen en y de un contexto medieval (nuevamente, Eco enfatizaba el trabajo de hacer creíble y medieval los pensamientos y acciones de sus protagonistas).

Fray Guillermo de Baskerville es un nominalista: Que es una doctrina medieval que subyace a todo el pensamiento moderno. La idea que lo real son los objetos particulares y que los conceptos generales son sólo nombres es predominante en la modernidad. La doctrina que los signos nos hablan de las cosas particulares, y que ahí podemos sacar conclusiones sobre otros signos particulares (y que lo general es finalmente lo que permite hacer esas traducciones) no sólo es moderna, sino que de hecho captura la función de las leyes (que es lo que opera como 'general' en la modernidad) al explicar el mundo. El mismo Eco nos dice que la novela de detectives es una novela filosófica -es sobre la capacidad de comprender el mundo-, así que no por nada el protagonista es un detective. El caso es que es en la modernidad donde la figura del detective puede ocupar ese puesto.

Fray Guillermo de Baskerville es al mismo tiempo alguien que cree en la verdad objetiva de las cosas y en la necesidad de la discusión. Al discutir con Jorge de Burgos el punto en contención no es la verdad -ambos creen en verdades similares- sino la necesidad de la discusión, y si un mundo de discusiones es mejor que uno de inquisiciones. El tema con la risa no es que ella sea corrosiva y destruya la verdad (esa es la opinión de Jorge, no de Guillermo), sino lo que

ella permite que puede alimentar la búsqueda de la verdad. Y nuevamente, eso es particularmente moderno (en la actualidad somos más cercanos a defender la bondad de discutir en torno a la imposibilidad de la verdad, pero eso es otro punto).

Y se podría continuar. Ahora pasemos al segundo punto obvio: Que el modernista fracasa. Sucede que no había ningún plan, y para peor el asesino crea uno a partir de las hipótesis del investigador (y así Jorge de Burgos, nombrado a propósito de Borges, ejecuta una idea que éste ya había fabulado en *La Muerte y la Brújula*). Entonces ¿en qué queda la modernidad cuando ésta se ha demostrado equivocada, o al menos insuficiente, para dar cuenta de la complejidad del mundo?

Por una parte podemos decir que esa es la pregunta del texto. Y podemos decir que hay algunas respuestas que Eco rechaza. En particular, el refugio en el sinsentido que realiza Adso (que, de alguna forma es el refugio general de la cultura contemporánea tras ese reconocimiento). En última instancia, sigue siendo cierto que se pueden decir cosas de Brunello, y que incluso si no hay plan articulador, se pueden obtener conclusiones entre las cosas particulares. Y para obtener buenas conclusiones uno pudiera pensar que todavía habría vida en la vieja modernidad incluso cuando se sabe que estaba equivocada.

En las *Apostillas*, Eco discute lo que él entiende por actitud post-moderna: Que consiste básicamente en el lugar reflexivo, en el cual ya no se pueden decir las cosas directa e inocentemente (y ese es el problema de escritura básica en el *Nombre de la Rosa*, escribir en una época en que se puede decir como lo hace Snoopy puesto que nadie está consciente que está hablando como Snoopy). Pero el punto de ser postmoderno es reconocer esa salida de la inocencia no para anular lo que la mirada inocente observaba, sino precisamente para seguirla observando después de la salida de la inocencia:

Pienso que la actitud posmoderna es como la del que ama a una mujer muy culta y sabe que no puede decirle «te amo desesperadamente», porque sabe que ella sabe (y que ella sabe que él sabe) que esas frases ya las ha

escrito Liala. Podrá decir: «Como diría Liala, te amo desesperadamente». En ese momento, habiendo evitado la falsa inocencia, habiendo dicho claramente que ya no se puede hablar de manera inocente, habrá logrado sin embargo decirle a la mujer lo que quería decirle: que la ama, pero que la ama en una época en que la inocencia se ha perdido. Si la mujer entra en el juego, habrá recibido de todos modos una declaración de amor (Eco, *Apostillas al Nombre de la Rosa*)

En ese sentido, lo que se busca es precisamente -cuando se ha perdido la inocencia- poder todavía hablar con verdad. Al fin y al cabo, la novela moderna -es cosa de recordar el Quijote- ya desde sus inicios había jugado con el tema de la verdad y las interpretaciones. Lo relevante es que se puede lograr a través de ese juego, y no quedarse solamente en él.

NOTA FINAL. Tengo la impresión, que podría estar muy equivocada, que es en la literatura italiana del pasado siglo donde uno puede encontrar las defensas de la modernidad más claras, y ello en autores que conocen y juegan con todas las reflexividades postmodernas. *El Barón Rampante* de Calvino es, en buena parte, también una fábula sobre la Ilustración; y escrita por un autor que también escribió *Si en una noche de invierno un viajero*. La oposición entre modernidad y post-modernidad parece ser común a otras tierras, pero en la vieja península no es tan clara que la relación sea pensable como pura oposición.

HAYDN Y LA MÚSICA DE LA EUDAIMONÍA

4 de abril de 2016

Rousseau, o al menos así cuenta la anécdota, después de asistir a una representación del *Orfeo* de Glück hizo una de los homenajes más sentidos que se puede hacer a la música que conozco, o como nos cuenta quien narra la historia: ‘La música de Glück le ha reconciliado [a Rousseau] con la vida. Puesto que, decía, se puede tener un placer tan grande durante dos horas, creo que la vida puede ser buena para algo’ (las versiones en inglés de la frase que conozco usan la expresión *life worth living*, que creo es algo más fuerte). Por mi parte, he tenido irremediable e infaliblemente esa sensación con la música de dos compositores: Domenico Scarlatti y Joseph Haydn. El propósito de esta entrada es discutir en algo más de detalle al último de los dos.

Uno de los problemas, creo, en la recepción de Haydn es que es sin duda alguna una música de la felicidad. Y la felicidad no tiene tan buena prensa en nuestra sensibilidad artística, que sigue siendo lo suficientemente romántica para mantener la sospecha que lo luminoso es superficial y que sólo lo oscuro es profundo. Frente a ello resulta posible buscar en Haydn y poner como emblemas de su obra aquellas que claramente usan una estética de lo sublime (los oratorios, en particular *La Creación* con su introducción; o las *Siete últimas palabras*), que permiten evitar esa crítica. Sin embargo ello no sirve: Si bien dichas obras son sin duda magníficas, el caso es que el tema sigue siendo como conciliar la calidad de la obra de Haydn con su luminosidad inherente.

Para ello usaremos como recurso la ética aristotélica. Normalmente se traduce por felicidad la palabra eudaimonía, que es el centro y eje de la *Ética a Nicómaco*. Y como la idea aristotélica es, al menos para nosotros, algo lejana de nuestro sentido común, quizás no esté de más usar la palabra original. Para Aristóteles, la eudaimonía no es un estado de ánimo, no es un sentimiento; es una actividad, un hacer. Como lo sintetiza en el Libro X del libro ya citado: ‘the happy life is thought to be virtuous; now a virtuous life requires exertion’ (1177a). El énfasis es permanente en lo referente a que la vida bue-

na es una vida de actividad, y que la virtud no es algo que se posee tanto como se hace (o que sólo se llega a ser virtuoso merced a que uno se habitúa a realizar esos actos, ‘by doing the acts we do in our transactions with other men we become just or unjust’, 1103b:15). Ahora bien, ¿cómo se pasa de la felicidad a la virtud? La pregunta es por el objetivo de la vida, y en Aristóteles es claro que debe ser algo que se hace por sí mismo. Es por ello entonces que la felicidad, que no buscamos por otra cosa que ella misma, corresponde a ese bien. Lo importante es que en Aristóteles esto se traduce inmediatamente en una actividad: el fin de la vida no es un estado: ‘if the function of man is an activity of the soul which follows or implies reason’ (1098a:5). Luego, para lograr el pleno desarrollo del propio ser (de la función) que es el máximo bien, lo que se busca por sí mismo, se requiere entonces ser virtuoso (i.e que recordemos es areté, excelencia, cumplir muy bien con la actividad). El objetivo de la vida, entonces, es cumplir de la mejor forma, desplegar todas las potencialidades de una actividad (incluso la vida contemplativa es en Aristóteles una actividad).

Volvamos entonces a Haydn. Defender que es una música eudaimónica es defender que es una música que nos lleva a una actividad que exhibe una virtud humana, en la que se despliegan nuestras capacidades. ¿Pero no se podría decir ello de todas las músicas? (¿no son todas formas de despliegue ‘virtuoso’ y no llamamos virtuosos a quienes destacan al ejecutarla?).

Dos cosas. La primera es eminentemente aristotélica: la actividad virtuosa, donde desplegamos nuestras facultades, no tiene ni defecto ni sobra; lo cual eliminaría varias virtuosidades que sólo son extremos técnicos.

Pero creo que la siguiente consideración es más decisiva: ¿Cuál es el tipo de placer que proviene de Haydn? El ejecutante tiene, en particular en obras como los Cuartetos de Cuerda, el placer de ejecutar música que se despliega para él, el eje del cuarteto de cuerda haydniano son los instrumentistas que conversan entre sí, más que el público. La virtud de tocar en conjunto y crear música junto con otros es lo que se celebra en esas obras. Pero, ¿y el auditor? Para defender el carácter virtuoso, eudaimónico de la actividad de escuchar,

quizás sea útil salir de Aristóteles y llegar a la estética de Kant (no a su ética del deber). Lo bello en el Kant de la *Crítica del Discernimiento* dice relación con el libre juego de las facultades que se manifiesta en la forma (por ejemplo, §9). Ahora bien, si hay algo que puede caracterizar la música de Haydn es precisamente ese juego (y de hecho creo que sirve para mostrar a qué se refiere Kant con ello): Explorar y mostrar todas las diversas formas de aplicar la forma sonata, de relacionar el motivo con la estructura etc. Ese es el placer específico de esa música. Y entonces lleva al auditor a la actividad de participar y de exponerse a ese juego.

Con lo que entonces podemos pasar a la conclusión: la música de Haydn es una música de la felicidad, de la eudaimonía, porque nos muestra el resultado de una actividad orientada a algo que resulta, al fin y al cabo, bien humano: el placer de experimentar el juego de nuestras capacidades desarrollado de forma perfecta. Hay músicas para denostar el mundo, otras para dirigirnos hacia la construcción de otro, pero aquí hay una música para vivir en la utopía.

TOCQUEVILLE Y LA LIBERTAD PÚBLICA

18 de abril de 2016

El liberalismo moderno defiende la idea de la libertad de cada individuo de hacer lo que quiere, y rechaza la idea que se tomen decisiones colectivas. Desde el célebre texto de Constant sobre la libertad de los antiguos y los modernos que esa idea es central en la auto-descripción del liberalismo.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) es uno de los autores más conocidos del liberalismo del siglo XIX, y en particular son recordadas sus preocupaciones del efecto de la democracia sobre la libertad (tiranía de la mayoría). Aunque lejos de estar en contra como tal del avance de la democracia, nadie olvida que pensaba que tenía sus riesgos para la libertad.

Sería posible reunir esas dos afirmaciones conocidas para concluir que Tocqueville era un defensor de las libertades ‘individuales’ y que, precisamente, el temor ante la democracia es la capacidad de ella de quebrar esas libertades: que a eso se refiere Tocqueville con la idea de tiranía de la mayoría.

El propósito de esta entrada es sencillamente hacer ver que esa conclusión es inadecuada, y que en Tocqueville la idea de libertad es bastante más pública (bastante más libertad de los antiguos en la contraposición de Constant). La libertad más relevante, o al menos una de las que más le importa a Tocqueville, es la libertad pública de decidir nuestro propio destino (el uso de la primera persona del plural no es asunto de estilo aquí); y la tiranía de la mayoría dice relación con la amenaza a esa libertad.

Esto no deja de tener cierto interés para las discusiones públicas en el Chile reciente. Una parte no menor de nuestros proclamados liberales tienden a defender a la dictadura como el momento en que se instauró el régimen de la libertad. Hay varias declaraciones de Hayek (el ídolo del foro de muchos de ellos) sobre que la libertad relevante dice relación con la ausencia de regulación y que las libertades políticas son poco relevantes.

La opinión de Tocqueville sobre ese tipo de argumento es clara. Así habla sobre los economistas en el *Antiguo Régimen y la Revo-*

lución en el capítulo *Como los franceses buscaron reformas antes que libertades*:¹⁰

Ellos son [economistas o fisiócratas], es verdad, muy favorables al libre intercambio de bienes [denres], al *laisser faire* or *laisser-passer* en el comercio y en la industria; pero en cuanto a las libertades políticas propiamente dichas, no se preocuparon, e incluso cuando ellas se presentaban por azar a su imaginación no se preocupaban de ellas. La mayor parte comienza mostrándose muy enemigos de las asambleas deliberativas, de los poderes locales y secundarios, y, en general, de todos esos contrapesos que ha sido establecidos, en diferentes tiempos, entre todos los pueblos libres para balancear el poder [puissance] central (Libro 3, Capítulo 3)

La libertad más relevante (*proprement* en la cita) es precisamente la libertad pública. Instaurar instituciones y reglas por decisión propia y pasando por el consentimiento de quienes las experimentan jamás se le hubiera pasado a Tocqueville como un ejercicio de libertad, sino precisamente como un ejercicio de ese poder centralizador (el enemigo en el libro mencionado) que elimina la libertad.

