

## UNA ÉTICA PARA TIEMPOS DE LUTO

JOSÉ ECHEVERRÍA

### INTRODUCCIÓN: LOS TRES LUTOS

1. Vivimos tiempos de duelo. La aparente vitalidad de algunas iniciativas culturales e históricas, y hasta la alegría siempre propia de la edad juvenil, apenas logran ocultar la desesperanza en el ánimo de la mayoría de nuestros contemporáneos. En algunos de ellos esta desesperanza se ha trocado ya en desesperación.

Tres lutos mayores llevamos los hombres y las mujeres de hoy: el de Dios, el del Progreso y el de la Revolución.

Algunos recordamos con pesar los tiempos en que todo era tan sencillo, tan claro: para decidir cómo debíamos conducirnos ante diversas vías de acción, bastaba resolver si, al optar por una u otra, nos haríamos dignos de esa salvación, de esa gloria suprema que Dios nos tenía prometida para después de la muerte, o si, por el contrario, sólo mereceríamos para entonces, en virtud de la decisión que hubiéramos adoptado, su ira y su terrible condena. Sin embargo, aun actuando de esta última manera, pensábamos, nuestra suerte no estaba echada, ni perdida del todo la posibilidad de bienaventuranza, si todavía nos quedaba tiempo para enmendar, para borrar ese mal en que hubiésemos incurrido mediante nuevas obras o un arrepentimiento eficaz. Pues la sentencia de Dios sobre lo que nuestra existencia hubiese sido estaba diferida, pospuesta hasta un instante ulterior. Mientras este instante no llegara, el mal que en nosotros hubiera aparecía rescatable, y de nuestra acción, de nuestra voluntad de rectificar, dependía el cumplir este rescate que aún podía conducirnos hacia la reconciliación con Dios. Los momentos varios de nuestro existir remitían así todos, en cuanto al juicio que, a la postre, en conjunto pudieran merecer, a uno de término, privilegiado, en el que Dios resolvería lo que en verdad nuestra vida había sido y el juicio que en justicia le correspondía; aparecían todos ellos apuntando, convergien-

do, dicho con otras palabras, hacia un cabo, hacia un punto de clausura o remate: *el de nuestra muerte*.

La concepción aludida se apoyaba, claro está, en la creencia de que existe un Dios todopoderoso, onmisciente, bueno y justo, que crea el mundo, que nos crea a nosotros en él, y que, además, gobierna a aquél y nos juzga según una ley que nos ha dado a conocer.

Es todavía ardua tarea la de llegar a comprender a cabalidad por qué esta creencia fue extinguiéndose en muchos de nosotros. Sólo resulta posible en verdad, y es lo que intentaré a continuación, señalar algunos factores que a ello pudieron contribuir. Es también difícil llegar a resolver por qué la disolución de tal creencia dio lugar al ateísmo en ciertos sectores culturales y al más cauteloso agnosticismo en otros. Contentémonos con anotar que, en relación a la religión cristiana, el agnosticismo fue característico de los países en que la Reforma había prevalecido, al tiempo que el ateísmo se difundió sobre todo en aquellos más apegados a la iglesia católica o a la griega ortodoxa.

Necesario es, sin embargo, indicar desde ahora que los tres acontecimientos luctuosos que he indicado —la muerte de Dios, la del Progreso, la de la Revolución— se dan en una secuencia histórica que, de alguna manera, los conecta y coordina. Quiero decir con esto que el apareamiento en la historia del occidente euro-americano de la confianza en el Progreso no es ajeno a la muerte de Dios, sino que la provoca a la vez que resulta de ella; y que, de otra parte, en considerable medida, la idea del Progreso usurpó, a fin de cuentas, el lugar de Dios en el sentido común que la hizo suya. Quiero decir, además, que la idea de la Revolución se inscribe en la de Progreso, surge dándole un contenido a la de Progreso, y sustituyendo la ética más bien paciente derivada de ésta por otra militante y combativa.

Ahora bien, entre los factores varios que constituyen el proceso cultural llamado de "la muerte de Dios", conviene destacar, a mi entender, por ser raíz de muchos otros, el hecho de que, a partir de cierto momento histórico, dejamos de ver en Dios, según los términos de Rodolfo Otto, lo *numinoso*, lo fascinante, sublime y tremendo a la vez, lo incommensurable, lo que nos sobrepasa y sobrecoge hasta el punto de que ni siquiera logramos definirlo ni nombrarlo, aunque no podamos ignorar su presencia; dejamos de concebirlo, además, dicho en otros términos, esta vez los de Martín Buber, según la segunda persona de singular, como el Tú absoluto de nuestra experiencia; comenzamos a pensarlo tan sólo, o cada vez más, en tercera persona de singular, como si fuera un Él.

Esto implica que, de presencia viva e interpelante que fue, convertimos a Dios en un *concepto*, como tal provisto de *atributos*. La muerte de Dios viene así a ser la muerte sucesiva de los atributos de Dios: como consecuencia de perecer o atenuarse nuestra confianza en su omnisciencia y su omnipotencia, surgió la religión del Progreso; como consecuencia de ponerse en duda su bondad y su justicia, sobrevino la religión de la Revolución, montada sobre aquélla, aunque en pugna con ella.

Veámoslo por partes.

2. Dios, convertido en concepto, fue invocado, en todos los tiempos, pero cada vez con mayor frecuencia en la época moderna, no ya como el sentido de nuestra experiencia, sino antes bien como aquello que la *explica*. Este *Dios explicativo* llegó a encubrir al otro, al del significado, hasta el punto de permitir que a éste lo olvidáramos. Sobre todo, tal Dios, entró en conflicto o rivalidad con otra modalidad explicativa en desarrollo: la que las ciencias naturales fueron proponiendo en forma rigurosa, gracias a su fusión o alianza con las matemáticas, a partir del siglo XVII en el occidente europeo y luego también en América. Por cierto, una tentativa de explicar nunca es exhaustiva, siempre deja en la penumbra de lo ignoto algunos rincones de aquello que se nos presenta o vivimos. Mas, al tiempo que en la perspectiva teológica las zonas oscuras eran aceptadas como enigmas que Dios no se dignaba esclarecer ante sus creaturas, en la de las ciencias naturales llegó a darse la esperanza de que aquello de que hoy ellas no sabían dar cuenta del todo podrían explicarlo cabalmente en el porvenir, al perfeccionarse sus métodos y al extenderse con ello el ámbito de los territorios que llegarían a cubrir. Nació así, en definitiva, con el iluminismo —en especial con Condorcet— y se reafirmó más tarde con el sansimonismo y con el positivismo, la presunción de que a las ciencias, ya en el siglo XIX extendidas de lo natural a lo social, les estaba reservado, en virtud de una suerte de auto-acumulación, rectificación y progresiva unificación de sus logros, un desarrollo seguro, continuo e indefinido.

Agréguese a esto la proyección que las ciencias tuvieron hacia la tecnología por la aptitud que exhibieron cada vez en mayor grado muchas de sus leyes causales, enunciadas como juicios hipotéticos —"si es la causa, será el efecto"— de ser traducidas en imperativos hipotéticos técnicos —"si quieres el efecto, debes provocar el hecho que lo causa". El auge de la tecnología, vinculada al despliegue de las ciencias, alteró radicalmente la concepción que los seres humanos, al menos en Europa y América, tuvimos del universo.



Mientras éste fue entendido como creación de Dios, en efecto, sus articulaciones varias, su división en géneros y especies, podían tenerse por manifestaciones de la voluntad divina que, en cuanto tales, teníamos el deber de respetar. Empero, una vez que el capital dejó de ser sólo mercantil y financiero para acceder a su modalidad industrial y a la desmesurada aptitud que a ésta le es propia de transformar la realidad dada, aprendieron los seres humanos hasta qué punto podían, para su beneficio, alterar esas articulaciones, transformar esos géneros y especies en otros diferentes; en qué enorme medida podían, en suma, modificar delimitaciones presentes, borrar fronteras y a su arbitrio poner otras en su lugar. La conciencia que la porción de la humanidad que protagonizó este proceso adquirió, a la postre, de su nuevo, inmenso poder sobre las cosas no pudo menos que afectar la que antes muchos habían tenido de la omnipotencia divina. Este proceso tuvo a menudo forma circular: al debilitarse la creencia en dicha omnipotencia, se afirmó el ser humano como mago faústico, como gobernante ahora autocrático de la naturaleza, como generador de mundos hasta entonces inéditos; y por la docilidad con que tal naturaleza se dejaba dirigir y alterar en sus articulaciones mismas, vino a confirmarse que Dios no tenía o, en todo caso, no ejercía ya sobre ella el poder que antes se le había atribuido.

3. Esta paulatina suplantación de la fe religiosa por la confianza en el desarrollo benéfico de las ciencias y las técnicas —esto es, en lo que desde entonces se llamó *Progreso*— trajo consigo, como era de esperarse, que un buen número de seres humanos —los ilustrados— no situaran ya la perfección a que todos aspiramos en un mundo trascendente respecto de éste, sino en el futuro de este mismo mundo. Trajo consigo, además, la convicción de que quien alcanzaría esta presunta perfección no sería ya la persona individual —su “alma”—, sino una comunidad humana que existiría en el porvenir, formada por nuestros descendientes y sucesores, pero que con nuestras propias acciones podíamos contribuir desde ahora a promover y configurar. En otras palabras, muchos hombres y mujeres llegaron a pensar que lo determinante para que su vida pudiese tener sentido y ser calificada de *buena*, no sería ya el juicio que Dios pudiera pronunciar sobre ella en el instante de su muerte, sellando de este modo su destino en *otro mundo*, sino antes bien la medida en que sus acciones —su trabajo y su rendimiento en especial— hubiese acelerado o al menos asegurado, en vez de obstaculizar o impedir, esta marcha triunfal de la humanidad o la especie hacia un estado ideal de auto-realización en este mundo.