Más en general, en lo que varios de los presuntos liberales en Chile defenderían como instaurar la sociedad libre, Tocqueville lo llama despotismo. Ello es lo suficientemente claro en el prólogo del libro antes citado:

Los hombres ya no están más ligados [rattachés] los unos a los otros por algún lazo de casta, clase, corporaciones, familias, no están más que muy inclinados a no preocuparse más que de sus intereses particulares, siempre demasiado dispuestos a no ver más que ellos mismos y a retirarse en un individualismo estrecho donde toda virtud pública es ahogada. El despotismo, lejos de luchar contra esta tendencia, la vuelve

¹⁰ Traducción propia del texto francés

irresistible, puesto que retira a los ciudadanos de toda pasión común, de toda necesidad mutua, toda necesidad de comprenderse, toda ocasión de actuar en concierto; los confina, por decirlo así, a a vida privada. Ello ya estaban tendiendo hacia separarse, el despotismo los aísla; ya estaban enfriando sus sentimientos los unos hacia otros, el despotismo los congela (Prólogo del autor)

Una sociedad en la que todos viven para sus propios proyectos y no hay preocupación por lo común y lo público es la imagen del despotismo, no de la libertad. La libertad implica precisamente salir de la vida privada y el aislamiento, y pasar a los entusiasmos compartidos, a la acción concertada. Cuando Tocqueville habla de la libertad en el Antiguo Régimen (Libro 2, Capítulo 11) no se refiere tanto a la libertad de hacer lo que uno quisiera, como a los espacios y resquicios de libertad pública existente en la Francia del siglo XVIII: En los *parlements* (tribunales), en la situación de la iglesia, o de las clases medias etc. Lo que ahí muestra que existía era:

El arte de sofocar el ruido de todas las resistencias estaba bastante menos perfeccionado que ahora. Francia no se había vuelto el lugar sordo en el que vivimos ahora; ella era, por el contrario, fuertemente resonante y, a pesar, que la libertad política no se mostraba, era suficiente para elevar la voz para quienes la escuchaban en la lejanía (Libro 2, Cap 11)

La tiranía de la mayoría, para volver a ese tema de la *Democracia en América*, es tiranía porque precisamente enmudece la voz propia, y hace que todos mantengan la misma opinión. Los Estados Unidos de mediados del siglo XIX bien pueden haber sido el paraíso del liberal anti-regulación (poco poder del Estado y bien pocas regulaciones sobre la actividad económica), pero era ahí donde Tocqueville pensó sobre ese problema. Y la solución que observó en los mismos Estados Unidos sobre ello provenía de algo bien distinto: de las asociaciones.

Y ellas son, lugares colectivos (de los entusiasmos colectivos, del actuar concertado); y lo que permiten es un lugar para salvaguardar la independencia de la propia opinión, y la capacidad de hacer oír la propia voz.

La libertad para poder hablar, para poder desarrollar una opinión propia sobre los asuntos colectivos, y así salir del pequeño espacio privado, es ello lo que le importaba al pensador francés.

AL FINAL, SÓLO NOS RESTA LA BONDAD. A
PROPÓSITO DE LA PESTE DE CAMUS

20 de agosto de 2016

La primera vez que leí *La Peste*, supongo que fue por mis años de educación media, mis héroes eran Rieux y Tarrou, y así fue por bastante tiempo. Ambos por la misma razón: por esa serena lucidez en oponerse a la peste, en saber qué es lo que hay que hacer aunada a la conciencia clara que la victoria no sólo no está garantizada, sino que es -en realidad- imposible. En definitiva que, como Tarrou lo dice -y es una de las más hermosas frases en un libro que es casi imposible por su belleza:

Por eso me he decidido a rechazar todo lo que, de cerca
o de lejos, por buenas o malas razones, haga morir o
justifique que se haga morir

La moralidad del libro está íntegra en esa elección. No por nada Rieux, quien nos narra la historia, es médico, y la idea de la medicina (de la lucha contra la peste, contra la muerte, en favor de las víctimas) es crucial en el texto. Y no por nada el siguiente texto que está al final del libro:

Pero sabía que, sin embargo, esta crónica no puede ser el relato de la victoria definitiva. No puede ser más que el testimonio de lo que fue necesario hacer y que sin duda deberían seguir haciendo contra el terror y su arma infatigable, a pesar de sus desgarramientos personales, todos los hombres que, no pudiendo ser santos, se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan, no obstante, en ser médicos

Son rasgos encomiables, y alcanzar a tener dicha lucidez y dicha voluntad no dejan de ser algo a buscar. Y sin embargo, al releer pocos días atrás la novela encontré que el verdadero héroe de la historia es otro -uno que, en mis primeras lecturas, había pasado más bien por alto (y que, vergüenza de mi gusto, había tratado más bien como

parte del elemento cómico de la historia, para aligerar el tono más bien trágico de la narración): Grand, el funcionario municipal. Y había pasado por alto que, de hecho, Rieux -el narrador- es quien lo declara el héroe de la historia.

Grand aparece al inicio en la historia simplemente como un funcionario pobre, que ‘parecía siempre rebuscar las palabras aunque hablase el lenguaje más simple’. Posteriormente, y esto se repetirá en varias ocasiones, como alguien obsesionado en la novela que escribe interminablemente, con su obsesión sobre las palabras exactas para la descripción de la cabalgata en el Bois de Boulogne, su obsesión por lograr que los editores cuando lean su novela ‘se saquen el sombrero’ (*chapeau bas* en el original francés), su incapacidad para pedir un ascenso en la municipalidad por no encontrar las palabras adecuadas. Todo ello lo deja como un personaje ligeramente ridículo. Un personaje que además tiene una historia personal muy menor. La historia de su enamoramiento de Jeanne, de su posterior separación cuando ella lo abandona, y que Grand comprende y disculpa de forma tan completa (gente que ‘trabaja tanto que se olvida de quererse’) lo deja además como un personaje algo triste y mediocre. Cuando Rieux quiere pensar, al inicio, que la peste no llegará a su ciudad, piensa en este ‘funcionario modesto que cultiva las manías honorables’.

Y sin embargo...

Si es cierto que los hombres se empeñan en proponerse ejemplos y modelos que llaman héroes y si es absolutamente necesario que haya un héroe en esta historia, el cronista propone justamente a este héroe insignificante y borroso que no tenía más que un poco de bondad en el corazón y un ideal aparentemente ridículo. Esto dará a la verdad lo que le pertenece, a la suma de dos y dos el total de cuatro, y al heroísmo al lugar secundario que debe ocupar inmediatamente después y nunca antes de la generosa exigencia de la felicidad. Esto dará también a esta crónica su verdadero carácter, que debe ser el de un relato hecho con buenos sentimientos, es decir, con sentimientos que no son ni ostensiblemente

malos, ni exaltan a la manera torpe de un espectáculo

Durante la peste, Grand lo que hace es simplemente llevar estadísticas, y se disculpa por su edad por no poder hacer otras cosas. Pero no es la labor en concreto lo que lleva a Rieux a su conclusión. Es la actitud: A la peste Grand no opone más que su permanente e inquebrantable buena voluntad, y de una forma en que no llama la atención a sí, lo hace por obvia ('hay peste, hay que defenderse, está claro'). Y es la bondad lo que caracteriza a Grand, y lo que Rieux también hace hincapié al presentarnos al personaje: En su disposición a declarar, sin mayor problema o vergüenza, que quiere a su familia, en toda sus referencias a Jeanne, en su disposición (y contento) en escribirle una carta simplemente 'para que pueda ser feliz sin remordimientos', y así.

En *Vida y Destino*, una de las grandes novelas del siglo XX, en medio de las diversas situaciones que les pasan a los personajes en medio de la batalla de Stalingrado, hay una serie de capítulos en un campo de concentración alemán. El punto de vista de esos capítulos es de Mostovskói, comunista acérrimo; y la contraposición entre él e Ikkónikov, una especie de santón (que no deja de ser un personaje común en novelas rusas) uno de los ejes de esos capítulos. En una de las frases más célebres de la novela, y una que la define, este último declara que 'Yo no creo en el bien, creo en la bondad' (1a parte, 4)

Más adelante, Ikkónikov le entrega un manuscrito con sus reflexiones sobre el bien y la bondad:

Así, además de ese bien grande y amenazador, existe también la bondad cotidiana de los hombres (...)

Es la bondad particular de un individuo hacia otro, es una bondad sin testigos, sin ideología. Podríamos denominarla bondad sin sentido. La bondad de los hombres al margen del bien religioso y social. (2a parte, 16)

La reacción de Mostovskói es negativa. La idea que se puede combatir el mal (i.e el nazismo) con esa bondad le aparece como '¡menda basura!' y no estará de más reconocer que ello es cierto. Y, por cier-

to, el reconocimiento que esa bondad es impotente es algo que aparece en el manuscrito de Ikkónikov, la idea que si se la transforma en fuerza 'languidece, se desvanece, se pierde, desaparece'. La bondad no puede transformarse en el bien, la voluntad de ser bueno con el otro en tanto se organiza (se convierte en una búsqueda reflexiva por el bien) se transforma en algo que termina justificando la muerte y el asesinato (para recuperar la reflexión inicial de Tarrou).

En ambos casos, y no deja de ser relevante que ambas novelas tienen como trasfondo la 2a Guerra Mundial, cuando el problema del mal se volvió de nuevo crucial; y cuando decirlo así 'el problema del mal' por una vez no era grandilocuente sino exacto. La toma de partido es común: Al final, es la bondad, la pura y simple bondad, lo único que puede rescatarse.

Y en ambos casos, también, es una toma de partido por la bondad común, por la bondad del común. Por la bondad de las viejecitas (que a Mostovskói, el representante del bien, le merece tanto desprecio). O cómo lo dice Rieux al finalizar, para explicar su decisión de escribir esa crónica: 'y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio'.

La bondad no es algo que exija virtudes especiales, y es por ello que la búsqueda de la santidad por parte de Tarrou no deja de ser incorrecta. Porque la bondad no deja de ser algo profundamente cotidiano. En algún sentido, esa mediocridad de la bondad, esa trivialidad de la bondad, no deja de ser una esperanza.

Y quizás aspirar a ser un 'funcionario modesto que cultiva las manías honorables', o sea ser Grand, sea una de las más altas aspiraciones posibles.

LA CACOFONÍA EN LA PLAZA PÚBLICA. UNA OBSERVACIÓN SOBRE LA PLAZA DE ARMAS DE SANTIAGO

12 de noviembre de 2016

Una de las cosas que ha aprendido, con alguna sorpresa, es que la Plaza de Armas puede ser un buen lugar para leer -uno se puede sentar por horas, si es un buen día soleado es agradable, y uno puede combinar concentración (nadie te molesta) con distracción (observar los alrededores). Al menos para mí no deja de ser una alternativa digna.

Realizando dicha actividad hoy pude darme cuenta de algo que es obvio pero que no había pensado bajo ese marco anteriormente: la yuxtaposición inconexa de las actividades que suceden en la Plaza es uno de sus mejores puntos.

Hoy hacia un costado, el del Orfeón, se realizaba un encuentro de cueca, y poder ver todo un lado de la Plaza llena de personas bailando cueca un sábado de noviembre no deja de llamar la atención. Al mismo tiempo se podía escuchar, si uno quería, las predicaciones de los evangélicos. Y ello en toda su variedad, desde aquellos que se centran en la amenaza del infierno y de la gloria de Dios y la necesidad de someterse a él a quienes están más interesados en la resurrección. No comparto para nada las creencias de los evangélicos, y hay varias que me parecen algo aborrecibles, pero no puedo dejar de admirar su convicción en su práctica de pararse en un lugar público a intentar convencer a alguien sabiendo que la mayoría ni siquiera se detiene a escuchar, bajo la vaga esperanza que alguien efectivamente sea salvado. Y todo esto sin contar todas las personas que realizan otras actividades en la Plaza (quienes descansan, quienes usan la pileta como piscina, la señora que vende té y café, los que pintan, los ajedrecistas en una de sus esquinas y así sucesivamente).

El resultado es cacofónico -y hoy esto fue literal en la combinación de música y predicación. Pero esa cacofonía, esa diversidad no reunida bajo unidad, ocupando espacios muy cercanos sin estorbarse entre sí, no deja de ser una expresión de la vida urbana contemporánea. Y el hecho que ello suceda en la plaza de armas de Santiago

indica que, a pesar de todas las críticas que solemos hacerle a dicha ciudad, ya es finalmente una ciudad con vida urbana.

NOTA. ¿A qué poner esta observación de una situación cotidiana en Santiago en un conjunto de escritos que, supuestamente, son sobre moral? Diría porque en la vida que ahí se observa, en esa convivencia inconexa de cosas tan disímiles, hay una cierta utopía. Que es un buen mundo el que ahí se muestra.

LIBERTAD Y LIBERACIÓN EN DUSSEL

3-6 de enero de 2017

La *Ética de la Liberación* de Enrique Dussel es una de las obras mayores de filosofía escrita en América Latina. Aquí nos dedicaremos a exponer, muy brevemente algunas de las principales ideas del libro; a continuación realizaremos un análisis crítico de ellas.

El texto de Dussel es al mismo tiempo una toma de postura crítica de la discusión filosófica sobre la ética, tomando un partido específico por las víctimas (la liberación de las víctimas siendo entonces el punto central), y una recuperación -otorgándoles un momento de la verdad- a buena parte de las teorías éticas.

Así, por ejemplo, nos plantea que una ética crítica -y es ahí donde se ubica Dussel- no puede reducirse nunca a una ética formal. Pero al mismo tiempo, Dussel ubica a esas éticas (en particular, a las del discurso) dentro del esquema general de la ética de la liberación:

La descripción de las condiciones de posibilidad del ejercicio moral de la validez del acto humano argumentante, analizadas como tales exigencias morales, constituye lo que ahora denominaremos el principio moral de validez universal, que no es el único principio, ni el primero, ni el último: es decir, es un principio necesario pero no suficiente, contra la opinión de la *Ética del Discurso* (*Ética de la Liberación*, parágrafo 158)

Así contra éticas críticas centradas en la ética material (que de hecho es también algo que Dussel reconoce, y es su punto de inicio) que niegan la ética formal, Dussel responderá que el elemento formal se requiere en la teoría ética: Porque la constitución de la comunidad de hablantes que genera validez intersubjetiva es un momento esencial, y ese proceso tiene sus propios requerimientos (por ejemplo, los que Habermas establece). Alguien que no reconoce la importancia de la argumentación para construir ética en nombre de la verdad material no ha realizado la tarea ética completa (del mismo modo que quien niega la verdad material tampoco lo hace). En el

discurso de Dussel las otras posiciones no son tanto negadas como superadas, y se reconocen las intuiciones de ellas.

El esquema general de Dussel es sintetizable en pocas palabras (aunque, por cierto, es en su largo despliegue a lo largo del texto lo que lo vuelve coherente y plausible). Es un esquema que opera en dos niveles: El primero es el nivel del sistema, al interior de un modo de vida determinado. El segundo, que es el momento especialmente crítico, opera al nivel de los 'otros', de las víctimas del sistema. En cada uno de ellos se replica el mismo movimiento: Hay un momento material (el contenido concreto de la vida buena deseada), un momento formal (la conformación de validez intersubjetiva) y un momento de factibilidad (la pregunta por cómo se logra el bien o cómo se logra la liberación). El momento ético básico es el material, que luego se pregunta por su aplicación: Por cómo se constituye en una verdad intersubjetiva (en el momento formal) y qué es lo que hay que hacer para que este aplique (en el momento de factibilidad).

¿En qué consiste la ética de la liberación? En el capítulo 4 (La crítica ética al sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas) se sigue el argumento básico -que, en principio, todo el libro está orientado a fundamentar y a desplegar sus consecuencias:

¡He aquí un pobre, una víctima! (par 268)

Este acto o mediación que no permite vivir a la víctima, le niega al mismo tiempo su dignidad de sujeto y la excluye del discurso (par 271)

Esto que está allí en la miseria es el efecto de un sistema X

A está víctima la re-conozco como un ser humano con dignidad propia y como otra que el sistema X

Este re-conocimiento me/nos sitúa como re-sponsables/s por la víctima ante el sistema X

Yo estoy asignado por el deber ético, porque soy responsable de ella, de tomar a mi cargo esta víctima

Siendo re-sponsable ante el sistema X por esta víctima debo (es una obligación ética) criticar a dicho sistema porque causa la negatividad de dicha víctima

¡No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos re-sponsable de su muerte, tú y yo, y por ello seríamos criticables por su asesinato! (par 272)

El principio positivo de esta ética (la argumentación anterior es la parte negativa) lo describe Dussel con las siguientes palabras:

Siempre hemos repetido aquello de «la producción, reproducción y el desarrollo» de la vida de cada sujeto humano en comunidad. Lo que acontece es que la exigencia no es sólo de «reproducción» (según las pulsiones de autoconservación y aun narcisistas del placer como Voluntad de Poder sobre y contra el Otro como víctima), sino, y simultáneamente, como «desarrollo». En esta exigencia de «desarrollo» se encuentra la esencia de la vida que crece, o muere; no puede fijarse en estable inmovilidad (parágrafo 274)

Los diversos principios éticos que Dussel va estableciendo en el texto (el material, el formal y así sucesivamente) tienen como objetivo ir fundamentando esas ideas y esos deberes. Pensemos (lo veremos en profundidad más adelante) en cómo Dussel realiza el paso del 1 al 2 bajo un argumento cuya intención es evitar caer en la falacia naturalista (en el paso del es al deber ser que tanto fustigó Hume).

La noción de un otro con respecto al sistema es crucial para entender a Dussel. Una de sus ideas centrales es que todo sistema genera un otro, no existe un sistema que pueda abarcarlo todo, siempre deja algo afuera: Todo sistema genera víctimas. Y ese otro debe ser visto como un otro. Incluso si es para reconocerlo:

No es posible la crítica al sistema sin el «reconocimiento (Anerkennung)» del Otro (de la víctima) como sujeto autónomo, libre y dis-tinto (no sólo igual o diferente) (parágrafo 269)

Es por ello que el principio positivo es uno de desarrollo: Porque si todo sistema construye víctimas y otro, entonces en todo sistema -en toda comunidad, en toda práctica social e histórica- existe un deber de crítica y de superación. Pero el nuevo sistema creado, por el hecho de ser sistema, genera a su vez las condiciones para su subsiguiente crítica.

Habiendo expuesto las principales ideas de Enrique Dussel en la *Ética de la Liberación*, ahora nos centraremos en algunos comentarios sobre el texto. El primero es laudatorio, el segundo más bien crítico.

Como fundar una ética material, de contenido, sin caer en la falacia naturalista

El momento fundante de la *Ética de la Liberación* es una ética material. Ahora bien, desde Hume que declaraba que no se puede pasar sin más de un juicio de hecho a un juicio de valor (de un *is* a un *ought*) ese paso ha sido, al menos, controvertido. Una ética de contenido requeriría un primer paso de fe, de simple aceptación de un valor, que no puede defenderse racionalmente (los lectores sociólogos podrán recordar todas las referencias de Weber al respecto).

Eso es lo que niega Dussel, aceptando al mismo tiempo que efectivamente no se puede simplemente pasar de una declaración de hecho a un deber ser. No hay forma de poder deducir 'por derivación lógico-analítica, juicios normativos' (parágrafo 73). Pero eso no obsta para que se pueda fundamentar una ética material.

Dussel parte, es un refrán que repite al inicio de cada capítulo, con que 'esta es una ética de la vida' (par 1). Y es la vida la que le permite fundamentar sin requerir una deducción analítica. Lo esencial es que el viviente tiene inscrito, y aquí Dussel nos muestra que está inscripción es una que es previa al acto teórico, un deber: El de seguir viviendo. Hay un hecho: que es el que no se puede vivir sin tener unas pulsiones atractivas o de rechazo.

Estamos ante una novedad importante: el ejercicio del sistema afectivo-evaluativo (un evaluar con anterioridad al mismo «juicio de valor» explícito y abstracto,

y aun del mismo sujeto o predicado del «juicio de hecho» de la razón instrumental) es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar (parágrafo 63)

Entonces, estamos ante un deber-ser inscrito en el hecho mismo de estar vivo. Esto permite entonces pasar del juicio de hecho ('tengo sed', es el ejemplo de Dussel) a un deber ('debo beber'). Los juicios son distintos, he agregado algo al poner el deber, pero ese agregar (ese poner el hecho del deber) no es algo irracional o arbitrario. Lo anterior no es todavía el deber ético (es una verdad práctica), pero ya se inicia el camino. Dussel enfatiza (parágrafo 108) que en los seres humanos la exigencia de auto-conservación (que es la verdad práctica ya mencionada) se transforma en deber ético por la circunstancia que los instintos no son tan inmediatos:

Pero entre la «seguridad» del instinto [o sea, de pura verdad práctica, 'tengo que beber'] y la pura «arbitrariedad» de una libertad sin límites [todo juicio ético es una elección irracional entre valores últimos], la ética «enmarca» una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte) (parágrafo 108)

Más adelante Dussel especifica el momento del paso como el movimiento desde enunciados prácticos como 'si X deja de comer, muere'; al deber ético de X debe seguir viviendo, mediados por una frase ética: 'Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir' (par 110). Ese deber no es una deducción analítica del enunciado práctico, pero Dussel enfatiza que ese deber (ese tipo de deberes) es un principio universal; y que resulta indispensable para la continuidad de la vida, y entonces es además necesario. Un principio universal y necesario es un principio racional.

Luego, entonces sin caer en la falacia naturalista resulta posible fundar una ética material universal.

Es importante enfatizar la fuerza de una declaración como la anterior. Dussel no es el único que ha intentado realizar ese paso de fundamentar una ética material, y no es el único que intenta hacerlo desde la vida (desde la circunstancia pragmática que quien no sigue una ética de la vida desaparece). Y sin embargo pocos lo han hecho respetando la intuición de la falacia naturalista; y pocos han logrado separar -y ver la necesidad de fundamentar ambos- el juicio práctico del deber ético. Muchos creen que fundamentando el juicio práctico ya se ha completado la discusión. La universalidad y necesidad del principio, y el hecho de mostrar que no es un juicio de hecho, requiere mayor articulación -y Dussel la entrega.

Puede que el argumento no sea convincente para todos (¿hay un argumento filosófico que lo logre?), pero claramente estamos ante una argumentación más que decente.

La ausencia de la libertad en medio de la liberación

Si uno revisa el índice de materias del texto de Dussel la entrada de liberación, obviamente, aparece de manera importante. También aparece liberalismo. Lo que no aparece es libertad.

Ahora bien, la diferencia tiene su relevancia. La liberación es un acto (estamos liberándonos, están liberándose), la libertad es un estado (estoy en ella, soy libre). La Ética de la Liberación es una ética de crítica una situación, de una toma de conciencia por las víctimas, y de cómo producir lo nuevo (el desarrollo de la vida humana, que es finalmente el núcleo de dicha ética). Pero no dice mucho sobre cómo se vive en un estado de libertad, o sea, tras la liberación. Tiene mucho que decir sobre como reaccionar (como re-sponsabilizarse, para usar sus palabras) frente al hecho que hay víctimas; no tiene mucho que decir con respecto a los momentos cuando no las hay (porque al fin, incluso para la víctima no toda su vida es victimidad). O para decirlo de otro modo: Dussel identifica que buena parte de las éticas son, finalmente, para hablar entre iguales; y el argumento de Dussel es -esencialmente- para dar cuenta del otro (de quien está fuera del sistema, de quien -precisamente- es desigual). Pero entonces la ética de la liberación, ¿qué nos dice de la situación libre entre iguales?

Hay dos posibles respuestas al interior de Dussel a ello. La prime-

ra es que recordemos que la liberación es algo permanente. No hay estado final al cual acceder (no hay reino de la libertad a la Marx). Esto es un desarrollo permanente: Al crear el nuevo sistema para dar cuenta del deber ético hacia la víctima, se vuelve a producir una situación que puede crear nuevas víctimas, y que requiere entonces su superación. La utopía no es algo alcanzable como tal, es una meta al cual acercarse (Dussel usa a Hinkelammert a este respecto, ver párrafo 185 en particular) y esa distancia garantiza que siempre hay tarea de liberación. La segunda es que la ética entre iguales, de la libertad, al interior del sistema, es una tarea ya hecha: A ello se ha acometido buena parte de la literatura. Dussel no niega su validez o relevancia, sino que, al finalizar el examen de la discusión de las categorías éticas al interior de un sistema, nos dice:

Hemos concluido así una descripción inicial del fundamento de la Ética (la «Ética I»), en la que la mayoría de los filósofos terminan su análisis. Nosotros sólo lo hemos comenzado. Hemos construido los cimientos de una arquitectónica desde donde cumpliremos el desarrollo, la edificación crítica de una Ética de la Liberación, en la que inicialmente emplearemos la segunda parte (párrafo 203)

Sin embargo, ambas respuestas son -creo- insuficientes. Por una parte, si siempre estamos en la liberación (i.e siempre hay deberes críticos hacia las víctimas del sistema), también siempre estamos en la libertad (i.e siempre estamos en situaciones éticas entre iguales). Y no basta con decir que para las segundas es suficiente la tradición filosófica es suficiente (i.e que ya existe la ética de la libertad), porque eso implicaría que la ética de la liberación no tiene nada que decir a una ética de la libertad. Más aún, dado que las víctimas son el otro (fuera del sistema), ¿la vida de quienes son víctimas no tiene nada que decir sobre la libertad?

La discusión anterior aparece más relevante en relación con la posición de las propias víctimas. El capítulo 5 del texto (el segundo capítulo de la segunda parte, la constitución de la validez para la comunidad de las víctimas de la ética de la liberación, el equivalente al

momento formal de la ética en los fundamentos) es una discusión sobre la constitución de la conciencia crítica por parte de las víctimas. Dussel usa como ejemplo paradigmático a Rigoberta Menchú, y cómo se genera una conciencia crítica.

Ahora bien, uno puede observar que el principio material de la ética de la liberación (que discutimos en la entrada anterior) habla desde un sujeto distinto de la víctima -habla del deber de ocuparse de la víctima. Es sólo al hablar de la constitución de comunidad que la víctima habla por sí. Ahora bien no toda habla de la víctima corresponde a la ética de la liberación -no en toda su habla una víctima se reconoce como víctima. Más aún, ¿es víctima la categoría que corresponde? (tiene siempre un dejo de alguien sobre lo que se actúa): Quien toma conciencia de sí es un actor excluido, pero un actor. Y entonces, ¿son las categorías de víctima las que mejor dan cuenta de esa condición de actor? (y que además toma conciencia de sí). Y esto sin entrar que, ¿cómo se define que una determinada habla de estos actores corresponde al tomar conciencia? (porque no todos ellos tienen la misma opinión). Ello ha de hacerse, nos dice Dussel mediante argumentación -pero no puede ser el mismo modelo de argumentación de la ética formal (que asume iguales).

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicas) es fruto de la «razón ético-preoriginaria», cuyo primer sujeto es el Otro dominado o excluido, que se reconoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano (parágrafo 286)

Pero, ¿y si la víctima no se reconoce como el otro excluido? Si el tomar conciencia es tomar conciencia como víctima, descubrirse como víctima, entonces el resultado ya está pre-determinado: Para que la víctima efectivamente se constituya en el otro crítico ha de alcanzar la conclusión que la ética de la liberación ya le propuso.

¿No será, precisamente, en ese momento -en la constitución de un sujeto que habla y argumenta, y que es excluido de la comunidad de sujetos con derecho propio al habla y la argumentación- cuando debiera aparecer con claridad la discusión de la libertad? Porque ese

momento, que es el punto de inicio de cualquier auto-liberación, requiere ejercer la libertad como tal, y ya es como tal un momento de ser libre (que es algo que entre nosotros Salazar ya enfatizaba en *Labradores, peones y proletarios*)

La ausencia de la libertad entonces aparece como un problema. Las éticas al interior del sistema, las éticas de los iguales, si bien pueden no resultar suficientes (i.e no es que la ética de la libertad ya haya sido resuelta), pueden ser algo más que algo a superar. Porque ahí allí también puesto como idea (y como práctica) el hecho de la libertad. Sin reflexión sobre lo que implica la libertad, toda reflexión de la liberación queda trunca.

LA VIDA Y EL PROYECTO

9 de enero de 2017

Ya decía Lennon que la vida es lo que te ocurre mientras haces planes. Y también hay distintas frases sobre el tema que cuando se reflexiona no se vive, y que cuando se vive no se reflexiona. En algunos casos esta distinción se plantea para alabar uno de los términos y menoscabar al otro; en esta entrada nos limitaremos a darle a ambos términos de la distinción su importancia.

La reflexión anterior se debe a una experiencia de investigación reciente para la cual esta distinción resulta ser bastante útil. El estudio es sobre la relación de las personas con los lugares en que habitan, y se realizaron -entre otras muchas actividades- dos investigaciones cualitativas, grupos de discusión y entrevistas biográficas.

Resultó notoria la diferencia tópica del habla. En los grupos la pregunta inicial era sobre como se vive en el lugar, y aparecen conversaciones sobre el modo de vida, sobre el ritmo de vida, sobre las relaciones interpersonales, sobre las costumbres, sobre el paisaje etc. Ello es lo que domina la conversación. En cambio en la entrevista biográfica lo que aparece son temas asociados a los proyectos -cuáles se tienen, los objetivos deseados, las condiciones necesarias para tenerlos, las acciones realizadas o por realizar, la construcción en general de una narrativa ordenada sobre su consecución. Los proyectos de los cuales se habla aquí no son cualquier proyecto, sino aquellos que se pueden denominar proyecto de vida: uno que articula, o al menos permite estructurar la narración, el transcurso de la vida.