La evolución descrita, que, en mayor o menor grado ha afectado a casi todos nuestros contemporáneos, sobre todo en el ámbito de la cultura euro-americana, provocando adhesión o reacción al impulso que le es propio, comenzó por conjugar la instancia ética teológica, y su énfasis en lo sobrenatural, con otra profana y laica, naturalista, que destacaba la relación causal —determinante o probabilística— de los fenómenos en el tiempo y nuestra aptitud para aprovechar el conocimiento que de ella tuviéramos. Pero, a la postre, terminó, en muchos casos, sobre todo en las valoraciones predominantes de las sociedades occidentales industrializadas de hoy, por relativizar aquella instancia y hasta por privarla de efectiva jurisdicción respecto de las decisiones mayores que hemos de adoptar.

Si definimos lo religioso en un sentido que no lo identifique con ciertos rasgos propios de las religiones abrahámicas, también llamadas “del Libro” (cristianismo, islam, hebraísmo), como son la creencia en un Dios creador, gobernante y juzgador del mundo y de nosotros mismos y, en algunas de tales religiones, la de la supervivencia de nuestra alma en otro mundo, si aceptamos, en otras palabras, según lo enseñado por Durkheim, que también son religiosas actitudes que, sin presentar tales rasgos, implican la distinción de dos órdenes o niveles de realidad de que podemos tener experiencia: el de lo *sagrado*, que merece nuestra veneración, y el de aquello que, por no merecerla, llamamos *profano*, podremos, sin escrúpulos, afirmar que una *religión del progreso* entró en pugna, a partir del siglo XVIII, pero sobre todo en los siguientes, con las antiguas religiones teológicas. Esto queda de manifiesto, en especial, en la propuesta que hizo Augusto Comte de una *religión positiva*, que atribuye carácter divino a la humanidad (*le Gran Être*) y sacraliza las actividades humanas dedicadas al progreso de ella y a asegurar un orden social armonioso y justo que lo favorezca.

En la afirmación histórica de esta nueva actitud religiosa, procede distinguir, según se viene diciendo, dos momentos, que, por cierto, se interpenetran. Primero se da aquel en que la confianza en el Progreso aparece vinculada a la creencia en Dios porque es la bondad de Dios lo que lo garantiza y su poder lo que permite su realización. Hacia el término de este momento, adviene otro en que la invocación a Dios es soslayada o bien equiparada a la que pudiese hacerse a la Naturaleza. John Dewey, en su *Freedom and Culture* de 1939, comentando la afirmación de Jefferson, en el sentido de que el único fin del Estado es asegurar en el mayor grado posible la felicidad de los seres humanos que le



están subordinados, observa que tal juicio “está ligado a su convicción [de Jefferson] de que la Naturaleza —o Dios— es benévola en su propósito y crea a los hombres con miras a que alcancen la felicidad, a condición de que logren conocer el orden natural y observen en sus acciones las exigencias que de tal orden derivan”. De inmediato, sin embargo, advierte Dewey el carácter “obsoleto”, según su expresión, que “para muchos” tiene este lenguaje, en cuanto remite a un acto o a un proceso creador, que, si no es de Dios, lo será de la naturaleza, por lo cual dejando de lado la idea de creación, se afirma en el deber moral de trascender el presente hacia un porvenir histórico mejor: “Cuanto más frágil sea nuestra fe en la naturaleza, en sus leyes y decretos y en sus intenciones benévolas en relación al bienestar humano —escribe—, tanto más apremiante ha de ser la necesidad de una fe, basada en las ideas hoy aceptables o creíbles, concordantes con las condiciones económicas del presente, capaz de inspirar y dirigir la acción con algo de aquel entusiasmo que antes fue propio de las cosas religiosas” (cap. final). En la misma dirección escribe Dewey en la conclusión de **Liberalism and Social Action** de 1935, al reclamar “un liberalismo democrático, valiente y vivaz”: “Sería locura ignorar o minimizar los obstáculos, —leemos. Mas lo que ya ocurrió, venciendo también grandes dificultades, en la revolución industrial y en la científica, son hechos consumados. El camino está trazado”. Tras reconocer que, con todo, tal camino puede seguir inexplorado “por algún tiempo”, termina: “La inteligencia, después de millones de años de vida errante, descubrió por fin su propio método y él no se ha de perder para siempre en la oscuridad de la noche. La tarea y la misión del liberalismo consiste en duplicarse en energía y valor a fin de que sus bienes tan preciosos no se pierdan temporalmente, sino que, más bien, aquí y ahora, se intensifiquen y se expandan”. Sería difícil negar que en el tono de las palabras transcritas hay mucho de ese “fervor emocional” que, según lo que afirma el propio Dewey en **Freedom and Culture**, ha sido propio “de las religiones apostólicas del pasado” (cap. IV). Pero lo más notable y significativo de esta concepción que tiende a sacralizar el Progreso es que, como se observa en el pasaje recién citado de Dewey, la espera del progreso que está por venir aparece provista de la virtud de justificar y de ennoblecer el *ahora* y *aquí* dedicados al trabajo para que se cumpla.

Es digno de ser destacado, además, el hecho de que el culto al progreso, y al orden social que parece necesario para que pueda darse, dio lugar en la historia a grandes *religiones cívicas* promovidas por los Esta-

dos de las naciones industrializadas o de otras que han aspirado a serlo. Tales religiones instauraron fiestas y rituales colectivos, no menos que mitos y leyendas apologéticas, y se proveyeron de un santoral integrado por los “padres” o fundadores de la nación, por sus héroes y, en general, por sus figuras emblemáticas ofrecidas a la veneración de las multitudes. Por la emergencia de estas religiones cívico-patrióticas, en rivalidad unas con otras, las antiguas religiones teológicas que la población observaba quedaron, por así decirlo, *privatizadas* —o *domesticadas*. El consenso social les asignó, como tarea principal y específica, la de regular la moral personal y familiar de los individuos, con miras a asegurar que ellos respetaran el derecho establecido y el orden vigente y a evitar de este modo que su conducta pudiese perturbar la organización pública y social. En esta evolución, llega un momento en que, desde el punto de vista de la religión cívica central, orientada hacia el progreso de la nación, no importan mucho ya las diferencias que puedan darse entre las diversas religiones teológicas que en el territorio de la nación se practiquen, de donde el imperativo, a primera vista sorprendente, que suele leerse en anuncios y carteles en las grandes ciudades de los Estados Unidos, pero que está presente de modo implícito en muchos otros países: *Go to the church of your choice*. Este relativismo acusa la indiferencia de quien, desde fuera, contempla la pugna de las diversas religiones teológicas, en cuya rivalidad cabe ver tan sólo, según palabras de William James, “las condiciones más favorables para asegurar la supervivencia de las más aptas”. Cada una va perdiendo así la aspiración que antes tuvo de erigirse en “la única religión verdadera”. Tienden a concebirse ahora tan sólo como objetos varios, pero similares, ofrecidos en el mercado de las ideologías morales salvíficas, susceptibles de una elección pragmática, siempre que se respete el *fair play* de la competencia entre ellas.

Esta legitimación de su pluralidad trae consigo una relativa homogeneización de sus contenidos, por lo que el agnóstico pasa a ser, no ya un enemigo de la religión, como ocurre en el caso del ateo, sino más bien un indeciso que, en ejercicio de su libertad, posterga una elección legítima. En suma, el régimen a que son sometidos por la religión cívica mayor las diversas religiones teológicas que con ella conviven y que ella tolera tiene el efecto de desdramatizar —y hasta de trivializar— sus mensajes y de privarlas de la virtud que antes tuvieron de *religar* a hombres y mujeres en una vida comunitaria que una vigorosa concepción ético-escolástica inspira. Les arranca, en rigor, su condición propiamente religiosa: las hunde en la profanidad.



4. He indicado de qué modo, a mi entender, el desarrollo del conocimiento científico llegó a afectar el atributo divino de la omnisciencia y también de qué modo el consiguiente despliegue de la tecnología, en especial bajo el régimen del capitalismo industrial, afectó, a su vez, el de la omnipotencia. Más adelante procuraré dar cuenta del proceso histórico por el que la omnisciencia que le fue retirada a Dios llegó a ser atribuida a un observador neutral del universo, erigido en supuesto del saber científico con miras a que este conserve su coherencia y su unidad.