Ambas conversaciones son distintas, no aparecen las mismas preocupaciones. Ambas conversaciones son relevantes y afectan a las personas, pero en niveles distintos. Una cosa es la cotidianidad, en toda su presencia permanente y abrumadora; y otra cosa es el largo plazo, la articulación de múltiples acciones en el tiempo. El proyecto de convertirse en médico es distinto de la vida cotidiana (de salir a comprar, de almorzar, de conversar con amigos), y los dos son un ámbito de acción y decisión (de decidir qué y donde estudiar, de organizar estudios etc. en un caso, de donde comprar, de con quien reunirse, de donde hacerlo etc. en el otro)

La distinción no implica que no existan relaciones entre ambos. Por un lado, y en particular en lo que dice relación al proyecto de vida esto es relevante, es posible transformar el logro de una determinada cotidianeidad en el propio proyecto. Por otro lado, es en el momento de la reflexión, que el mecanismo de la entrevista subraya, donde la distancia entre el proyecto y la cotidianeidad es mayor, ahora al desarrollarse todo proyecto ha de hacerse cotidiano -el proyecto de estudiar medicina se transforma en una vida cotidiana de estudiante de medicina.

Estas relaciones, y aunque sea obvio menester es recordarlo, no evitan que la distinción sea relevante: Que el proyecto no es la vida, que la vida no es un proyecto.

UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO EN LA
FILOSOFÍA CLÁSICA CHINA

11 de junio de 2018

Leer un par de libros no convierte a nadie en experto en nada, pero de alguna parte hay que partir. Y el debate en la filosofía china entre los mozistas y los confucianos (en particular Mencio) a propósito de lo universal y lo particular en moral puede arrojar luces sobre discusiones contemporáneas. Al fin y al cabo, no deja de ser relevante que en esa discusión fue el argumento particularista el que terminó ‘ganando’.

Por cierto, cuando se examina la discusión en otra tradición es siempre necesario tomar en cuenta que, siendo otra decisión, las líneas argumentales no pueden ser simplemente una réplica de las que uno conoce (*id est*, los mozistas no son universalistas como se lo es en la tradición occidental). Así, la diferencia entre público y privado en el pensamiento chino es menos central que en la tradición occidental: Chung-Tzu, y el taoísmo, defendía la idea que los gobiernos no debieran intervenir en la sociedad (sus reyes ideales son reyes que no hacen nada muy distinto de lo que hace cualquier campesino, dedicándose a la siembra y cosecha directa de su tierra). Esa defensa de la no-acción podría acercarse al liberalismo moderno, si no fuera porque el taoísmo hace esa recomendación para todos -desde campesinos a reyes-: nadie debiera ‘actuar’. Y ello porque el paso de lo permisible en lo público y lo permisible en lo privado (uno de los ejes de la discusión en Occidente) resulta bien natural, o al menos no problemático. O el hecho que las defensas más claras de la división del trabajo y del intercambio se encuentran en Mencio, que lo hace en un contexto de defensa del ‘intervencionismo’ estatal (defendiendo la idea que, como todos, el Emperador debe hacer su tarea específica -gobernar, Mencio, Libro 3, A. 5).

Cuando examinemos el carácter de la discusión habrá que tener en cuenta que estamos comparando como una tradición distinta trata un tema similar. Pero al mismo tiempo, creo que este tipo de comparaciones tiene su utilidad. La forma de la discusión y la línea bajo la cual se realizan las argumentaciones son distintas, pero esa diferencia

sobre temas similares es instructiva para comprender el asunto.

Dejando ya los preliminares, ¿qué es lo que nos dicen esas posiciones? El mozismo tiene una defensa clara de un ideal de benevolencia universal. Ideal que se realiza contra una visión basada en lo particular que ya tenía Confucio. Frente a esta defensa de lo universal, aparece la réplica pro-particularista de Mencio. Nos centraremos en esta entrada en la posición mozista y en la respuesta de Mencio

Los capítulos 14 al 16 del Mozi son donde se expone la doctrina del amor universal. La secuencia de ideas en los tres capítulos es muy similar (son variaciones sobre el mismo tema). El desorden del mundo surge de desamor entre las personas. Entonces lo que ocurre es lo siguiente:

Ellos surgen [los males del mundo] a través de la falta de amor mutuo. En la actualidad, los señores feudales sólo sabe amar su propio patrimonio [states en la traducción que uso], pero no aman el patrimonio de otros; ellos no tienen problemas para movilizar su patrimonio para atacar los de otros (Mozi, 15.2)

No sólo, ello sino que se nos insiste en que preferir lo universal a lo particular es la visión que todo el mundo prefiere que opere:

La cuestión, es, ¿a quien debiera confiar la protección de su hogar y familia, el apoyo de sus padres y el cuidado de su esposa e hijos? ¿No sabemos si debiera ser a alguien que mantiene lo universal como correcto o alguien que mantiene que lo parcial es correcto? Creo que bajo tales circunstancias, los hombres y mujeres del mundo no serían tontos [foolish]. Aunque ellos puedan condenar [las visiones de] la persona universal ellos ciertamente confiarían esos asuntos a quien mantuviera lo universal como lo correcto (Mozi, 16.6)

Los textos responden varias veces a una crítica que, pareciera, es la más relevante para los propios mozistas: Todo ello está muy bien, ¿pero es posible? Los argumentos que da el Mozi son de dos tipos

(uno más convincente en la actualidad que el otro): Que ello ya sucedió -y se menciona los míticos emperadores de la antigüedad. El segundo es uno que, de hecho los mozistas comparten con la tradición confuciana: La importancia del ejemplo y de lo que premia el señor: Si el señor, el emperador en última instancia, premia y se guía por lo universal, entonces los ‘señores feudales’ lo imitarán -y esto a su vez se trasladará a cada nivel:

En tiempos antiguos, al Duque Wen de Jiu le gustaba que sus funcionarios llevaran ropa de baja calidad, así que todos se vestían con ropa de lana de oveja, llevaban sus espadas en cinturones de cuero de buey y tenían gorras de seda basta. Al entrar, ellos atendían al gobernante. Al salir, cambinaban desde la corte. ¿Por qué hacían esas cosas? Al gobernante le gustaban esas cosas, por lo cual los funcionarios las hacían (Mozi, 15.5)

Ella es la respuesta al argumento de posibilidad. Aunque no es propiamente un argumento, hay una característica de la forma en que se plantea la posición que la vuelve más plausible: En el Mozi se trata como indistinto ‘amor mutuo universal’ e ‘intercambio de mutuo beneficio’ (15.3) -ello se ve entonces como parte de lo que rompe la visión parcial (que observa a todo externo como enemigo).

Antes de pasar a la respuesta de Mencio, me interesa destacar que esta defensa del universalismo se caracteriza porque cuenta como una consecuencia inmediata de la falta de benevolencia universal es el ataque y la enemistad -no hay posibilidad para la neutralidad.

El contra-argumento de Mencio es bien acotado, y aparece en una sección del libro correspondiente.

‘Los confucianos’, dijo Yi Tzu, (un mozista) ‘alababan a los viejos gobernantes por actuar “como si estuvieran cuidando un bebé recién nacido”. ¿Qué quiere decir ese dicho? En mi opinión, significa que no debiera haber gradaciones en el amor, aunque la práctica de éste comienza con los padres de uno’

Hzu Tzu reportó eso a Mencio.

‘Realmente Yi Tzu cree’, dijo Mencio, ‘que un hombre ama al hijo de su hermano no más que el bebé recién nacido de su vecino? El está destacando una característica especial en un caso específico; cuando un bebé recién nacido se dirige a un pozo no es su falta. Más aún, cuando el Cielo produce cosas, les entrega un sólo fundamento, pero Yi Tzu trata de darles uno dual. Eso da cuenta de su creencia (Mencio, Libro 3, A 5)

La respuesta al mozismo es muy simple y clara: No es natural amar a todos por igual, es natural tener mayor benevolencia con los cercanos que con los lejanos. El argumento es más fuerte cuando se usa contra mozistas que, como Yi Tzu, reconocen que el origen del sentimiento de benevolencia es lo cercano, pero plantean que desde ahí se expande.

Lo que subyace al argumento es, además, una visión bajo la cual las opciones no son benevolencia / enemistad (como en el mozismo) sino gradación: Tendrás mayor benevolencia con tus cercanos y de ahí progresivamente será menor; pero en ningún caso pasa a enemistad. El argumento de Mencio es, finalmente, que la benevolencia general tiene su base en esa mayor benevolencia hacia lo particular: Sin una, finalmente, no se puede conseguir lo otro.

Al interior del pensamiento de Mencio el tema de lo natural es crucial -y es por ello que en el texto aparece tan decisiva dicha contestación que el tema no continua. La base del pensamiento de Mencio es que la benevolencia es una característica natural. El ejemplo paradigmático (que es el que menciona Yi Tzu) es que cuando uno ve un bebé a punto de caer en un pozo uno tiene la inclinación inicial de ir a ayudar. Mencio es bien estricto en lo que sucede en el ejemplo: es sólo una inclinación inicial, no implica que uno actúe (múltiples consideraciones pueden evitarlo), pero el hecho que esa inclinación inicial exista muestra, a juicio de Mencio, que el impulso a la benevolencia existe y es natural.

Un impulso que puede fortalecerse de múltiples formas, sin embargo la base es que realmente existe dicho impulso de forma natu-

ral. Luego, toda doctrina que desconozca la naturaleza de ese impulso resulta necesariamente equivocada.

Hasta aquí el debate. Por razones diversas, el confucianismo se transformó en la doctrina base del subsecuente desarrollo de la civilización china, y el Mencio como texto fue parte de los libros clásicos, mientras que el Mozi pasó a ser casi desconocido (los textos más antiguos conocidos son de la dinastía Ming). Más que discutir las razones de esa muy diferente suerte, nos interesa volver al debate como tal.

Una cosa que resulta llamativa es que, en contradistinción con lo usual al interior del pensamiento occidental (y en particular de los últimos siglos), ninguna de las posiciones piensa en términos de normas. La tendencia legaliforme del pensamiento moral occidental está claramente ausente. De lo que se trata en este debate es sobre sentimientos e impulsos -la benevolencia no es una norma kantiana.

Finalmente, volvemos al punto destacado al inicio: En este debate, fue la posición particularista la que se estableció como la dominante. Una diferencia en las formas de pensar puede resultar útil para examinar este tema. Recordemos la respuesta del Mencio: es muy clara y directa -y básicamente sólo dice 'es obvio que no es natural'. ¿Bajo que condiciones esa respuesta puede no ser tan fuerte? Sólo bajo condiciones en que lo adecuado (lo bueno) y lo natural pueden ser distintas. Cuando se plantea que los impulsos naturales son negativos y que lo correcto es negarlos, entonces la respuesta de Mencio pierde fuerza.

Y uno puede observar, entonces, que el pensamiento occidental ha tenido esa tendencia desde la instauración del cristianismo (bajo el cual, creo que Arendt entre otros lo ha hecho notar) es posible observar como solamente negativo (pecaminoso) la orientación natural. No es la única tendencia al interior del cristianismo (pensar que las verdaderas tendencias naturales de los seres humanos son buenas, deseadas por Dios, pero que en el actual estado del mundo se vuelven pecaminosas, por ejemplo, es también parte de esa tradición); sin embargo, es una tendencia común en esa visión de mundo. En general, la idea de un Dios trascendente que crea el mundo permite esa diferencia (incluso si el mundo es declarado bueno).

Al interior del pensamiento chino, por el contrario, la tendencia más relevante siempre ha sido alinear lo natural y lo correcto. El sabio es quien detecta qué requiere el Tao (el Camino) y lo sigue -y las discusiones son en torno a la naturaleza de ese camino y de ese reconocimiento. Luego, ahí el argumento de Mencio -la idea que es natural preferir lo cercano- tiene una fuerza muy difícil de contrarrestar.

EN ALABANZA DE ENEAS

25 de noviembre de 2018

Eneas, el héroe epónimo de la *Encida* de Virgilio, es un héroe complejo para la sensibilidad moderna. Ha sido acusado de múltiples cosas. En general se lo observa como no siendo lo suficientemente complejo para representar una real personalidad, y por lo tanto siendo un carácter poco atractivo. El piadoso Eneas se aparece como una máscara más que una persona (la elección de palabras no es casual, no sólo porque el sentido original de persona es la de máscara, sino que precisamente esa relación es relevante para comprender a Eneas).

El caso es que la sociedad moderna tiene problemas con la idea de obligación. La forma común, o para ser precisos una forma bastante común, de entender la sensibilidad moderna es comprenderla como una búsqueda de libertad que siente que no está obligada hacia nada o nadie, y que defiende la pura expresión directa de los deseos -‘hago lo que quiero’, ‘cada quien hace lo que quiere’, que se traduce en un rechazo a toda exigencia: ‘No eres nadie para decirme que hacer’. Bajo esta sensibilidad, e insisto esto es una sensibilidad no un razonamiento (algo inmediato, no mediado por otra cosa), no hay otra reacción posible a Eneas que el rechazo.

Puesto que Eneas vive bajo el signo de la obligación. El conflicto interno de la obra es, sencillamente, que Eneas no hace lo que desea hacer, sino que elige una y otra vez lo que tiene que hacer. En el libro II su deseo es, frente a la caída de Troya, de su ciudad y de su pueblo, la de combatir sin esperanzas por ella, de quedarse luchando contra aquellos que están destruyendo todo lo que le es querido. Y sin embargo, es conminado a no hacer ello, y a buscar la salvación de quienes quedan. La imagen final del libro es la de Eneas dirigiendo a ese pueblo perdido en búsqueda de un nuevo hogar. En el libro IV, uno de los más famosos, es claro que su deseo es quedarse con Dido, y, uno podría decir, rehacer un hogar para su pueblo en Cartago. Los dioses así no lo permiten, y lo conminan a cumplir con su deber: la ciudad que debe fundar se ubicará en Italia y hacia allá debe marchar. En los últimos libros es claro que Eneas preferiría que, sim-

plemente, le dejaran fundar su ciudad en paz; pero el destino lo hace caer en guerra -su pueblo es visto como invasor por parte no menor de los residentes en última instancia. En cada caso, la voluntad inicial del héroe es rechazada, pero la acción del héroe no es luchar contra ese revés a su voluntad, sino plegarse a su obligación, a lo que tiene que hacer: A ese fundar una nueva ciudad para que su pueblo pueda renacer.

Para una sensibilidad que defiende el hacer lo que se quiere y que rechaza lo que niega el propio deseo, y que frente a esas negaciones el camino que observa como bueno es el de remover esos obstáculos, Eneas no puede ser observado de manera positiva. Y sin embargo, hay una experiencia común donde precisamente las acciones de Eneas son plenamente comprensibles: la de ser responsable de algo o de alguien. Cuando se tiene alguna responsabilidad, la bondad de hacer lo que hay que hacer se vuelve manifiesta, e incomprensible su negación. En la responsabilidad la diferencia entre lo que se quiere hacer y lo que hay que hacer desaparece, y resulta claro que no se sería fiel a uno mismo, no se haría lo que realmente se quiere hacer, si no se cumple con lo que hay que hacer.

Eso es lo que Eneas sabe, y lo que el poema celebra: La voluntad de mantenerse fiel a la responsabilidad contraída con su pueblo de fundar una nueva ciudad para que el pueblo no perezca. La *Encida* nos cuenta de viajes, nos cuenta de guerras, pero en realidad no celebra nada de ambas. Nos cuenta de actos heroicos en las batallas de los últimos libros, pero no se centra tanto en ellos como en el dolor que se produce por ellos: Es el dolor de Evandro frente a la muerte de su hijo Palas, más que la propia lucha de Palas, donde el poema se centra. Y las líneas finales del poema, donde siempre se ha discutido si ello se debe al carácter inconcluso de la obra o es una elección de Virgilio, nos hablan de la muerte cruel en la batalla (contrastemos con Homero, que cierra la *Iliada* con el entierro de Héctor, domador de caballos, y donde los actos centrales del poema ocurren después de la muerte de éste por Aquiles, mientras que Virgilio lo cierra en el acto equivalente, la muerte de Turno), también son otro ejemplo de la preocupación por el dolor y la muerte, más que la celebración de la batalla. Lo que sí se celebra siempre es la fidelidad de Eneas a su

tarea, ahí radica lo piadoso de Eneas.

La noción de responsabilidad que está en el poema puede compararse, al menos a ojos de un sociólogo, con la célebre distinción de Weber entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción: Entre quienes, para evaluar y elegir su acción, toman en cuenta las consecuencias de ella y para quienes eso no importa. Entre quienes no pueden dar por buena una acción si al tomarla la consecuencia es desastrosa, y para quienes si hay que destruir el mundo para hacer justicia, entonces el mundo se destruye. En el ensayo de Weber su preferencia, finalmente, por la ética de la responsabilidad es clara, la ética de la convicción es casi una muestra de egoísmo moral de quienes, para sentirse santos, envían la destrucción a todos.

Sin embargo, para que la ética de la responsabilidad permanezca como una ética, o sea que mantenga una orientación al valor, se requiere algo más que una responsabilidad entendida como preocupación por las consecuencias. Se requiere una responsabilidad entendida como obligación y como deber. En otras palabras, se requiere ser Eneas.

LA MORAL MODERNA ES CORRECTA, LAS ÉTICAS MODERNAS ESTÁN EQUIVOCADAS

2 de diciembre de 2018

Aprovecharé en esta entrada la diferencia casi escolar entre moral y ética. La primera siendo el conjunto de normas y valores al uso, y la segunda siendo la reflexión y la búsqueda de fundamento sobre las normas. Luego, la tesis de esta entrada es sencilla: las intuiciones morales de la modernidad son buenas intuiciones morales, pero la reflexión ética de la modernidad (al menos en su *mainstream*) es un completo desastre. Intentemos defender la idea.

La Corrección de la intuición moral moderna, o de la adecuación de un sentido común 'liberal'

¿Cuál es la principal intuición moral de la modernidad? La idea de cada quién debiera vivir su vida como mejor le parezca, con la menor coerción posible. Dominar es una mala palabra para la sensibilidad moderna, mientras que las personas exploren y desplieguen su ser es, *prima facie*, algo bueno. El sentido común básico de la modernidad tiene un talante liberal innegable. Por cierto, ello es un talante -ese sentido común no es un esquema coherente, ni tampoco es equivalente a una teoría liberal como tal, ni la única intuición de dichas sociedades-; en cualquier caso es una sensibilidad común. Una preferencia por la capacidad de elegir, por crear nuevas posibilidades (una apertura al mundo en ese sentido) y un rechazo a la violencia como lo que impide esos despliegues.

Ya mencioné que estas intuiciones no son las únicas existentes en las sociedades modernas, pero creo que sí son las intuiciones que tienen en tanto ser modernas (y no sólo en tanto ser además tanta otra cosa más). La moral existente en las sociedades modernas no se reduce a esa intuición -también valoramos cosas que no provienen de ella: La búsqueda de la excelencia, por ejemplo, es algo que valoramos, y bastante, pero no es parte de esa intuición, y diría que ella no es particularmente moderna; tampoco lo es la valoración negativa de la crueldad por ejemplo (el rechazo a la coerción no es sólo porque ella sea cruel); ni tampoco la aceptación universal de la idea de digni-

dad de las personas (que le debemos al cristianismo al fin y al cabo, los clásicos poco sabían de ello).

Y, por cierto, por más que sean parte de nuestro sentido común, no son universales: Hay múltiples contextos en los cuales la voluntad de dominar a otro por la violencia fue valorado -todas las culturas que han enfatizado la gloria militar de la conquista (¿como explicarle a Alejandro, a César, a Trajano, que sus conquistas no serían vistas en sí mismas como positivas, como muestra de su virtud?) han tenido precisamente otra idea.

En cualquier caso, lo que nos queda es defender que son correctas. Podría dejarlas, dado que son parte de nuestro sentido común, sin fundamentar -quienes vivimos en esas sociedades difícilmente podemos negarlas de manera completa. Al mismo tiempo, cualquier fundamentación hecha por quien vive en un contexto donde ellas se aceptan tanto resultará limitada. Realicemos de todas formas el intento.

Por un lado, todos los intentos de negar esa intuición, de no creer que, tanto como se pueda, es bueno dejar a cada quien que viva como quiera, han resultado horribles. Los europeos, al final, tuvieron que aceptar la tolerancia religiosa (que cada quien crea como pueda), porque los intentos de negar dicha tolerancia llevaron a casi quebrar su civilización. En sociedades que estructuralmente son diversas, ese talante liberal resulta imprescindible. La aceptación de la diversidad no es sólo un tema estructural en todo caso: Cuando aceptamos que no sabemos la verdad, que somos falibles, no queda entonces más que reconocer que no podemos determinar cual es la mejor manera de vivir. Incluso si creemos tener en claro como nos gustaría vivir, sucede que cuál sea la mejor forma de alcanzarla no es algo que sea evidente. Dado ello entonces aceptar la diversidad -que coaccionar a otro es negativo- y aceptar la capacidad de creación y exploración propia -qué buscar en un mundo que es abierto- resultan imprescindibles. Otra cosa sería negarse a sí.

El error de la ética moderna: La ética del deber y el utilitarismo como aberraciones.

Pasemos ahora a la segunda parte de la tesis: Que las teorías éticas

de la modernidad son un error. En general, simplificando bastante pero al mismo tiempo no estando demasiado equivocado, uno puede establecer que son dos las principales teorías éticas en la modernidad: La ética del deber (siendo Kant la figura recurrente) y diversas formas de utilitarismo.

La palabra de aberrante referida a la ética kantiana puede resultar exagerado. ¿Qué podría tener de aberrante la formulación de tratar al otro como fin y no como medio? (tratar a las personas como medios no deja de ser un buena síntesis de lo que es el mal, a decir verdad). Algunos de los puntos más problemáticos de la formulación de Kant (su defensa que es bueno no mentir incluso si decir la verdad lleva a la muerte de alguien) pueden ser culpados a la forma específica con la cual Kant usa sus principios más que a los principios como tal. Sea todo ello verdad, la ética del deber kantiana sigue siendo profundamente equivocada.

Tres son los problemas fundamentales. El primero es que no deja de ser una ética profundamente egoísta. Lo único que importa es el carácter ético de la acción desde la perspectiva de quien realiza la acción, y lo que suceda con otros es irrelevante. Y toda ética que olvida que se es persona entre personas, y por lo tanto no da relevancia ética a la existencia de los otros, no puede ser una ética razonable para seres humanos (por más que sea una ética que enfatiza que las personas son fines, el otro sigue pensado sólo como condición). Lo segundo es que, por todo lo que menciona de la dignidad humana, al final los seres humanos son profundamente indignos en esta ética -toda la dignidad está en la ley. Prácticamente el único motivo ético en Kant (todo otro motivo es problemático) es el sentido de la vergüenza e indignidad que cada quien siente frente a la ley. Lo cual a alguno quizás le parezca adecuado (el sentido de humanidad caída tras el pecado original afecta la sensibilidad en ambientes donde el cristianismo es relevante), pero pensemos -de nuevo- desde la perspectiva de lo que implica hacia otros: Esa falta de dignidad también se aplica a los otros, y es ahí entonces donde los problemas de esa perspectiva se aprecian (¿cómo se relaciona, en el fondo, con sus congéneres quien piensa así?). Lo cual nos lleva al tercer punto: es una ética inhumana. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant plan-

tea que alguien que le gusta realizar buenas acciones, que se siente bien cuando hace el bien, es menos virtuoso que quien las realiza sin sentimiento alguno y sólo porque son la ley. Lo que para Aristóteles (y en general, para el sentido común) es un elemento central del buen carácter -sentirse bien al hacer el bien- se transforma en algo impuro, casi sucio. Lo meramente humano, natural, es -entonces- algo negativo, pero sin esa base, ¿qué sentido tiene una ética?

La otra gran ética moderna es el utilitarismo. El utilitarismo es algo más que la idea que lo bueno es lo que nos hace bien (para decirlo de manera muy burda). Esa idea es mucho más antigua que el utilitarismo. La diferencia entre ese talante general y el utilitarismo como doctrina son dos elementos. El primero es que el utilitarismo es 'racionalista', en el sentido de buscar y exigir un cálculo, que la mera idea original no tiene: El actor se comporta moralmente cuando calcula todas las consecuencias y las sopesa, la mera acción irreflexiva puede ser (ya sea por suerte o por el argumento que todo lo que subsiste ha de ser compatible con buenas consecuencias) moral, pero lo es de manera contingente. El segundo es que el utilitarismo es una doctrina de la evaluación de cada acción, su pregunta no es por el buen carácter del agente sino por el carácter moral de cada acción. Es el fundamento de buena parte de las paradojas éticas que a esa tradición le interesa preguntar.

Ahora bien, la doctrina que cada acción adquiere su carácter moral sólo por el cálculo de las consecuencias que siguen de ella merece, sin más, el epíteto de aborrecible. Una consecuencia de ella es que la única razón por la cual no sea moral matar a alguien (a mí, a usted lector, a cualquiera que camine por la calle), por la cual incluso no sea un deber hacerlo, es porque tiene malas consecuencias. Y ello es un simple albur del mundo. Sucede que, por lo general, se puede plantear que no es cierto que matar a alguien tenga buenas consecuencias; pero en un mundo 'perfecto' donde sólo viven personas que siguen el utilitarismo, cada quien está a un sólo error de cálculo que su asesinato sea una buena acción. En última instancia, el utilitarismo universaliza la noción de medio, y transforma a cada quien en un medio. Y ello es, finalmente, suficiente para el calificativo antes mencionado.

Luego, las dos principales éticas de la modernidad resultan completamente insuficientes. Ahora bien, no siendo toda la ética (toda la reflexión sobre las bases de la moral) equivalente a esas dos, no resulta tan problemático. Yo tiendo a creer que las éticas de la eudaimonía y de la felicidad resultan bastantes mejores guías. En última instancia, es posible tener -como la modernidad- una moral adecuada teniendo teorías éticas sin sentido alguno, por lo cual quizás no representa demasiado problema el no contar con una buena ética.

DE LA DIVINIDAD Y EL AMOR. UNAS NOTAS SOBRE
UN PAR DE CITAS DE BORGES

3 de julio de 2019

Borges no es un autor romántico, y sin embargo, repartidas entre su obra, hay varias citas que hablan del tema. Del mismo modo, siendo un escéptico en general, el interés de Borges en temas teológicos aparece múltiples veces, y la idea de la visión de la divinidad aparece de forma recurrente. Esta doble recurrencia produce que, de hecho, el tema de Dios y del amor aparecen de manera conjunta en más de una ocasión en su obra; y las ideas que aparecen ahí no dejan de tener su interés.

Enamorarse es crear una religión cuyo dios es falible (El encuentro en un sueño, en *Nueve ensayos dantescos*)

La cita se puede entender de manera muy directa, y usando una idea muy común: En el amor solemos idealizar a las personas (a veces, de hecho, se usa endiosar) y, claro está, las personas nunca están a la altura de esa idealización. Lo que hace el amor, entonces, es producir engaño y falsedad. Es cuando ha pasado el enamoramiento, cuando hemos salido de ese velo idealizante, que realmente conocemos a la persona, y no una imagen de perfección. Lo que hace Borges, simplemente, es decir esa idea de una forma memorable -que corresponde, de hecho, a una idea que Borges ya había escrito: Que un buen poema lo que hace es poner en palabras, y en lo posible de decirlas de forma que no se pueda mejorar, algo que toca a la experiencia de todos (se discute ello en *La Busca de Averroes*, en *El Aleph*).

Sin embargo, creo que la cita se entiende de mejor modo cuando se la juxtapone a la siguiente:

Por la diversidad de las criaturas que forman este singular universo,
Por la razón, que no cesará de soñar con un plano del laberinto,
Por el rostro de Elena y la perseverancia de Ulises,

Por el amor, que nos deja ver a los otros como los ve la
 divinidad
 (Otro poema de los dones, en El otro, el mismo)

¿Qué quiere decir que el amor nos deja ver como ve la divinidad? Si la visión divina es una visión verdadera, entonces en el amor -eso es lo que nos diría la cita- vemos a la persona tal cual es de verdad. Es una intuición en la antípoda de la lectura 'normal' de la anterior. Si en el amor vemos al otro en su mejor forma, en su mejor ser, entonces lo que nos dice es que así es ese otro en realidad. La versión idealizada, ese mejor ser, no es un fraude, es la verdad.

La persona que somos cotidianamente es una versión engañosa, la persona que somos en realidad -la que mostramos a quienes amamos, la que podemos llegar a ser cuando amamos- sería nuestra mejor versión. La persona que todos ven no es el verdadero ser, la persona que sólo pueden ver quien nos ama (y eso incluye a Dios, que bajo la cita es amor) es la verdadera persona.