Con lo dicho hasta ahora, empero, he ofrecido por lo menos algunos indicios sobre por qué la fe en Dios llegó a ceder el paso a una confianza en el Progreso que adquirió, a su vez, carácter religioso. Esta confianza entró, por su parte, en crisis cuando los hombres y mujeres llegaron a comprender que, si bien tal Progreso podía aportar elementos para su bienestar y conferirles notable dominio sobre la naturaleza, él no lograba en manera alguna erradicar, ni siquiera atenuar, el mal y la injusticia en los tratos y los destinos humanos; que, por el contrario, a veces inclusive proporcionaba métodos e instrumentos para que el mal y la injusticia se realizaran y propagaran. Contribuyeron, en este siglo, a esta decepción generalizada respecto de las posibilidades efectivas del Progreso, ya la primera guerra mundial, modalidad acusada y dramática de la competencia entre las naciones industrializadas; más tarde, la gran crisis económica de los años 30 en que el régimen de capital exhibió por primera vez en gran escala su vulnerabilidad; luego, la segunda guerra mundial, más horrible y extendida que la primera, que vino a disipar la ilusión del carácter final que a ésta se había querido atribuir, vinculada, además, a la comprobación del genocidio nacional-socialista y del ingente poder destructivo de la energía nuclear, a todo lo cual vino a añadirse la conciencia a que las potencias coloniales hubieron de acceder sobre el carácter criminal de sus operaciones de conquista y dominación de otros pueblos, a pretexto de encaminarlos hacia el progreso, una vez que éstos pudieron contar sus propias historia y enjuiciarlos. Por fin, contribuye hoy de modo decisivo a propagar cierto escepticismo sobre las virtudes del Progreso el saber que hemos adquirido de que él se cumple a menudo en desmedro de la naturaleza que lo sustenta y que, en un comienzo, operó como su paradigma. Acaso este profundo desencanto respecto de lo que el Progreso puede aportar u ofrecer sea lo que en mayor grado permite diferenciar la tónica vital de nuestros contemporáneos —o la ausencia de ella— en relación a la que fue propia de quie-

nes vivieron en la segunda mitad del siglo pasado o aun en las primeras décadas de éste.

Lo paradójico del caso, como bien señala Eric Hobsbawm en su libro **The Age of Empire** (caps. 10 y 11), radica en el hecho de que, en los mismos decenios de fines del siglo pasado y comienzos de éste, en que se difundía en las sociedades euro-americanas y en algunas otras bajo la influencia de aquéllas, en virtud del auge que adquirió la escolaridad laica, la confianza en el Progreso y una visión del universo tenida por "científica", las ciencias mismas, o al menos la física-matemática (tenida por modelo de todas ellas), sufrían un vuelco que las obligaba a abandonar o a obviar la referencia a lo perceptible, renunciaban, por tanto, a ofrecer una determinada "visión del universo" y terminaban aceptando que sus conclusiones fueran para nosotros en gran medida irrepresentables y hasta a veces contradictorias. El auge del *cientificismo* y del *naturalismo* vino a ser, así, contemporáneo de una revolución teórica que alteró profundamente el sentido mismo de "ciencia" y de "naturaleza".

5. El orden de la exposición aquí emprendida obliga a tratar, primero, el modo como la persistencia de la injusticia y el mal en el mundo y en la sociedad, pese al Progreso, contribuyó a consumir, al menos entre los ilustrados, la muerte del Dios tradicional, para pasar a indicar luego cómo esto dio origen al proyecto histórico de la Revolución. La dificultad de reconciliar la imperfección del mundo con la perfección de su Creador es, bien lo sabemos, un viejo problema de la teología al que una de sus ramas, la teodicea, busca dar solución. Este problema se plantea así: puesto que Dios es todopoderoso e infinitamente bueno y justo, no se comprende por qué en el mundo que crea y gobierna llegan a prevalecer la injusticia y el mal; si, siendo todo poderoso, tolera el mal y la injusticia, habrá que concluir que no es infinitamente bueno y justo; mas si la injusticia y la maldad en el mundo repugnan a sus atributos de infinita justicia y bondad, necesario será admitir que le falta poder para impedir que ellas sean. No procede pronunciarse ahora sobre la validez o invalidez de las respuestas que la teodicea ha dado desde antiguo a estas perplejidades e interrogaciones por boca de teólogos, filósofos y moralistas, sino más bien, conforme a la perspectiva histórica aquí adoptada, atender a las consecuencias culturales que el enunciarlas en relación a la miseria y la injusticia prevalecientes en las sociedades contemporáneas trajo consigo, actualizando y exacerbando esta antigua disputa teórica.

Es bien claro, desde luego, que ello puso en dramático entredicho los atributos de bondad y de justicia de Dios, contribuyendo de este modo



con ello a que la generalizada creencia de que existe se debilitara y luego en algunos pereciera. Pero hay una exigencia que había derivado ya antes de este problema, pero que, en los dos últimos siglos, se hizo del todo patente: la de ver en el mal algo más que la mera ausencia del bien cuya fuente es Dios, esto es, de atribuirle al mal alguna entidad y cierta autonomía en relación a Dios, puesto que lo desafía y a veces logra resistirle y prevalecer sobre Él. Esto equivale a aceptar que existe y opera en el mundo una fuerza contrapuesta a la de Dios que conspira contra los propósitos divinos. Nace de aquí la interpretación metafísica maniquea, que siempre ha rondado, al menos como tentación, el corpus dogmático de las grandes religiones monoteístas de occidente, pese al esfuerzo y el ingenio desplegados por éstas para excluirla o al menos para disiparla. Aun si no se manifiesta como un maniqueísmo explícito, nace, por lo menos, del problema señalado, con miras a darle solución, el dualismo de lo espiritual y lo material, el cual, trasladado del ámbito cósmico al humano, da como resultado el reconocimiento en nuestro ser de un *alma* —noble, divina, pura— y un *cuerpo* —tosco, bajo y despreciable. La necesidad de evitar que el espíritu sea contaminado por la materia y, en lo humano, que el alma sea dominada por el cuerpo o sometida a sus turbios impulsos, obliga a acentuar la separación y oposición de unos y otros de estos términos y a imponer, como un deber moral, el de mantenerlos alejados y, de no ser esto posible, de contribuir a la victoria del espíritu sobre la materia y al dominio del alma respecto del cuerpo.

En nuestro tiempo, esta empresa exhibe cada vez más su futilidad, no sólo por los reclamos que el cuerpo siempre presenta, y con urgencia, de que se le atienda, sino porque con ellos conspiran los requerimientos, propios de los regímenes de capital, de evacuar en el mercado y promover mediante la publicidad productos y servicios que, por cierto, se orientan en mayor grado a la satisfacción de inclinaciones del cuerpo que del alma. El ascetismo derivado de las religiones teológicas va, pues, cediendo progresivamente el paso a un difundido y anhelado, aunque por pocos cumplido, hedonismo.

Llega así un momento en que se prescinde casi por entero del alma, en que se la convierte en algo "etéreo", a tal extremo que termina perdiendo contenido real y aproximándose, a fin de cuentas, al no ser. De aquí este fenómeno tan característico de los tiempos que vivimos, al menos en el occidente euro-americano: el desinterés creciente por el ente

llamado "alma", que aparece cada vez más vacío, llegándose en algunos medios al desuso de la palabra misma en el lenguaje corriente.

Esta virtual *abolición del alma* lleva implícita, por cierto, una reivindicación y una valoración positiva de aquello que antes fue tenido por su adversario y, como tal, despreciado y maltratado: el cuerpo. Ahora bien, puesto que aquella alma, ahora evanescente, era el sujeto que se suponía destinado a separarse del cuerpo en el instante de la muerte, sobreviviéndole en "otro mundo", el no tenerla ya por real, o el no pensar salvo por excepción en ella, trae como secuela inevitable una cierta tendencia a la incredulidad en cuanto a la posibilidad misma de este otro mundo al que estaría destinada. Con ello, sobreviene la exigencia de ocuparnos más bien de éste, en que nuestra existencia transcurre. Ello contribuye a que el sentido mismo del término "trascendencia" sufra este giro que ya mencioné: deja de aludir a la contraposición de un *más allá* respecto de un *más acá*. Pasa a significar la virtud de superar hacia el porvenir el presente que vivimos.

6. Es propio, empero, de la *máxima de acción* de los regímenes de capital, vale decir, del precepto que orienta el poder económico que en él se ejerce, procurar el mayor incremento posible de los beneficios de cada empresa o grupo de empresas asociadas, lo cual se traduce en el imperativo, si estas empresas han de lograr sobrevivir a la competencia que las opone entre sí, de reducir al mínimo posible los costos de la producción o distribución a que se dedican. Ahora bien, entre estos costos, ocupan un lugar principal los salarios y sueldos que dichas empresas asignan a sus obreros y empleados, los cuales se han de estimar, claro está, en relación al poder de compra que confieran a quienes los reciban. La misma exigencia de comprimir costos determina que las industrias tiendan inevitablemente a reducir los precios que pagan por las materias primas o semielaboradas que han de transformar. Lo que todo esto viene a significar, a la postre, es que, por virtud precisamente de tal *máxima de acción*, rectora de decisiones en el régimen de capital, al tiempo que las empresas se hacen cada vez más prósperas y poderosas, a base de convertir beneficios en capital nuevo siempre en aumento, se va generando en su entorno, nacional e internacional, una miseria y una vulnerabilidad, unidas a veces a un triste conformismo, o a una no menos triste violencia destructora, de grandes masas de seres humanos impedidos, por esta misma condición suya de acceder al uso y consumo de lo que los medios de publicidad les incitan a poseer y disfrutar, o bien manipuladas por estos mismos medios a adquirir, o a requerir al menos,



de preferencia aquello que al capital le reporta mayores beneficios. Se exhibe, pues, una inevitable injusticia distributiva, derivada del operar de los regímenes de capital como consecuencia de las motivaciones que tales regímenes de suyo provocan en los individuos, no menos que un progresivo distanciamiento de lo que efectivamente los seres humanos usan y consumen y lo que de por sí necesitan.