Es una versión más generosa de la identidad: Somos realmente nosotros cuando somos de nuestra mejor forma, cuando damos todo nuestro potencial. La forma que mostramos y que somos en el día a día, esa forma mezquina, no es quien realmente somos. Ambas versiones concuerdan en la diferencia entre la visión normal de una persona y de cuando ella es amada, la diferencia estaría simplemente en el signo de esa diferencia, de cuando realmente somos, y de cuando somos realmente vistos. Yourcenar, en su ensayo sobre Mishima (*Mishima o la visión del vacío*) comenta, en torno a los personajes de la tetralogía del *Mar de la Fertilidad* que sólo en pocas ocasiones, a pocas personas, realmente las vemos en su plenitud como personas, con la intensidad de ser que implica el otro. Bien podemos decir que por lo general nos limitamos a ver a los otros en términos de un conjunto de características genéricas (y algo impersonales), pero ahí claramente no está el quién de la otra persona. Sólo a través del amor podemos correr el velo de lo genérico y ver a esa persona como persona.

Aquí podemos volver a la cita inicial. El centro de la lectura en la interpretación directa está en la palabra falible; pero podemos cen-

trarnos más bien en la palabra Dios. Dicho así, es claro por qué el amor nos deja ver a los otros como los ve la divinidad, porque en el amor somos la divinidad. Y la experiencia común que recoge la cita es la experiencia que en el amor somos, en verdad, nuestra mejor versión. La falibilidad se debe a que no podemos mantener la intensidad que ello requiere; pero es sólo ahí, en esa intensidad, que realmente somos; y en esa intensidad es que vemos y conocemos realmente. Recordando una cita de 1 Corintios que Borges analiza en *El Espejo de los Enigmas* (en *Otras Inquisiciones*):

Ahora vemos por espejo, en oscuridad, más entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; más entonces conoceré como soy conocido (1 Corintios, 13, 12)

La epístola se refiere a la visión en el paraíso, donde la visión humana se acerca a la divina. Lo que nos dice entonces el *Otro Poema de los Dones* es también algo que toca a la experiencia de todos: que el amor es una forma de experimentar el paraíso.

LOS DISCURSOS DE SETTEMBRINI Y NAPHTA. EL CARÁCTER DEL CREDO ILUSTRADO EN LA MONTAÑA MÁGICA DE MANN

22 de diciembre de 2019

La Montaña Mágica y la crisis de Europa antes de la Primera Guerra Mundial.

La *Montaña Mágica*, como toda gran novela, versa sobre muchas cosas. Uno de ellas es una exploración de la crisis de la cultura europea antes de la Primera Guerra Mundial (el *Doctor Faustus* del mismo Mann hace algo similar pero sobre la cultura alemana y el nazismo). Nunca se destacará lo suficiente el quiebre que generó la Primera Guerra Mundial en la conciencia europea. En las primeras líneas, en las Intenciones del autor, ya nos dice (recordemos que la novela se publica en 1924):

Esta historia se remonta a un tiempo muy lejano, por así decirlo, ya está completamente cubierta de una preciosa pátina, y, por lo tanto, es necesario contarla bajo la forma del pasado más remoto.

Una de las formas en que se realiza esa exploración es a través de personajes que encarnan ideologías y aproximaciones a la vida. En particular, en esta entrada nos interesan dos de ellos, porque una parte importante de los dos últimos capítulos muestra sus disputas.

La oposición entre el humanismo de Settembrini y el radicalismo de Naphtha.

La novela es la historia de Hans Castorp que viaja a un sanatorio para la tuberculosis (el Berghof), en principio para visitar a su primo, Joaquim Ziemssen, pero que descubre estando allí que está enfermo. Ahí se encuentra con Settembrini, otro paciente del lugar, literato y humanista, que lo toma a su alero para desarrollar su vocación de pedagogo: De llevar a Castorp hacia el buen camino de un humanismo progresista y liberal de principios del siglo XX. Castorp, como buen protagonista de una novela de formación, acepta

esta dirección, pero no lo hace de manera completa (en particular en lo que concierne a su relación y enamoramiento de Clavdia Chau-chat, que representa, en cierto sentido, una visión de relajación y de aceptación de la vida en conflicto con la perspectiva activa y exigente que tiene Settembrini). Settembrini nunca acepta totalmente su pertenencia al sanatorio, como buen progresista liberal no deja de ser un escéptico, y solo lo hace como medida transitoria. Cuando resulta que no tiene sanación, decide salir del sanatorio y ubicarse en el pueblo cercano. Ahí arrienda una habitación y se encuentra con el segundo personaje que nos interesa, Leo Naphta. Este personaje, que luego descubriremos que es jesuita, representa una ideología contraria, la cual, como muchos comentarios han destacado, se unifica por su radicalismo y en particular por su denuncia de toda la superficialidad y de los engaños de esa visión liberal y humanista, ilustrada, que representa Settembrini.

Settembrini es un hombre progresista de la Ilustración, y esa es una fe que ya no existe, o al menos no es tan dominante. Algunas de sus posiciones (su desagrado de la mera naturaleza -que es la base de la relación conflictiva con Clavdia que es precisamente la encarnación de esa postura en la novela-, su exaltación de la forma y de las maneras, su europeísmo sin problemas) ya son vistas con desagrado por quienes ahora enarbolan las banderas del progresismo. La figura de Naphta quiere ser contradictoria, esa mezcla de tradicionalismo casi reaccionario y total revolución (un revolucionario del pensamiento conservador lo declara Hans), pero no es tan extraña en nuestros días, donde el rechazo al humanismo ilustrado une a personas bien diversas ideológicamente (como todo el uso 'progresista' de pensadores como Heidegger y Schmitt muestra).

Un ejemplo de las discusiones. Del arte, la verdad y el terror.

Las disputas entre ellos son múltiples en estos capítulos, y sólo para mostrar con mayor concreción las características de la disputa narraremos una de ellas (en la sección Del Reino de Dios y de la Salvación, en el Cap VI). El lector si quiere puede saltarse esta sección, que será algo detallada, y asumir nuestras palabras a partir de las siguientes; pero puede ser de utilidad observar en concreto lo que

está en juego en estas posiciones (lo que quiere decir ese humanismo burgués y ese radicalismo revolucionario conservador).

Ocurre cuando Hans visita a Naphta y empiezan a hablar sobre una pequeña pieza de arte medieval que éste tiene, y entonces Settembrini baja a visitarlos.

Naphta parte declarando su admiración por esa pieza, aparentemente tan fea, puesto que ‘los productos de un mundo espiritual y expresivo siempre son feos de pura belleza y bellos de pura fealdad’. Settembrini, cuando la observa, la critica, observando su falta de proporción y su falta de fidelidad a la realidad, que nacería de un principio contrario a la naturaleza. Naphta apoya esa observación diciendo que esa emancipación y desprecio del espíritu con respecto a la naturaleza son valorables. Settembrini reacciona, en particular después que Castorp hace unas declaraciones cercanas un poco a lo que dice Naphta, que ‘la sublevación del espíritu contra lo natural sólo puede considerarse honrosa cuando persigue la dignidad y la belleza del hombre’.

Settembrini entonces pone a su credo humanista como defensor de la dignidad de la humanidad en contra de la visión medieval que estaba lejana del amor al prójimo. Naphta replica con sorna ‘y en cambio, fe el amor al prójimo lo que puso en marcha la maquinaria con la cual la Convención Nacional limpió al mundo de los malos ciudadanos’. Y declara superior a la Iglesia, que al menos se preocupaba del alma de quienes quemaba. Más aún, todo el espíritu científico no hace más que quitarle dignidad a los hombres, al quitarles el lugar que les corresponde: su lugar de centro del mundo. La verdad filosófica es superior a la científica y la pondrá en su lugar. Frente a esa declaración Settembrini hace una serie de preguntas (enérgicas nos señala Mann) en torno al valor de la ciencia y el conocimiento puro. Naphta declara que no hay conocimiento puro, que la ciencia sin prejuicios de Settembrini es un puro mito. Settembrini vuelve entonces a preguntar (y el gesto de preguntar muestra que efectivamente Settembrini no tiene tanto argumentos como un punto de vista que no discute, mostrando que Naphta tiene razón, he ahí una fe) si Naphta cree que hay una verdad más alta que la objetiva de la ciencia. Y Naphta responde que al final ‘es verdadero lo que es bene-

ficioso para el hombre’.

Pero ese carácter beneficioso no es de este mundo, todo lo que trae la ciencia y el humanismo de Settembrini es superficial, en relación con las preguntas importantes y trascendentes. Esa ciencia no trae felicidad.

Settembrini entonces declara que si trasladamos ese pragmatismo al terreno político uno puede observar sus problemas: ‘De acuerdo, es bueno, verdadero y justo lo que es beneficioso para el Estado. Su felicidad, su dignidad, su poder... ese es su criterio moral’. ¿Dónde queda entonces la justicia y la democracia? Frente a ello Naphta lo invita a pensar lógicamente. Si el mundo es finito, entonces hay distancia entre lo físico y lo metafísico y cualquier cosa social no tiene relevancia. Si el mundo es infinito, entonces no hay trascendencia y sólo nos quedaría la idea pagana del conflicto entre el individuo y la colectividad, con la ley pagana de la ley moral dictada por el Estado. Settembrini protesta, nos dice que ‘protesto contra esa insinuación que el Estado moderno implica una especie de subyugación demoníaca del individuo’ y habla de las grandes conquistas de la libertad y los derechos humanos. La reacción de Castorp y de su primo es de exaltación frente a la ‘gran réplica de Settembrini’ (así lo dice Mann).

Naphta responde que ‘intentaba introducir un poco de lógica en nuestra conversación y usted me responde con grandes términos’. Luego declara que todo el discurso de Settembrini no es más que un tradicionalismo al cual el tiempo ya ha rebasado y que esa pedagogía ilustrada tiene un carácter atrasado y obsoleto. Concluye que, en vez de eso, lo que ‘necesita, lo que está pidiendo, lo que tendrá es... el terror’.

Settembrini responde ¿quién encarnará ese terror? Naphta parte de algo que asume que Settembrini acepta: un origen social donde no había poder ni servidumbre, ni ley ni castigo. A lo cual Settembrini concuerda. Naphta prosigue entonces que se concordará que el Estado surge como un contrato en respuesta al pecado original para guardar al hombre de la injusticia. Ahí es donde declara Naphta que se separa su camino del de Settembrini.

En ese punto plantea que defiende la supremacía de la Iglesia sobre el Estado. El Estado es el mal (porque no es divino) y su alma

es el dinero, y que esa supremacía es demoníaca. Naphta nos dice que frente a la utopía del imperio democrático universal, esa utopía espantosa de dominio del dinero, se propone la utopía de la Iglesia, con la reconciliación de lo humano y de lo divino. Y ello no puede ser pacifista. El poder es malo, pero para llegar a su superación es necesario ‘un principio que reúna el ascetismo y el poder’.

Naphta continua, frente a las preguntas de Settembrini, que como puede ignorar la doctrina que significa la victoria del hombre sobre el economismo y la implantación del reino de Dios: el momento cuando no existan lo mío ni lo tuyo. Y de ahí desarrolla toda una crítica al capitalismo y a la economía, y que ello sólo es codicia y un peligro para la salvación del alma. Nos dice entonces, y así concluye el discurso, que el proletariado está junto a Gregorio Magno en contra del capitalismo y que:

Su misión es instituir el terror en aras del bien del mundo y de alcanzar la salvación última: la vida en Dios sin Estado ni clases sociales (Cap VI, Del Reino de Dios y de la Salvación)

Frente a la convencional doctrina liberal y burguesa, humanista, de Settembrini, la doctrina radical -efectivamente revolucionaria y conservadora (y esa mezcla de comunismo basado en religión no nos es extraña)- de Leo Naphta.

(Por cierto, la discusión sigue, pero con esto ya podemos tener una mejor comprensión del estilo de estas discusiones).

¿Cómo es posible solucionar la controversia? Los límites de la dialéctica y la relevancia del carácter.

No hay solución dialéctica a la discusión. Mann, en más de una ocasión, nos hace ver una vorágine de réplica y contra réplica infinita de los contrincantes, que sólo acaban su discusión cuando eventos externos los separan. Es claro que a través de la discusión no es posible alcanzar una solución.

No es por nada que la forma en que la discusión termina es a través de un duelo, no hay otra forma de resolver el asunto. Y en dicho duelo ambos se muestran tal como son. Settembrini no evita el asunto

(‘quién no es capaz de defender un ideal con su vida y con su sangre, no es digno de llamarse hombre’), pero es Naphta el que insiste en ello (tras un intento de reconciliación de Hans, nos dice ‘ya desarrollará sus convicciones en otra ocasión -le interrumpió Naphta, fríamente-. Las armas por favor’). En el duelo, Settembrini elije disparar al aire, y tras ser conminado al orden declara simplemente ‘yo disparo adonde quiero’. Naphta, frente a ello, toma otra elección: ‘levantó la pistola en una posición que ya no guardaba relación alguna con el duelo y se pegó un tiro en la cabeza’ (todo ello en la sección Hipersensibilidad del Cap VII)

Un sentimiento que nunca he podido evitar al leer, y releer, las disputas entre Settembrini y Naphta es que Naphta es siempre más sutil y dialécticamente superior, y Settembrini aparece con convicciones superficiales. Lo vimos en el ejemplo, en que Settembrini finalmente se remite a repetir su fe mientras que Naphta es el que argumenta (y hacer eso es ya un triunfo de Naphta, puesto que de eso acusa a Settembrini). En otras ocasiones es claro que las bases de los argumentos de Settembrini son visiones muy limitadas y equivocadas del medioevo o de la antigüedad, y es Naphta el que presenta una visión histórica más acertada. Nada de ello es decisivo, como hemos dicho la disputa no se soluciona dialécticamente, pero no deja de ser llamativo.

A pesar de lo anterior, sucede que un mundo de Settembrinis es siempre superior a un mundo de Naphtas. Esa impresión a la que lleva la novela es decisiva. Y eso es lo que muestra, al fin, la superioridad del charlatán italiano.

Quiero insistir en esto que es una conclusión a la cual la novela lleva. La novela no defiende la posición de Settembrini como tal, de hecho la rechaza, pero sí la pone por encima de Naphta. En varios personajes se encuentra ese mismo movimiento y esa misma conclusión.