Llegó a ocurrir, por estas razones, que, más allá de las intenciones personales de los agentes del capital, más bien como raíz condicionante de las acciones de éstos, muchos tendieran a buscar en las condiciones de las sociedades en que vivían y en el pretendido "orden" que en tales sociedades impera, el origen de sus sufrimientos, humillaciones y frustraciones.

Por esta vía, la esperanza depositada en el Progreso, erosionada por los acontecimientos que dije y por la persistencia del mal y la injusticia en los modos de la convivencia humana, fue en alguna medida rescata-da, a base de someterla a una inflexión: el Progreso no se cumplía, no daba todos los frutos que de él se habían esperado, se pensó, porque la propia estructura de la sociedad lo impedía; no hacía mejores a los seres humanos porque el régimen de capital generaba de suyo por doquier pobreza, desigualdades, rencores y desconfianzas y, además, provocaba rivalidades y graves conflictos entre conglomerados de empresas y entre grandes naciones a ellas vinculadas por apoderarse de mercados y de fuentes de materias primas o semi-elaboradas, así como de fuerza de trabajo barata, inerme y servil.

Muchos nombres habría que mencionar entre aquellos que, en el curso del siglo pasado, enunciaron críticas pertinentes, agudas y certeras a los regímenes de capital e hicieron propuestas de interés para corregirlos. Hacia principios de éste, empero, quedó Carlos Marx constituido, para todos los fines prácticos, en el mayor profeta de una Revolución que aspiraba a la instauración de un régimen social de reemplazo, el que fue calificado de *comunista*.

7. Una de las diferencias mayores entre el pensamiento de quienes confiaban en el Progreso y el de quienes luego aspiraron a la Revolución radica en que aquéllos concebían dicho Progreso como un proceso natural continuo, formado por una secuencia de relaciones causales que se interpenetran unas con otras, al tiempo que éstos pensaron la Revolución como una negación a veces cataclísmica, en todo caso dramática, de la sociedad existente, en ruptura con las pautas de su organización, como consecuencia de la rebelión de las víctimas de esta organización

que reclaman para sí la dirección de los procesos productivos y distributivos. Así, mientras los primeros se inclinaron a *naturalizar* la realidad, e inclusive dentro de ella los procesos históricos, los últimos han tendido más bien a *historizar* dicha realidad, inclusive nuestras concepciones de la naturaleza. En suma, el Progreso es tenido por sus cultores como algo que ocurre casi de por sí; la Revolución, por el contrario, es presentada por quienes la predicán como un acontecimiento, si no súbito, al menos brusco y radical, que es nuestro deber contribuir a provocar.

De aquí deriva cierta proximidad de la vivencia revolucionaria con la de las religiones teológicas, por la acentuación en una y otras de la obra común salvífica por cumplir y por los estrechos vínculos que se generan entre quienes actúan con miras a realizarla. Hubo numerosas sociedades, de suyo refractarias al individualismo propio del cristianismo protestante y por ello más o menos añorantes de un sentido de comunidad ya casi perdido en el presente, en que los partidos revolucionarios fueron vistos por muchos como un sucedáneo eficaz de las iglesias tradicionales, en cuanto ofrecían a sus militantes, como éstas a sus fieles, a través de ritos análogos, un sentido de pertenencia y de destino compartido y sobre todo, en cuanto liberaban a los individuos que a ellos ingresaban de las zozobras de tener que interpretar por su cuenta situaciones sociales cambiantes y complejas y adoptar frente a éstas decisiones personales.

Marx creyó que el socialismo, como primer paso hacia una sociedad comunista, se daría en el curso de su propia vida, o en los años que le siguieran, en aquellos países de capitalismo más desarrollado, y ante todo en Inglaterra.

El que la Revolución, en sus estadios iniciales de "socialismo", no se diera en los países de mayor desarrollo capitalista señalados por Marx o en otros equiparables a éstos que luego emergieron ni tampoco en el tiempo que Marx preveía, el tener, por tanto, que situarla en un futuro más o menos remoto o en todo caso como una meta que requiere desde ahora ingentes y prolongados esfuerzos y sacrificios para alcanzarla, determinó que le ocurriera al socialismo revolucionario lo que antes le había ocurrido al cristianismo primitivo, cuando se perdió la esperanza de un próximo advenimiento del Reino de Dios; vale decir, que tuvo que constituirse en una iglesia jerarquizada, que hubo de formarse un cuerpo de sacerdotes encargados de mantener viva la esperanza en el fin prometido y de adecuar el presente, la conducta cotidiana de los seres humanos de hoy, a ese fin ahora diferido. Esta función mediadora entre el presente y el porvenir fue cumplida, en el caso del socialismo, por los



cuadros de los partidos revolucionarios antes de conquistar el Estado y por los mismos convertidos en funcionarios de éste después.

Como es obvio, la casta sacerdotal —esto es, en el caso del socialismo revolucionario, el estrato social que forman los dirigentes del partido y la burocracia estatal— desarrolla sus propios intereses, orientados a preservar y acrecentar sus privilegios, ocupando un lugar central entre éstos el hecho mismo de ejercer el poder sin un control social efectivo. La Revolución, que se pretendía justiciera, se redujo en medida considerable, por esta vía, a la transferencia del poder económico de los particulares al Estado, del ámbito privado al ámbito público, por lo que el proyecto revolucionario mismo ha terminado anulándose o constituyéndose en el penoso simulacro de lo que se había esperado que fuera, inepto ya para suscitar esa Revolución mundial y esa realización humana y armonía social nuevas que habrían sido su genuino cumplimiento.

Tras la comprobación de cómo ocurrieron las cosas, empero, cabe todavía indagar por qué no ocurrieron o no podrían ocurrir del modo que había sido previsto, lo cual, en los términos de Marx, equivale a preguntar por qué los trabajadores explotados por el capital no llegaron, o no podrían eventualmente llegar, en los países más aptos para ello, a apoderarse de las empresas y a asumir la dirección de los procesos de producción y distribución. Gramsci dio a esta pregunta una respuesta que apunta al hecho de que los trabajadores, en su gran mayoría, ni siquiera llegan a adquirir conciencia de que son víctimas de una explotación, por impedirlo la hegemonía que la clase poseedora ejerce a través de los aparatos de que dispone para generar consenso, esto es para difundir en la sociedad un cierto sentido común relativo a lo que es “normal” o “natural” y, como consecuencia, respecto de las conductas que han de ser tenidas por “buenas” y “correctas” o al menos por tolerables. Sin desconocer la profundidad y relevancia de esta respuesta, que ve en la revolución un acontecimiento no meramente político y económico, sino ante todo social y cultural, pienso que es necesario examinar de modo crítico, a la luz de la realidad presente, el planteamiento mismo que Marx ofrece del problema y que Gramsci hace suyo. Según Marx, en efecto, la explotación a que el régimen de capital somete a la mayoría de la población recae ante todo sobre los obreros, a quienes, de acuerdo con lo que se explica en **El capital**, se les paga tan sólo la fuerza de trabajo que venden y no el trabajo efectivo que, por virtud de esta venta, se ven obligados a prestar. De aquí deriva el que Marx atribuya a la clase obrera, víctima señalada del capital, el papel protagónico del drama que

es la revolución. Gramsci queda preso de esta visión obrerista que hoy aparece simplificadora, y es la razón por la cual su propuesta revolucionaria se orienta hacia la instauración de *consejos de fábrica*, paso inicial, según él, para la desintegración del hegemonía vigente.

Lo primero que a esto hay que oponer es que allí donde Marx hace intervenir tan sólo dos personajes: el capital y el trabajo, en verdad se enfrentan tres —el capital, el trabajo y el *valor de uso*, que se manifiesta como reclamo de usar y consumir. No es, claro está, que Marx desconozca esto último; por el contrario, con el valor de uso comienza su estudio de la mercancía en **El capital**. Pero lo hace intervenir tan sólo como condición de posibilidad de la mercancía, como aquello cuya presencia o ausencia determina el que haya mercancía o no la haya. No presta suficiente atención, a mi parecer, al hecho de que el valor de uso es *variable*, se altera y *jerarquiza* según las personas, según las culturas diversas, según las circunstancias del momento, y que, por tanto, de su mayor o menor magnitud, de su rango en las preferencias personales o comunitarias, del carácter más o menos apremiante de los reclamos que suscita, etc., depende en cierto grado el *valor de cambio*. Por excluir de su análisis esta alterabilidad del *valor de uso*, Marx termina llamando al *de cambio* simplemente *valor*. Frente a este planteamiento, es mi pretensión —en coincidencia con un crítica pertinente y reiterada que a Marx se le ha hecho históricamente y que provocó, como es sabido, una prolongada polémica, la que sólo se aplacó al publicarse la obra de Piero Sraffa (**La producción de mercancías por medio de mercancías**) en 1961— que el valor mercante, en cuanto es susceptible de transformarse en precios, resulta de la convergencia de dos variables: la del *trabajo medio* que requiere producir la mercancía y ponerla en circulación y la del *valor de uso* que se le llegue a atribuir. Ahora bien, el que este último valor sea susceptible, según se ha dicho, de alterarse a voluntad, implica que se le puede incrementar, atenuar y hasta generar; implica, en suma, que él es *manipulable* con miras a valorizar o desvalorizar determinadas mercancías.

Digamos esto de otro modo. Marx descubre y afirma que los bienes que se producen y se intercambian en el mercado, y en especial el dinero, equivalente de todos ellos, manifiestan a la vez que encubren, trabajo humano en el proceso de ser explotado por el capital (**Capital I**, cap. I, § 4). Lo antes aquí señalado apunta a mostrar que lo que la mercancía exhibe, y en alguna medida oculta, es, en verdad, la explotación a que el



capital somete tanto al trabajo productivo como a la necesidad humana que de lo producido ya existe o bien que promueve y hasta engendra.