Hans Castorp lo hace en la sección ‘Nieve’, que es una de las centrales, donde nos dice:

Por otra parte, te quiero mucho. Eres un charlatán y un fanfarrón, pero estás lleno de buenas intenciones,

las mejores intenciones, y te prefiero mil veces a ese jesuita canijo e implacable, a ese terrorista, defensor de la tortura y el castigo físico, con esas gafas que echan chispas, y eso que casi siempre tiene razón cuando discutís (Cap VI, Nieve)

Y cuando aparece Mynheer Peepkorn, la encarnación de la vida impetuosa e incluyente, el personaje que sin esfuerzo domina a todo el resto (porque la vida al final es lo que siempre domina) y conversa sobre estos personajes, nos dice:

-Eso no tiene importancia [en relación a la falta de recursos de Settembrini] -declaró Peepkorn-, es un hombre de modales caballerescos y un alegre orador; un caballero, a pesar que evidentemente no goza de los recursos para cambiar de traje con frecuencia. (Cap VII, Mynheer Peepkorn (continuación))

Y tras la intervención de Castorp, en que compara a Settembrini con Naphta y declara su preferencia por el primero, prosigue:

-¡Un caballero y un excelente orador! -replicó Peepkorn, sin comentar nada acerca de Naphta (Cap VII, Mynheer Peepkorn (continuación))

La vida no es Settembrini, pero la vida reconoce el valor de lo que dice Settembrini (y pasa completamente por alto a Naphta).

Tras una de las primeras discusiones entre Settembrini y Naphta que Hans y su primo Joaquim escuchan, este último declara que

-Eso siempre pasa. Hablar y exponer opiniones siempre tiene como resultado la confusión. Te lo digo yo: lo importante no son las opiniones que alguien tiene, sino si es un hombre íntegro. Lo mejor es no tener ninguna opinión y cumplir con el deber (Cap. VI, Un nuevo personaje)

Joaquim, del mismo modo que Peeperkorn, no opera en el *logos*, en la discusión racional, pero al igual que él observa algo que es relevante sin importar que no es parte del *logos* (Joaquim no es un personaje sofisticado en términos filosóficos, pero en más de una ocasión realiza una observación relevante, precisamente por su ajenidad a esa forma, no es un simpleton). Joaquim no hace, como sí lo hace Peeperkorn, una declaración a favor de Settembrini, como representante de la integridad y del carácter. La novela se encarga de ello: Volviendo al caso de Joaquim, después de la muerte de éste, es Settembrini, no Naphta, el que tiene la reacción humana natural de dolor y nostalgia.

En todos estos casos es interesante notar que la preferencia por Settembrini no se basa en su discurso. Castorp (y yo mismo en esta entrada) defendemos que de hecho es vencido por Naphta. La razón de la preferencia tiene que ver con el carácter de Settembrini, es su carácter el que es declarado superior. El gran defensor del discurso, de las letras humanistas, vence no por su dialéctica, sino por la persona que es.

La diferencia crucial, como dijimos, no está en el discurso, está en el carácter. Pero esa diferencia nos dice también del tipo de discurso. Examinemos ello.

La defensa de la vida más allá de las disputas del discurso.

Ya hemos dicho que la novela no toma partido por Settembrini (aunque en más de un caso se ha tomado que Settembrini expone a Mann). Peeperkorn, y su humanidad, avasalla -por ejemplo- toda posible discusión. En frente de él, los dos pedagogos quedan sin habla.

Estaba entusiasmado y todo el interés de los paseantes por las discusiones entre Naphta y Settembrini había desaparecido como si lo hubiese barrido el viento (Cap VII, Mynheer Peeperkorn (continuación))

En la sección Nieve, que ya citamos, Castorp finaliza rechazando a ambos charlatanes (de Settembrini nos dice que tiene una con-

cepción filistea y vacía de la vida, y a Naphta lo rechaza por toda su confusión, su *guazzabuglio*)

¡Vaya pareja de pedagogos! Sus discusiones y sus desacuerdos en sí no son más que un *guazzabuglio* y un caótico fragor de una batalla que nunca podría aturdir a nadie con una mente libre y un corazón piadoso (Cap VI, Nieve)

Frente a ello, la elección de Castorp es finalmente:

Quiero conservar en mi corazón la fidelidad a la muerte, pero quiero acordarme bien de que la fidelidad a la muerte y al pasado no es más que maldad, oscura lascivia y rechazo de lo humano cuando determina nuestro pensamiento y nuestra conducta. En nombre de la bondad y del amor el hombre no debe dejar que la muerte reine sobre sus pensamientos (Cap VI, Nieve).

Ese credo no es el de Settembrini (esa fidelidad a la muerte no es ‘settembriniana’), pero al final no es tan lejano. No por nada las palabras que usa para rechazar a ambos pedagogos se aplicaron primero a Naphta (confusión), no por nada lo que le opone como valor (ese mente libre y corazón piadoso) son buenos valores en Settembrini y no en Naphta (quien es frío y defensor de la crueldad). Y esa lógica de ‘esto está bien, pero siempre que no supere el límite de lo que sirve para desarrollar el espíritu’ es algo que Settembrini le ha mencionado a Castorp en repetidas ocasiones a lo largo de sus conversaciones.

Al rechazar las ideas de Settembrini en aras de una visión que acepte la vida en toda su complejidad (y que no se quede en lo superficial, que eso es lo que implica esa fidelidad a la muerte, ese no rechazar la muerte como algo puramente negativo opuesto a la vida, sino como parte de ella), Castorp lo hace al interior de un marco ‘settembriniano’

La superioridad de Settembrini frente a Naphta es una superioridad de carácter, no de discurso, pero ella se basa en el carácter de

esos *logos*. El credo humanista se demuestra superior al radicalismo precisamente por esa mayor cercanía con la vida.

El carácter del credo de Settembrini y su relación con la vida

Esta compatibilidad entre el credo de Settembrini y el que nos propone Castorp (y uno diría la novela), tiene su base en que Settembrini, todo él formalidad humanista, llegado el momento sabe abrirse a la vida y abandonar la forma.

Sabe salirse de su propio credo, que es lo que finalmente es la marca de todo pensamiento que no es radical: Un pensamiento radical es uno que es siempre fiel a sí mismo y por eso lo es desde la raíz; mientras que un pensamiento no radical es uno que siempre tiene una base, reconocida o no, de irreflexividad.

En una de las escenas más emotivas de la novela, y la última que está en la montaña, bueno, dejemos hablar a Mann:

Aunque cuando en verdad estuvo [Hans] a punto de perder el sentido fue cuando Settembrini, en el último momento, le llamó por su nombre: le llamó Giovanni, y además, rechazando la forma de tratamiento que se impone en el Occidente civilizado, es decir: ¡tuteándolo!

-È così in giù -dijo-, in giù finalmente! Addio, Giovanni mio! (Cap VII, Estalla la tempestad)

La fuerte emoción que está detrás de esas palabras sólo se entiende tras toda la extensa relación que han sostenido Settembrini y Castorp a lo largo de la novela (es la más continua de todas las relaciones que Castorp tiene en el Berghof), hay un efecto producido por el largo plazo que este breve resumen no puede dar; pero al leer la novela uno se da cuenta porque Hans casi pierde el sentido, uno entiende la profunda emoción que los embarga. Esta emoción está ligada al hecho que Settembrini puede salirse de su credo; y ese poder salirse es parte de su credo -la defensa del espíritu humanista se basa en la defensa de la humano, y por lo tanto de algo que no se define solamente en ese credo ilustrado que Settembrini representa.

La fe moderna ilustrada es una fe de carbonero, como de hecho menciona con sorna Naphta. Por ello es una fe que no abandona su humanidad pre-reflexiva. Por ello no deja de ser una buena fe.

LOS USOS DE LA CULTURA. SOBRE EL RITUAL EN EL CONFUCIANISMO

29 de enero de 2020

Podría iniciar esta entrada de una forma general, pero quizás mejor sea describir el acontecimiento que llevó a la reflexión sobre el ritual en el confucianismo, porque, a primera vista, está muy lejano de ello.

Releyendo *Las Dos Torres* de Tolkien me llamó la atención que Aragorn, Legolas y Gimli una vez que muere Boromir dedican un largo tiempo (y un amplio espacio en el libro, buena parte del primer capítulo) a los rituales mortuorios. Cantan poemas, ordenan sus armas en un bote y lo dejan fluir en el río, un ritual bastante complejo. Todo ello al mismo tiempo que tienen tareas que realizar, para las cuales el tiempo es bastante importante: Hay una urgencia ya sea en seguir a Frodo o en encontrar a Pippin y Merry. Sin embargo, sin que lo discutan los personajes, ni el texto lo haga, se ha realizado una actividad que tomó ese tiempo.

En otras palabras, al interior del mundo del libro es evidente que existen ciertos rituales que se deben realizar y cuya pertinencia nunca se pone en duda. En nuestro mundo, donde la eficiencia es lo más relevante, la actitud anterior no es la apreciada. Fuera del mundo del libro, dedicarle tiempo a esas ceremonias cuando la necesidad apremia se vería como pérdida, como irracional.

Es ahí entonces donde la conexión con el confucianismo aparece. Si hay un tipo de discurso, y toda una tradición, que tiene como uno de sus puntos fundamentales precisamente el valor del ritual y de la ceremonia es ella. La siguiente cita es de Xunzi (ca 312-230 AC) y muestra una forma de argumentar -al interior de esa tradición- por el valor de las ceremonias:

Rezamos para que llueva y llueve, ¿por qué? No tiene sentido hacerse la pregunta, ha pasado lo mismo que cuando llueve sin que hayamos rezado. Salvar al sol o a la luna de un eclipse, rezar en tiempos de sequía, decidir un asunto de importancia sólo después de practicar la adivinación con la caparazón de la tortuga o los tallos

de milenrama, no son cosas que hacemos para obtener lo que pedimos sino para conferirle cultura a lo que hacemos (Xunzi, citado en Graham, *El Dao en disputa*, Parte III, Capítulo 2, p. 340)

El contexto de la discusión es la negación que hace Xunzi del valor práctico de los rezos y las peticiones a los dioses. Es obvio que eso no tiene sentido en términos prácticos. Lo interesante es la conclusión que obtiene. No concluye entonces que la plegaria no tiene sentido, sino que concluye que su sentido es otro: el poner bajo el signo de un ritual, de una ceremonia, a esa actividad, para conferirle cultura.

¿Cuál es la importancia del ritual? Una importancia que permite darle sentido a actividades cuyo objetivo palmario sería otro.

En la tradición confuciana, con muchas variaciones y matices entre los que la desarrollaron, la respuesta básica es que el ritual permite moralizar la acción. El comportarse moralmente tiene su fundamento más básico no en un cálculo de utilidad o de seguir leyes morales basales, sino que se desprende de la misma actitud que te lleva a seguir los rituales. La ceremonia produce una forma de actuar, una práctica, que produce la acción moral (en algún sentido, alguna cercanía tiene con la ética aristotélica, cuyo fundamento también está en la generación de una práctica que hace natural comportarse virtuosamente).

Como dijimos, hay diversas variaciones. Xunzi lo ve como una corrección de una naturaleza humana anárquica que debe ser corregida por el ritual (inventado como una herramienta por los sabios, del mismo modo que inventaron otras herramientas). En Mencio es más bien que los rituales permiten que se desarrolle y despliegue, que se fortalezca, una naturaleza que ya está inscrita. En ambos casos la idea de la acción del jardinero sobre la planta (con el jardinero como el ritual y la planta como la acción humana) opera como ejemplo paradigmático. Más allá de las diferencias, hay una común concepción que es a través del ritual y la ceremonia que se genera la moral.

Es por eso que la cultura, el ritual y la ceremonia, terminan siendo lo más útil y relevante, precisamente porque no son de forma directa y ostensible asuntos definidos desde la utilidad. Nada más pernicioso

so que operar siempre bajo la pregunta de la eficiencia. Nada más útil que no pensar en la utilidad.

LA RESPONSABILIDAD DEL MUNDO

8 de julio de 2020

Sabemos, no hay manera de evitar la conclusión, que el mundo es mayor que aquello que podemos afectar. Actuamos en el mundo, padecemos lo que en él sucede, pero bajo ninguna forma podemos ser considerados -como decía Arendt- sus autores.

De la anterior verdadera consideración es fácil caer en tentación: No soy autor del mundo, no soy responsable de él; los males que en él acaecen, a menos que esté directamente involucrado, no me atañen. O incluso, si me atañen lo es por decisión mía, una muestra de mi valía moral, una muestra de mi buen carácter; pero no me puede ser exigido asumir responsabilidades por asuntos que no son mi culpa. Basta para ser buena persona con no generar daño de manera activa. No cabe la menor duda que eso es una posición razonable; y que dado que lo razonable es a su vez medida razonable de lo que se le puede exigir a las personas, no merecería mayor crítica. Incluso se podría decir, yo estaría dispuesto a proclamarlo así, que la mayoría de las personas son buenas personas en ese sentido.

Y sin embargo, no puedo evitar la sensación que ello es, en definitiva, una tentación; y que ser razonablemente bueno no es suficiente. Primo Levi relata así en *La Tregua* su encuentro con los soldados rusos al momento de ser liberado de Auschwitz

No nos saludaban, no sonreían; parecían oprimidos, más aún que por la compasión, por una timidez confusa que les sellaba la boca y les clavaba la mirada sobre aquel espectáculo funesto. Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla (*La Tregua*, p. 8)

Levi se refiere al justo en la sublime cita anterior; y la palabra es exacta. La persona buena quizás no sienta dicha culpabilidad, pero para ser justo ella se requiere. Sentir el mal del mundo como algo del cual te sientes responsable; no porque seas autor de éste, porque no lo eres, sino porque el mal existe y ello es intolerable.

Como todas las exigencias irrazonables, y de ello se ha criticado por ejemplo al cristianismo y como creando una conciencia hipócrita, tiene el problema que es en sí intolerable e insostenible. Nadie puede estar a su altura, y medido contra ella no queda más que reconocerse lejano. ¿Cómo entonces ser justo?

Pues recordando lo mismo que se hizo, mucho tiempo atrás, en relación a otra meta inalcanzable, otra meta frente a la cual nunca damos la talla: Nadie puede ser sabio, sólo podemos intentar buscar la sabiduría. Nadie puede ser justo, aunque muchos sí puedan ser buenos; pero lo importante es buscar la justicia.

Hacia el final de *La Misión*, la película de Joffé sobre las misiones jesuitas en Paraguay, y su final, que recordaba a propósito de la espléndida música de Morricone hace un par de días, uno encuentra el siguiente diálogo, entre quienes han sido parte de la destrucción de las misiones:

Hontar: We must work in the world, your eminence.
The world is thus.

Altamirano: No, Señor Hontar. Thus have we made
the world... thus have I made it.

La idea central de este escrito puede resumirse sucintamente: No ser Hontar. Nunca escudarse en la complejidad y en la desmesura del mundo para justificar tu falta de acción. En el caso de la película, la frase del Cardenal Altamirano es correcta -fue su decisión-; pero incluso cuando no lo es, cuando es falso que sea un mal que uno haya producido, lo que corresponde es sentir como si así fuera. Quienes vivimos en el mundo no podemos escamotear lo que implica participar de él (la culpa por el mal cometido que pesa por el mero hecho de existir reusando las palabras de Levi).