Por esto precisamente, sin que cambie la correlación de fuerzas entre el capital y el trabajo, esto es, aun conservando los salarios y los sueldos a un nivel igual en términos de poder adquisitivo, pueden las empresas, como es obvio, obtener mayores beneficios por vender o alquilar a más personas y a precios o rentas mayores, según el caso, lo que producen y distribuyen. Se desprende de aquí que el capital, movido a maximizar sus beneficios, puede realizar dos operaciones que se presentan ora como complementarias, ora como alternativas: la de comprimir salarios y sueldos o la de incrementar lo que ha de recibir por concepto de precios y de rentas. Tiene, por ende, la opción de transferir una parte al menos de la explotación a que somete a los obreros y empleados hacia los usuarios y consumidores, de hacer pagar a éstos, por ejemplo, el aumento de salarios y sueldos que hubiese tenido que consentir a sus trabajadores.

La insuficiencia de una impugnación a los regímenes de capital fundada únicamente en que ellos explotan a los trabajadores se hace aún más patente y clara si se considera la actual emergencia de un modo de producción que cabe tener por *postindustrial* en el que aparatos electrónicos realizan cada vez en mayor medida tareas que antes requerían actividades humanas manuales, intelectuales y decisionales. Como consecuencia de esto, los que antes fueron trabajadores y que podrían aún serlo, marginados hoy por el desempleo de los procesos sociales productivos, o relegados al subempleo, no pueden aspirar a constituirse de un modo verosímil en el agente histórico de la mutación social que Marx pretendió anunciar; ni siquiera son reclutados para ese *ejército industrial de reserva* que él dijo, pues no esperan ya una ocupación en las industrias y no forman en caso alguno un ejército. Más bien se incorporan a ese *lumpenproletariado* que Marx caracteriza por su exterioridad e irrelevancia respecto de los procesos sociales productivos y por la inclinación consiguiente a caer en la anomía y la apatía, inclusive a veces en la delincuencia, lo cual da motivo o pretexto para tenerlo vigilado, cuando no cercado, concentrado o encerrado.

En el Segundo de los **Manuscritos de economía y filosofía** de 1844, escribió Marx que el proletario es "la mercancía con conciencia de sí" (LX). Quienes hoy en mayor grado merecen por su condición misma ser designados como "proletarios", en el sentido etimológico de esta voz, tienen conciencia de sí como no logrando ser ni siquiera mercancías,

puesto que su fuerza de trabajo carece de un valor de uso reconocido en la sociedad. Tienen conciencia en suma de que no son más que desechos sociales. Esta situación desmedrada y degradada los inclina a las protestas sólo puntuales y a las revueltas sin genuina aspiración revolucionaria.

El presunto protagonista de la Revolución que se esperaba termina, pues, si no disolviéndose del todo, mostrando al menos su ineficacia para la tarea histórica que se le había asignado. El imperativo con que el **Manifiesto comunista** termina —"¡Proletarios de todos los países: uníos!"— sólo puede ser tenido, si se le profiere hoy, por un arranque voluntarista, por *utopía* en el sentido peyorativo de esta expresión.

8. Por cierto, esta muerte de la Revolución ha tenido la virtud de reificar en alguna medida la fe casi desvanecida ya en el Progreso. Es lo que ha ocurrido tras el desenlace de la llamada "guerra fría" que, a la luz de las consideraciones que preceden, se exhibe como una *guerra de religión*. En el presente, este proceso de revivificación del Progreso es favorecido por dos hechos. Es el primero que los regímenes de capital aparecen como portadores hoy de la mutación tecnológica ya mentada que, además de favorecer la telecomunicación y, por ende, la abolición de las distancias, sustituye el trabajo humano por el funcionamiento programado de máquinas electrónicas. El segundo es que tales regímenes tienden a expandirse a la Tierra toda, sometiendo a sus pautas y modos de operar poblaciones enteras que antes los rechazaban o resistían.

Estos factores traen consigo, sin embargo, consecuencias equívocas. De una parte, lo que pudiera ser vivido como una "liberación del trabajo" y una "conquista de tiempo libre" se presenta, en lo inmediato, según se mostró ya, como supresión de empleos, o bien como sustitución de los que antes fueron estables y seguros por otros provisionales, contingentes y acreedores de salarios más reducidos, con todas las consecuencias morales y culturales que de ello cabe esperar en sociedades que erigieron el trabajo en la virtud por excelencia. De otra parte, necesario es mencionar que, en el proceso designado como de "globalización" o "mundialización" de la economía, lo que se "globaliza" o "mundializa" en verdad son los valores y estilos de vida propios de los países euro-americanos de mayor desarrollo industrial. Esto suscita, como reacción en quienes se ven "globalizados" o "mundializados" por otros, una afirmación a veces desesperada de la propia identidad nacional, étnica o cultural, una exasperada defensa de los valores y estilos de vida tenidos, con razón o sin ella, por propios, a los que a menudo sirve de soporte o



se asocia un "integrismo" o "fundamentalismo" religioso. Anotemos, por fin, que el debilitamiento de los Estados, su progresiva *miniaturización* por la acción de los poderes económicos transnacionales, de que son vasallos, ha traído como consecuencia el resurgimiento de viejas lealtades y rivalidades regionales que esos Estados, en cuanto se erigieron en el poder político central de las naciones, habían logrado en alguna medida aplacar.

Pero hay algo más, de un alcance aún más decisivo que el que lo ya dicho pueda tener, porque sobrepasa la mera observación empírica. La Revolución nos deja tras su muerte un *legado de evidencias*, en virtud del cual logramos saber que el Progreso no se deja conciliar con los regímenes de capital; que éstos, en otras palabras, son incompatibles, a la postre, con un incremento de la libertad y el bienestar de los seres humanos. La razón de ello ya ha sido expuesta aquí, aunque falta aún obtener su consecuencia última. El empeño al que tales regímenes se ven compelidos de reducir costos determina, en efecto, que llegue un momento en el que ha de faltar en la población poder adquisitivo suficiente para proveerse no sólo de lo que ella requiere, sino también de aquello que el capital necesita evacuar. La crisis se resuelve en parte mediante el acceso del capital a nuevos mercados, esto es, por lo que se suele llamar *imperialismo*, asociado a menudo a la guerra y, por ende, al armamentismo, y a una promoción general de la desconfianza, de la rivalidad y la violencia que constituyen el horizonte cultural en que ello resulta posible y hasta justificado. No obstante, cabe anticipar el momento en que este movimiento expansivo deberá cesar, porque los regímenes de capital ya imperarán de un modo uniforme y completo sobre toda la Tierra. No procede esperar para entonces, con todo, un colapso de tales regímenes que sea a la vez el nacimiento de una nueva y superior organización social; no procede esperarlo porque no tenemos modelo alguno que proyectar para que así pudiese ser. Lo que sí cabe prever —y que vemos ya venir— es una progresiva pérdida de todo orden social, esto es, de lo que denominamos *civilización*, y un incremento de la *barbarie*: lo contrario de lo que por Progreso cabe entender.

La ineptitud que afecta a los regímenes de capital de universalizar la *máxima de acción* que los define (esto es, de poder hacer extensiva tal máxima a todos, siempre, en reciprocidad) pone de resalto su carácter intrínsecamente contradictorio y permite anticipar con certeza su inevitable deterioro por acentuación de la injusta distribución que de suyo produce.

9. La extrema complejidad de los procesos históricos en curso no impide comprender por qué hoy prevalece en amplísimos sectores de la población mundial un *nihilismo ético*, que algunas veces toma la forma cruda del *cinismo* —en el sentido moderno del *qué-más-da* y el *qué-me-importa*—, pero que otras se disimula bajo variadas coberturas ideológicas, ya sea, por ejemplo, la del mero conformismo con los valores que la sociedad proclama, por temor a las consecuencias de la desaprobación social o, al revés, la de las rebeldías sin orientación precisa; ya sea la del regreso a posiciones teológicas que, más que regresos, son en verdad *regresiones*, destinada tan sólo a poner orden en nuestra existencia personal, a operar como terapias de la angustia y a aplacar el terror a la muerte; ya sea, por fin, la de la amalgama de diversas tradiciones religiosas que se ofrecen en el mercado cultural, reuniendo algo de la propia con mucho de otras ajenas, seductoras por serlo, para así darse la ilusión de haber adoptado una posición propia, a base tan sólo de un sincretismo de lo ya dado.

Una mirada crítica certera nos muestra que, en verdad, no sólo la Revolución, el Progreso y las posiciones teológicas han perdido su genuino aval histórico, sino que, en rigor, la historia aparece hoy más bien orientada hacia un caos, apenas velado por la sucesión de convenciones y de proyecciones vacuas que los poderes que rigen generan y difunden o por reacciones irreflexivas contra ellas. En tales condiciones, mejor es no requerir ya de la historia directrices para nuestra existencia personal, abandonar el hábito propio del occidental euro-americano de preguntarle a la historia qué exige de nosotros. Mejor es, en otras palabras, seguir el consejo que ofrece Nietzsche, en la segunda de sus *Intempestivas*, cuando escribe: "La facultad de poder sentir de una manera no-histórica, debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como la facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual se puede edificar algo sólido, sano y grande, algo verdaderamente humano". A lo que Nietzsche agrega: "ningún artista realizaría su obra, ningún general alcanzaría su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberlas deseado y haber aspirado previamente a ellas en un semejante estado no-histórico".

Las tres muertes cuyo luto llevamos han resultado en la pérdida más o menos gradual o súbita de instancias que alguna vez tuvieron jurisdicción para determinar el sentido de nuestra existencia. Consecuencia de tales muertes ha sido, pues, el que a muchos de nuestros contemporáneos —sobre todo en el ámbito de la cultura llamada "occidental"— se



les haya privado de toda pauta ética: desde luego no sabrían vivir ya ni para generar la Revolución con su acción combativa, ni para promover el Progreso con su trabajo eficaz, ni para acceder a la Ciudad de Dios con su conducta piadosa, —pero tampoco poseen un sustituto válido de estos grandes paradigmas del pasado.

Con todo, acaso para algunos se haya consumado ahora aquello que Freud llamó el *trabajo del luto*, por lo que debe entenderse la operación que transmuta el dolor de la ausencia en un modo diferente de presencia que no nos cierra ya el camino a nuevas exploraciones. Si esto es así, quienes nos halláramos en estas condiciones podríamos iniciar una búsqueda que acaso nos lleve a reencontrar, bajo otras formas y con otros acentos, mucho de aquello que antes amamos y que se perdió.

Esto requiere no aspirar ya a hablar por Dios ni prestar nuestra voz a una pretendida legalidad científica ni decir nosotros lo que nos parece que la historia dice. Requiere, por el contrario, volver a afirmarnos como personas, reapropiarnos de nuestra habla, regresar al hablante individual que somos.

Somos individuos. El individuo —definido aquí, por cierto, no como un ente aislado, sino más bien como *cruce*, *nudo* o *nervio* de relaciones sociales que comprometen su afectividad, su lealtad y fidelidad— llegó a sectores predominantes de la humanidad para quedarse y sentar en la historia criterios. Como individuos, necesitamos encontrarle a nuestra existencia un sentido que haga cuerpo con ella aunque pueda admitir acaso ser proyectado, por añadidura, hacia nuestra comunidad, hacia la humanidad y la historia.

No nos resulta posible ya aceptar que, como personas individuales, pudiéramos ser tan sólo un lugar de paso por el que el tiempo cósmico —el de la naturaleza, el de las costumbres aceptadas, el de la humanidad, el de la historia o el que las iglesias exhiben en nombre de Dios— transcurre. No logramos de verdad reconciliarnos con el infortunio que nos aflige a base de pensar que, en una perspectiva que sobrepasara nuestro propio tiempo de existencia, tal infortunio aparecería como transitorio y hasta justificado. Lo dijo bien Albert Camus: “lo provisional que dura tanto como la vida de un hombre se convierte para este hombre en lo definitivo”.

La pregunta radical es, pues, ¿qué queremos como definitivo —o como definitorio— para nosotros mismos, con independencia de lo que la historia, la sociedad o el entorno cultural en que vivimos nos indiquen que debemos querer —o lo que nosotros podamos querer tan sólo por

oponernos a ello? ¿hay algún motivo para aspirar a existir como personas individuales y, siéndolo, para optar por un curso de acción en vez de otro, ahora que la historia aparece muda y que los discursos de las iglesias no logran persuadirnos? ¿hay todavía razones suficientes para anhelar una vida significativa, que acaso pudiera ser digna y hasta bella, cuando todo parece inclinarnos a desesperar? Ante todo esto: *¿qué sentido tiene este reclamo de sentido?*

Es propósito de este discurso el procurar responder a tales interrogaciones.



## CAPITULO PRIMERO

## CUESTION DE PALABRAS: MUERTE Y MORIR, VIVIR Y VIDA

## § 1

1. En el Capítulo Introductorio, tras mostrar que para muchos hombres y mujeres de hoy su existencia aparece desprovista de un *sentido* que la justifique, terminé enunciando la pregunta de qué es este *sentido* cuya ausencia tanto desconcierto, daño y dolor nos causa.

Si no faltaba en los tres paradigmas que mencioné y que hoy carecen de la vigencia que antes tuvieron —Dios, el Progreso, la Revolución—, es porque, conforme a éstos, podíamos concebir nuestra existencia y vivirla desde ahora como si fuera una secuencia vocada a un fin, y porque en tal fin se había de emitir, según nuestras creencias de ayer, una sentencia relativa a cómo hubiéramos vivido. Tal sentencia debía ser pronunciada ya sea por Dios, quien nos juzgaría según la medida en que hubiésemos obedecido a sus normas, ya sea por unos sucesores nuestros eventuales, atendiendo a cuánto hubiésemos contribuido al Progreso que ellos hubieran alcanzado, ya sea, por fin, por quienes en el porvenir histórico, tras la Revolución instauradora de una condición humana superior a la nuestra, pudieran tomar en cuenta los trabajos y sacrificios que hubiéramos hecho para que ella se cumpliera. El *sentido de nuestra existencia* era, según esto, la anticipación más o menos esperanzada de una *sentencia de término*, en la acepción judicial de esta palabra, vale decir, de una declaración sobre nuestros méritos o deméritos, que confirmando o revocando a veces sentencias que la precedieron, cerraría definitivamente nuestra existencia, la exhibiría como un proceso concluido —lo que en la jerga jurídica se llama *cosa juzgada*. El querer que esta sentencia nos fuera favorable era lo que nos ofrecía una pauta ética sobre cómo conducir el proceso mismo.

La referencia que acabo de hacer a lo judicial, empero, aparece tan sólo como una metáfora más o menos afortunada, mientras no la apoyamos en una reflexión sobre *qué es sentido*, llevada a cabo en un estrato de experiencia más radical, que condiciona la posibilidad misma de que haya un proceso judicial: me refiero al *lenguaje común*.

De las variadas acepciones de que la palabra *sentido* aparece provista en este lenguaje, pondré de resalto dos, que parecen ser raíz de muchas

otras y que, según se verá luego, en alguna medida se complementan: una es la de *significación*, como cuando se pregunta por el sentido de una palabra, de una locución, de un discurso, de un texto; y la otra es la de *dirección* como cuando se dice "el tránsito de esta calle es en un solo sentido".

Contrayéndonos para comenzar a la primera de estas dos acepciones, deberemos preguntarnos cuáles son las cosas o los hechos de nuestra experiencia a los que solemos atribuir *significación* o que más usualmente nos inducen a indagar si la tienen o no la tienen y, de tenerla, cuál es. La respuesta a esta pregunta es que aquello que en mayor grado suscita el cuestionamiento de su significación es el lenguaje mismo, es la secuencia verbal, hablada o escrita, hasta el punto de que es legítimo afirmar que la acepción originaria de *sentido como significación* adscribe esta palabra a tales secuencias, de donde, por extensión, se la ha referido a otras situaciones, como a una actitud, una obra de arte, la historia, etcétera.

Lo dicho se confirma si, considerando el problema desde otro ángulo, comprobamos que, cuando hablamos o escribimos, cuando procuramos comunicarnos, lo hacemos con un fin preciso, que logramos o no logramos cumplir: el de *producir o comunicar un determinado sentido*. Tomemos, para ilustrar lo dicho, el ejemplo más a mano. Por muchos días, por varias semanas, por meses en verdad, he venido trazando signos en el papel con el propósito de que ellos logran formar palabras que, a su vez, unidas unas con otras, pudieran constituir oraciones, las que, por su parte, según mi esperanza, pudieran llegar a generar, a la postre, un discurso provisto, para mí o para algún lector eventual, de un sentido determinado. Si este proceso en que estoy empeñado y que voy realizando de modo paulatino se interrumpiera antes de llegar a su término o conclusión, por ejemplo porque yo contrajera una enfermedad o sufriera un accidente, se podría afirmar que él quedó trunco en atención a lo que obviamente le falta. Lo que he dicho respecto de este discurso rige por igual para cada una de sus partes, para cada una, por ejemplo, de sus oraciones, las cuales pueden completarse o no completarse en el acto de escribirlas.

Ahora bien, ¿en qué momento puedo yo afirmar que las palabras constituidas por signos llegaron a formar oraciones? Es muy claro que este momento no es ninguno de aquellos en que el escribir las palabras aparece todavía en curso, esto es, en el proceso de realizarse, puesto que siempre es posible, mientras así sea, que lo que hasta un tal mo-



mento se me daba como provisto de un cierto sentido se vuelva diferente por las palabras que luego le sigan y que aún no he escrito, o bien que aquello que hasta un tal momento se me daba como carente de sentido lo adquiriera de pronto precisamente por las palabras que le agregué. Por tanto, sólo cuando algún signo o la ausencia de todo signo me dé a entender que allí termina la oración podré juzgar su sentido. Mas como, a su vez, esta oración puede ser atenuada, acentuada, cualificada en su alcance y hasta negada en su pretensión de tener sentido por otras que en el texto sigan, resulta que a este discurso en su conjunto no se le puede atribuir un sentido preciso hasta que llegue a su término. Cuando haya indicios suficientes de que dicho discurso alcanzó efectivamente su fin, será legítimo recapitular lo que en él se ha dicho y procurar determinar qué sentido todo ello tiene, si alguno tuviese. Esto es lo que en otro escrito he denominado la *virtud semántica retroactiva del punto final*. Es el punto, digo, precisamente el punto que pueda ser tenido por *final*, porque no le siguen otros signos o palabras, sino un blanco, aquello que nos permite considerar la secuencia verbal escrita como un *todo*, respecto del cual ya podemos resolver que tuvo o que no tuvo sentido y, en el primer caso, cuál es este sentido suyo.