Asumir la responsabilidad del mundo es, ya dije, insostenible; y es evidente que nadie, menos yo, está a esa altura. Asumir esa responsabilidad no es algo que se pueda hacer de manera permanente, para ello está lo razonable de ser bueno. Y sin embargo, sentir esa responsabilidad aplastante, aunque sea por momentos, algo que debiera ser ineludible.

DE LA BONDAD Y DE LA JUSTICIA. O DE LA
 IRRAZONABLE DE LA CONDUCTA MORAL

11 de julio de 2020

A veces uno se da cuenta que el propio pensamiento se acerca a la contradicción. Algunos años atrás reflexionaba sobre *La Peste* de Camus y concluía, en alabanza de Grand, que aspirar a ser alguien como Grand, alguien simplemente bueno, resultaba ‘una de las más altas aspiraciones posibles’. Hace pocos días, pensando en otros textos, planteaba más bien que la búsqueda de la simple bondad razonable era quizás adecuada para personas razonables, pero lo que correspondía más bien era la búsqueda insostenible de sentir la responsabilidad por el mal que existe en el mundo, que eso es lo que hace el justo.

Cuando me percaté de esta relación entre la bondad de un texto y la justicia en el otro, tenía varias posibles reacciones. Una de ellas era decir que, simplemente, había cambiado de idea. Pero ello sería falso puesto que siento que ambas entradas son verdaderas. Otra sería la ecuménica de plantear más bien que ambas se refieren a aspectos distintos: Grand para la vida cotidiana, asumir la responsabilidad del mal para buscar la justicia solo puede sostenerse por breves momentos. Lo cual podría funcionar si no fuera porque la frase es que ser Grand está entre las aspiraciones más altas, y en la otra entrada lo razonable de ser simplemente bueno no es ubicado en tal alta posición. Habrá que buscar otra solución, otra forma de reunir la bondad y la aspiración a la justicia.

La vida ética es, creo, al fin, profundamente poco razonable. Cuando sentimos que es lo que hay que hacer, la acción ética a la que somos llamados, una cosa que nos damos cuenta al experimentar ese llamado es que no corresponde a lo razonable. Ahí radica la dificultad del comportamiento moral. En ello no radica toda la moralidad, y habrá ocasiones en que lo razonable y lo ético se amoldan sin problemas; pero cuando ello sucede la dimensión moral no se nos aparece con total claridad. Cuando ella refulge es cuando se nos muestra en toda su irrazonabilidad.

Mirado desde ese punto de vista es que se puede comprender en-

tonces la compatibilidad de las dos ideas. Porque Grand puede ser simplemente bueno, pero no es razonable en su bondad. Ninguno de los protagonistas en *La Peste* es simplemente razonable, sienten que lo que hay que hacer es enfrentarse a la plaga, pueda servir de algo o no; y Grand en sus otras relaciones es una muestra perfecta de una pura bondad que no se preocupa de ser razonable ante este mundo, y así aparece a ojos del mundo algo ridículo e ingenuo. La verdadera bondad no es razonable. Tampoco lo es, y de forma más clara, simplemente porque no lleva su heroísmo casi como bandera, el intolerable asumir el mal del mundo como responsabilidad propia.

La bondad razonable que operaba como contrapunto en la segunda entrada, aquella bondad reducida que no se preocupa mayormente de la existencia del mal, que no siente el espanto de la existencia del mal, no es ni la pura bondad que alababa de un Grand ni el llamado insostenible del justo que asume la responsabilidad del mundo. Estas formas de enfrentarse al mal son distintas, y quizás la elección entre ellas no sea tanto una decisión tanto un efecto de quién se es; lo importante, lo que los transforma entonces en modelos a aspirar, es no aceptar ni adaptarse sin problemas al mal del mundo. En esa negación a aceptar dicho mal, que es -como todos bien sabemos- parte del funcionamiento del mundo, está la raíz del carácter irrazonable del bien y de la justicia.

CINCO TESIS SOBRE EL BIEN Y LA FELICIDAD

16 de agosto de 2020

1. El bien es la felicidad.

1.1 *Donde no hay felicidad es imposible que habite el bien*

1.2 *La felicidad es un estar contento en y con el mundo*

1.2.1 Ser contento con el mundo implica ser contento con y entre los otros

1.2.2 No se puede ser feliz sin la felicidad de los otros

1.2.2.1 Ser contento en el mundo no es un estado individual, es un estado del mundo

1.3 *No se llega a estar contento en el mundo a través de una concreción de los deseos*

1.3.1 La dinámica de desear algo y luego desear otra cosa a obtener es propia de quien no está contento en el mundo

1.3.2 El contenido con el mundo es una experiencia, una vivencia, de plenitud.

1.4 *La felicidad es expansiva*

1.4.1 Quien está en la felicidad busca que la felicidad se expanda

1.4.2 Quién está en la felicidad busca que la felicidad sea compartida

1.4.3 La expansión y compartir la felicidad son las dinámicas naturales y espontáneas de la felicidad

1.4.4 Quién desea que la felicidad no se expanda, y la quiera para sí; no está siendo fiel a la felicidad -debe contrariarla

1.5 *La felicidad es un acoger, un estar abierto al mundo*

2. No es posible habitar solamente en el bien

2.1 *Ya sea por inconsciencia o por una mala voluntad, es un hecho que realizamos el mal*

2.1.1. Hay que enfrentar, sin negar o buscar justificarse a sí, el hecho que (aunque sea a veces) actuamos en la mala voluntad

2.2 *El mal es una acción que conlleva el no poder habitar en la felicidad*

2.2.1 El mal es un hecho objetivo, no una condición subjetiva. Se puede o no habitar en el contenido del mundo.

2.2.2 La forma más habitual del mal es no pre-ocuparse del otro, y olvidar que se habita en la felicidad sólo merced a estar en y con el otro en ella.

2.2.3 El mal corta al otro del habitar en la felicidad, y al hacer eso limita la posibilidad misma que exista el contento en el mundo

2.2.4 El mal es una limitación y una herida que el actor infringe a quienes son sus víctimas, pero también a sí.

2.2.4.1 El daño que se infringe a sí es el daño de no poder habitar simplemente en la felicidad y en el contento del mundo

2.3 Pedir perdón por el mal realizado ante quién se ha cometido el mal es una obligación

2.3.1 Una obligación porque reconoce el mal

2.3.2 Nadie debe perdonarse a sí mismo, incluso si el otro perdona

2.3.2.1 Quien perdona realiza un acto para sí mismo, que puede ser necesario para la persona que perdona (pero es finalmente asunto de dicha persona que actuará de acuerdo a lo que le permita habitar en el bien); pero eso no elimina el mal, y que el mal fue hecho es la única consideración relevante para quién lo cometió

2.3.2.2 Nadie puede perdonarse a sí mismo. La mera autojustificación no es más que un truco para no enfrentar la verdad: Que se ha causado el mal.

2.4 La búsqueda de redención del mal es una forma de rehuir la importancia del mal

2.4.1 La búsqueda de redención es un intento de auto-justificación, que se realiza por que es insoportable aceptar que se ha cometido el mal.

2.4.1.1 Pero se ha cometido el mal

2.4.2 El mal realizado no es ni superable ni compensable, es un hecho que siempre está ahí

2.4.3 No cabe redimir el mal realizado, sólo cabe no repetirlo e insistir en el camino de la felicidad

2.5 Somos culpables en la medida que no fortalecemos la felicidad del mundo en que vivimos

2.6 Si bien es imposible que no exista la maldad o que uno mismo no la cometa, al mismo tiempo es imposible que la maldad domine

completamente. El bien y la felicidad no pueden ser erradicados del mundo.

3. La felicidad está en la amistad, en la relación que acoge a un igual como un otro libre.

3.1 En la amistad se vive sin contradicción y de forma natural, el trato con otros en libertad, en igualdad y fraternidad.

3.1.1 En la amistad se cumple sin más la libertad -porque sólo se puede tener una relación de amistad en libertad (ofrecer y recibir la amistad no pueden ser forzados)

3.1.2 En la amistad se cumple sin más la igualdad -porque sólo en el trato de iguales puede existir la amistad (vivir en la amistad es igualar en el trato y en la vida a las personas)

3.1.3 En la amistad se cumple sin más la fraternidad -porque ser amigo implica preocuparse del otro, y ello sin cálculo ni como deber, sino como mera emanación de lo que se es.

3.2 Cuando estamos en la amistad vivimos en la plenitud.

4. Es justa la acción que genera felicidad, justo el mundo que la promueve.

4.1 La justicia no es algo relativo a negociaciones o distribuciones.

4.1.1 La justicia entendida como 'dar a cada quien lo suyo' es un criterio para las situaciones en las que no se está en la felicidad.

4.1.2 Una de las marcas de la felicidad es que sólo preocupa que se esté (que todos estén) en la felicidad

4.2 La justicia no surge de algo que sucede en lo relativo a los bienes del mundo

4.2.1 La justicia no se deriva de una distribución de los bienes; de la justicia derivan consecuencias hacia ella.

4.2.2 La abundancia no es requisito de la felicidad, sino más bien donde hay felicidad vivimos en la abundancia.

4.3 No busques la felicidad para ti mismo, busca que exista la felicidad en el mundo.

4.3.1 Crear la dificultad para poder vivir en la felicidad, promover la exclusión de ella, eso es la injusticia

4.3.1 Esa búsqueda del habitar en la felicidad, que todos habiten en la felicidad, es la vida del justo

5. La virtud es el habitar en una práctica que emana felicidad

5.1 La plenitud de la felicidad es ordinaria, realizable en la cotidianidad

5.1.1 La felicidad es la vida cotidiana, de todos los días, que no se siente como un espacio donde no pasa nada

5.1.2 Si bien no siempre estamos en la felicidad, no se requiere nada extraordinario para habitar en ella -está disponible en tanto la vida cotidiana está disponible

5.1.2.1 No siempre la simple vida cotidiana está disponible, y en ello consiste el infierno real

5.1.3 La felicidad se vive como plenitud, y lo que lo hace más pleno es -precisamente- que es asequible en la vida cotidiana, realizando actos meramente cotidianos.

5.2 Habitar en la felicidad exige una acción constante

5.2.1 Habitar en la felicidad (como todo habitar) no es algo que simplemente me sucede, es algo que se hace

5.2.2 Es por ello, porque requiere acción, que implica a la virtud

5.2.3 Pero no puede ser una acción aislada (ni aislada en la propia vida ni aislada en relación a otros). Por ello la virtud y la felicidad son una práctica, una forma de vivir.

5.2.3.1 Nadie puede ser virtuoso sólo.

5.3 Como toda virtud, la forma en que la realizamos y nos acercamos a ella es a través de la acción constante

5.3.1 Una acción constante que se realiza a través de la constitución de una práctica con otros

5.4 La felicidad es realizable en el aquí y en el ahora, no es trascendente

5.4.1 Ninguno de los requerimientos de la felicidad están más allá de la vida en el mundo

5.4.2 Del hecho que no se pueda vivir de manera permanente en el bien y en la felicidad no implica que ella sea ajena a la vida cotidiana

5.5 La felicidad y el bien son asuntos de este mundo

Epílogo

Estos escritos son, bien lo dice el título, reflexiones morales. No son ensayos éticos (o sea, de una teoría que intente dar cuenta de ideas morales), incluso cuando intentan ser sistemáticos, están en la órbita de la moral: De la vieja pregunta, que nos atañe a todos, sobre como vivir la vida. Entonces como parte de una conversación de milenios, y que seguirá -supongo- continuando hacia el futuro, sobre esa pregunta es que unas reflexiones hechas por alguien que no tiene otro título para participar en ella que simplemente ser otro que se hace esas preguntas podrá tener algún valor.

Estos textos fueron escritos originalmente para el blog <http://www.meditacionessociologicas.cl> durante los años 2005 al 2020, a partir del cual se realizó esta selección. Los textos fueron editados para esta publicación para que sean más claros, en los casos en que he modificado la idea inicial ello ha sido expuesto en una nota al pie.

Nunca se sabe que será de los textos que uno escribe. Sólo cabe la esperanza que encuentren lectores para los cuales dichos textos les sean un aporte. Esperemos ello entonces.

Vale.

Índice general

Libertad, igualdad y fraternidad	9
De la belleza y la ética	11
De la melancolía, la felicidad y lo transitorio	13
Todo lo que nos dijeron de la modernidad estaba equivocado. Sobre el proyecto moderno	14
Interludio musical. De nuevo con Händel y el Mesías	17
Morales individuales, morales sociales; ética de la virtud y ética del consentimiento	18
La racionalidad y la muerte	20
A 40 años del golpe de Estado	22
Spinoza y la apología de la vida en común	24
Un esbozo de una ética borgeana	28
La utilidad antes del utilitarismo	31
La actualidad de la Dialéctica de la Ilustración	34
Castoriadis: Democracia, filosofía y creación	38
Tolkien y la Naturaleza del Mal	43
Los límites de la razón instrumental. Cierre y Apertura al Otro	46
Estado y mercado. Invenciones sociales y utopía	49
El liberalismo como pensamiento irreflexivo	52
Pequeño credo personal	56
Ha muerto Humberto Giannini	58
La Ilustración como reconciliación. La trilogía Mozart-Da Ponte	61
El Conservadurismo como forma de optimismo	66

A propósito del cuidado de uno mismo	68
Agamben sobre Auschwitz. El terror de la extinción de lo humano	70
Variaciones del Infierno. Dante, Levi y Auschwitz	76
El justo acusa a Dios. A propósito del Libro de Job	79
El Nombre de la Rosa como novela de la modernidad . .	87
Haydn y la música de la eudaimonía	90
Tocqueville y la libertad pública	93
Al final, sólo nos resta la bondad. A propósito de La Peste de Camus	97
La cacofonía en la plaza pública. Una observación sobre la Plaza de Armas de Santiago	101
Libertad y Liberación en Dussel	103
La vida y el proyecto	112
Universalismo y Particularismo en la Filosofía Clásica China	114
En alabanza de Eneas	120
La moral moderna es correcta, las éticas modernas están equivocadas	123
De la divinidad y el amor. Unas notas sobre un par de citas de Borges	128
Los discursos de Settembrini y Naphta. El carácter del credo ilustrado en La Montaña Mágica de Mann . .	131
Los usos de la cultura. Sobre el ritual en el confucianismo	142
La responsabilidad del mundo	145
De la bondad y de la justicia. O de la irrazonable de la conducta moral	148
Cinco tesis sobre el bien y la felicidad	150