Lo mismo que se ha dicho respecto de la secuencia verbal escrita, rige, claro está, para el habla: la secuencia oral que alguien emite está, mientras dura su elocución, a la espera de un sentido que aún no se sabe si alcanzará o no alcanzará. Sólo cuando el hablante haga una pausa lo suficientemente prolongada como para poder decidir que su elocución llegó a su cabo, se podrá juzgar el sentido de lo que dijo, o decidir que no lo tiene. La pausa y el silencio ulterior desempeñan aquí el mismo papel que el punto ortográfico y el espacio en blanco que le sigue en el discurso escrito. Y esto no sólo es válido para aquellas emisiones de sonidos que son proposiciones, vale decir, en que algo se informa, se comprueba, se afirma o niega, sino también para aquellas por medio de las cuales se actúa. Resolver qué clase de acción es la realizada por un determinado acto de habla —si se trata, por ejemplo, de una declaración de voluntad que tiende a crear un estado social nuevo, como puede ser un matrimonio, o una asociación, o si se trata de una súplica, de una burla, de una expresión de amor, de perdón, de gratitud, de odio, etc.— es algo que sólo puede efectuarse cuando el habla llega a término y sobreviene el silencio.

Resumiendo lo que precede, cabe afirmar que el punto y el espacio en blanco o la pausa y el silencio que le sigue son aquellos elementos de la sintaxis que, condicionan la posibilidad de una semántica.

Aun con independencia de las secuencias propiamente verbales, en lo que se suele designar como lenguaje gestual o corporal, tiene vigencia lo que se ha afirmado respecto del juicio del sentido por el término. Si veo frente a mí a alguien que, mirándome, gesticula, agita el brazo o la mano, por ejemplo, no podré resolver si se trata de un saludo, de una amenaza, de un insulto, de una orden, de una broma o acaso de la manifestación de una enfermedad que afecta al que ante mí se mueve, sino en el momento en que éste se quede quieto, ya que el sentido que su moverse así tenga puede alterarse mientras dure.

La acepción de la palabra *sentido* como significación viene, según esto, a complementarse con la de una exigencia de *dirección*, en cuanto aquella significación sólo puede exhibirse y apreciarse cuando la atención se somete a una dirección determinada: del presente —la palabra escrita que leo, la voz que escucho, el gesto o movimiento que observo— hacia la actualización del pasado suyo —las palabras, gestos o movimientos que en secuencia le precedieron— y de allí hacia el porvenir, cumplido ya o sólo anticipado, de cómo tal secuencia termina, que es, en definitiva, la instancia en la que se resuelve el sentido que a todo ello pudiese atribuirse.

Lo que con lo que precede se ha querido expresar es que reclamar un sentido para la propia existencia equivale a situar esta existencia bajo un determinado paradigma: el de una secuencia verbal o, en general, el de un proceso de comunicación. Y ello es, dicho en otras palabras, *requerir de esta existencia que se someta al juicio por el término*. Esto equivale a decir que, para atender a este requerimiento, en cada momento de ella hemos de recoger y actualizar un cierto pasado vivido por nosotros, hemos de hacernos cargo de él y proyectarlo hacia su propio fin o cabo, que es lo que hacemos al leer un texto, al escuchar lo que se nos dice o al atender a un gesto que al parecer a nosotros se dirige.

2. Si bien se mira, esto es lo que en efecto hacemos en los diversos episodios de nuestra existencia. Tomemos como ejemplo el proceso de escuchar un concierto. Su audición consiste en que al oír cada sonido o acorde de él lo sitúo en continuidad con los que comencé a escuchar cuando el concierto empezó, de donde obtengo el sentido de una melodía y un ritmo en curso; pero, a la vez, consiste en que someto este curso a la expectativa de otros sonidos o acordes que están por venir, hasta



que, llegado el momento en que la música cesa siguiéndole el silencio o bien el ruido de las manifestaciones del público, podré decirme que ello estuvo magnífico, o sólo bien, o no tan bien o, por fin, mal. Lo mismo cabe observar, para dar otro ejemplo, respecto de un paseo con familiares y amigos: los momentos varios de este paseo, lo que cada cual y yo mismo digamos en él, lo que juntos hagamos, todo ello tiene un sentido que arranca del hecho de que ocurrió que nos encontramos y que hemos comenzado a conversar y a compartir diversas cosas, lo cual, sin embargo, está todavía a la espera de su conclusión, la que sólo se dará cuando el paseo efectivamente termine y nos despedamos; únicamente entonces podré juzgar si ello me resultó interesante y grato o si, por el contrario, hubiera preferido que no fuera.

El principio conforme al cual todo proceso se juzga en su término o fin tiene también vigencia, cuando no se trata ya de meros episodios, sino de períodos más dilatados de nuestro existir, como los estudios escolares o los universitarios, como un noviazgo o un matrimonio, como el desempeño de una función o un cargo, como la estancia en un determinado país, o lugar, como las diversas edades que vivimos. En cada uno de estos casos, sólo resulta acertado y legítimo dar un juicio favorable, desfavorable o neutro sobre el proceso en cuestión cuando se pueda pensar con algún fundamento que él ya concluyó. Mientras no haya concluido, siempre cabrá la aprensión de que lo que hasta ahora se presentaba como favorable pueda dañarse o la esperanza de que lo que hasta ahora se dada como un infortunio o tan sólo como carente de interés se vuelva mejor, por lo que suspendemos nuestro juicio o bien lo expresamos como mera anticipación o expectativa.

Del mismo modo, por tanto, que las secuencias verbales de los procesos de comunicación en general forman al terminar *todos significativos*, como son las oraciones, las declaraciones y otros actos lingüísticos y los conjuntos en que se integran, de este mismo modo vamos formando al vivir *todos vivenciales*, como son los períodos varios y las edades de nuestro existir. Estos últimos *todos*, al igual que los primeros, se interpenetran, imbrican o enredan, o bien caben unos en otros, como en el caso de un acto de amor que llega a formar parte de un noviazgo, el cual a su vez ocurrió en la juventud. Además, ellos tienen un sentido que les otorga su propio término, el cual, sin embargo, depende de otros *todos* que los integran o les siguen. Por cierto, nuestra voluntad determina en muchos casos el que un curso vivencial se cierre en un momento dado como un todo o que prosiga en busca de una conclusión diferente. No

es inadecuado, por ende, atribuir a la formación de todos vivenciales un cierto carácter lúdico: jugamos, en alguna medida, a formar estos todos mientras vamos viviendo, poniendo cercos o límites a acciones en curso o bien levantándolos si podemos, fabricando desenlaces o prolongando aquello que viene ocurriendo en busca de un desenlace diferente.

3. Lo que al reclamar un sentido para nuestra existencia toda estamos requiriendo es, pues, la capacidad, aptitud y oportunidad de poder efectuar con ella lo mismo que solemos hacer con sus episodios, períodos o edades, vale decir, el poder de emitir un juicio en su momento de clausura o término sobre lo que haya sido. Pero precisamente esto es lo que no parece posible realizar, puesto que, cuando nuestra existencia termina, junto con ella nosotros terminamos también, de modo que no estamos ya allí para juzgarla. ¿Deberemos, pues, someter nuestra existencia al juicio aleatorio y en el mejor de los casos, superficial, de quienes nos sobrevivan, bajo el supuesto de que se ocuparán de tenerlo en vez de simplemente ignorarnos?

No se trata, por cierto, aquí de desatender a esta dificultad ni de pretender atenuarla, mas sí de examinarla de cerca, para luego resolver si no es posible, pese a ella, adoptar una posición ética que nos permita vivir con sentido.

Conviene aquí destacar que de este sentido por el que ahora preguntamos —el de nuestra existencia en su conjunto— depende el sentido de los *todos vivenciales* que incluye y de los episodios que antes dije. Tal existencia es, en efecto, el *contexto* en que éstos se inscriben. Un ejemplo permite aclarar lo que aquí pretendo decir. Supongamos, que yo tengo por feliz la infancia que viví. Bien puede ocurrir, empero, que en mi madurez logre descubrir que, si bien esa infancia me pareció afortunada al vivirla y aún después de entrar en la adolescencia y en la vida adulta, en verdad en ella se determinaron inclinaciones que luego han envenenado mis relaciones con personas que más tarde conocí causando, de este modo, mi infortunio. Así, la significación del todo vivencial “infancia” sólo se muestra a la luz de la existencia toda en que él se inserta. Más aún: ni siquiera puedo afirmar qué fueron en realidad los hechos que he vivido ‘sin considerar lo que me ocurrió o no me ocurrió después. Imaginemos, verbigracia, que presencié una riña y que ello me resultó penoso. ¿Cómo puedo yo saber que fue una riña de verdad, y no más bien una riña simulada o el entrenamiento para otra riña eventual, sin considerar el desmentido posible que luego puede sobrevenir del carácter que originariamente le atribuí?



El alcance que esto tiene es el de exhibir que, si no encontramos un sentido para el conjunto de nuestra existencia, ninguna parte de ella, ningún episodio de ella lo tendrá tampoco, por lo que recaemos en el nihilismo del que pretendíamos liberarnos.

## § 2

4. Habiendo padecido la desesperanza y el descorazonamiento que afecta a tantos contemporáneos, me atrevo a enunciar, en especial para quienes los sufren, una propuesta que, a mi parecer, podría poseer la virtud de arrancarnos de esta tan infortunada situación y de devolvernos, por tanto, una razón para decidir, un motivo para actuar, tanto en relación a nuestra existencia personal, como en definitiva, tal vez, en relación a nuestra comunidad, a la sociedad y a la historia.

Lo primero que procede, a tal fin, es efectuar una *distinción* respecto de la suerte que a la postre nos espera, según si adoptamos una visión sobre nuestro existir, desde fuera de él o si, por el contrario, nos situamos en este mismo existir. Esto equivale a decidir si hemos de otorgar prioridad a un punto de mira ajeno en relación al saber de nuestra existencia o si hemos de optar, frente a tal existencia, por nuestro propio punto de mira respecto de ella.

5. Ahora bien, aquello que visto por un espectador diferente de nosotros mismos es nuestra muerte como dejar de ser ante la experiencia suya, no corresponde, por cierto, a lo que el mismo hecho pudiera ser si lo consideramos desde nosotros, esto es, desde la propia experiencia de quien aquél podrá decir que ha muerto. Para dar cuenta con mayor claridad de esta diferencia, conviene usar vocablos que también sean diferentes según lo que se quiera decir. Así, cabe contraponer dos conceptos o términos que el sentido común (que no siempre es buen sentido) suele identificar. De una parte, está la *muerte*, voz que significa, según su sentido natural y obvio, perecer, perder el ser, dejar de ser —aniquilarse. Empero, aquello mismo, que, así mirado, desde un espectador exterior a aquel de quien se dirá que ha muerto, es aniquilación, posee un anverso, una “interioridad”, si así pudiera decirse, que se exhibe cuando lo vemos como una eventual experiencia o vivencia del propio ente del que se declara la muerte: a esto cabe mentarlo como *el morir*. La *muerte*, según lo que aquí se viene discutiendo, no es, pues, el *morir*, puesto que con aquel vocablo se designa nuestro *dejar de ser*

y, con este último, en cambio, la *vivencia conclusiva*, si alguna hubiera, de nuestra existencia.

Mas ¿no es lo efectuado aquí tan sólo una acrobacia verbal destinada a asegurar ciertas conclusiones que acaso nos interesan y a las que, gracias a ella, oportunamente podremos adherir? ¿No es la distinción entre la *muerte* y el *morir* un mero juego de palabras? Lo primero que hay que responder a esta objeción eventual es que ella parte de un supuesto equivocado en cuanto a lo que el lenguaje es. Nuestro pensamiento, en efecto, descubre realidades de que no se había hecho cargo nombrándolas, e introduce cortes y distinciones en el conjunto de la realidad dada poniendo nombres diferentes a los elementos de ella que aspira a separar y distinguir. Toda innovación conceptual, toda postulación teórica, al igual que la posibilidad de la práctica que de ella pudiera derivar, *a fortiori* toda nueva concepción de la realidad y de la vida, suele tener su comienzo en la introducción o el uso de palabras que no nos son habituales o que aparecen desviadas del sentido que en el lenguaje hasta ese momento vigente les dábamos. Estas palabras aparecen, a veces, en un primer momento, como *términos técnicos*, para luego incorporarse al lenguaje común. Bastaría, para comprobar esto, recordar de qué modo se alteró el vocabulario al uso por la recepción del marxismo o del freudismo en grandes sectores culturales. El proceso inverso también suele ocurrir: me refiero al desuso de palabras que llegan a carecer de suficiente virtud referencial. Sobre esto —sobre la función del lenguaje en los modos como conocemos y como al conocer actuamos— habré de extenderme más adelante.

Ahora procede destacar tan sólo que la distinción introducida en cuanto al sentido de las palabras “muerte” y morir” ni siquiera es una innovación lingüística, que ella es únicamente la eliminación de una sinonimia o identificación en la que con frecuencia incurrimos por no prestar suficiente atención a lo que estos dos términos en el lenguaje corriente efectivamente significan. Todos sabemos, en verdad, que tiene un sentido del todo diferente el decir de una persona que ha *muerto*, que está *muerta*, y el decir que está en su *morir* o *muriéndose*. En el primer caso, nos parece cierto, con sólo escuchar tal mensaje, que ya sólo nos cabe sufrir de esa muerte, o acaso alegrarnos de ella —o bien dejar de pensar como antes pensábamos que esa persona pudiera interferir para bien o para mal con sus acciones en el curso de nuestra existencia. En el último, en cambio, cuando se nos dice de una persona que está *muriendo*, sabemos que, si así lo deseamos, podemos acudir a su lado, acaso ha-



blarle o asistirla, expresarle de algún modo nuestro afecto, nuestra solidaridad u otros sentimientos hacia ella; sabemos, en suma, que la persona de que se trata aún vive, aunque su vivir sea precario y esté por terminar.

La diferencia señalada se reencuentra y adquiere un mayor alcance cuando es referida no ya a un tercero, a otra persona, que está muerta o bien muriendo, sino a nosotros mismos. Pues es obvio que si yo enuncio la proposición “me muero” o “me estoy muriendo” digo algo que tiene un sentido preciso —sea o no verdadera esta proposición—, y que, en cambio, carece de toda significación hasta el punto de que no procede examinar si ella es o no es verdadera, la proposición: “estoy muerto”, salvo en sentido metafórico, como un modo de expresar que “estoy cansado” o que “soy incapaz de hacer ahora lo que antes hacía y que otros hacen”.

De aquí se desprende inevitablemente que “muerto” es un predicado que jamás puedo atribuirme en presente, puesto que el acto mismo de atribución lo descarta. Esto equivale a decir que la proposición “yo estoy muerto” o “yo soy muerto” es siempre falsa, porque *la muerte* por su sentido mismo me es ajena, no es nunca *mi muerte*, me es siempre exterior. Lo dijo Epicuro, luego Lucrecio, y lo reiteró Montaigne: cuando la muerte es, yo ya no soy; mientras yo soy, ella no es. Pero esto no es verdad, resulta falso, si pretendemos decirlo en presente del *morir*, el cual, por el contrario, requiere al que muere, el cual, dicho de otro modo, necesariamente *implica que el que muere es*.

Acaso sea oportuno abrir aquí un breve paréntesis para indicar con mayor claridad y detenimiento cómo se presenta esta distinción en el pensamiento de Epicuro, que es seminal respecto del de los otros dos filósofos que he nombrado. En la **Carta** que Epicuro dirige a Meneceo, y que llega a nosotros gracias a Diógenes Laercio, se lee lo siguiente: “Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros (pros emas), porque todo bien y todo mal radica en la sensación y la muerte es ausencia de sensaciones”. A lo que Epicuro agrega poco después: “Por tanto, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros (pro emas), puesto que cuando nosotros somos la muerte no es y cuando es la muerte nosotros ya no somos” (D. L., X, 124, 6 a 8, y 125, 5 a 8). Varios comentarios merecen estos pasajes. El primero se refiere al imperativo inicial: “acostúmbrate a pensar”: con él Epicuro indica que va a exponer un pensamiento inusual para el sentido común, al cual debemos *acostumbrarnos* a fuerza de ejercicios. A esto cabe agregar que la certeza

que hemos de incorporar a nuestras costumbres y a nuestro pensamiento según el texto consiste en comprender que no hay relación posible entre la muerte y nosotros, porque o bien la muerte es o bien nosotros somos: *tertium non datur*. Por fin, conviene tener en cuenta que tal aseveración en manera alguna implica, como podría inducirnos a pensar una lectura descuidada de la **Carta**, que pudiéramos o debiéramos despreocuparnos de nuestro fin, olvidarnos por completo de él. Un pasaje de dicha **Carta** que se encuentra un poco más abajo invalida esta interpretación posible. Allí leemos, en efecto, que “el mismo saber o cuidado que nos enseña a bien vivir nos enseña además a morir bien” (ibid., 127, 8-9). Esto último nos provoca, claro está, algunas perplejidades: ¿cómo, en efecto, podríamos realizar nosotros bien o mal lo que nos es del todo ajeno, lo que escapa a nuestras posibilidades de acción, puesto que jamás se topa con nosotros? La aparente contradicción del texto de Epicuro queda disipada desde que reparamos que en los primeros pasajes citados Epicuro se refiere a *la muerte* (thánatos), mientras que en los últimos mienta el buen *morir* (to kalos apóthneskein). Lo que Epicuro correctamente leído viene, pues, a decir es que, si bien *la muerte* nos es ajena, *el morir* en manera alguna lo es; que, por el contrario, siempre es nuestro, por lo que podemos y debemos procurar *morir bien*.

Esta tan nítida distinción no ha sido vista, hasta donde sé, por los exégetas de Epicuro, debido a que ellos insertan en este pensamiento del filósofo la teoría atomística de lo real que él también sostiene, en especial en la **Carta a Herodoto**, y que recibe de Demócrito; entienden, por tanto, la muerte como la dispersión de los átomos que nos constituyen, como la disolución del agregado atómico que somos. A esta postura hermeneútica vengo oponiendo desde hace años y en forma que me parece del todo nítida y clara en mi ensayo titulado “Epicuro: el pensar del morir” publicado en la revista *Diálogos* de la Universidad de Puerto Rico (48, julio de 1986, pp. 7-27) —que hay en el pensamiento de Epicuro la afirmación de dos niveles ontológicos coordinados entre sí: uno es el del *ser de la naturaleza*, constituido por los átomos que se mueven en el espacio vacío; y el otro, más originario que aquél y que le sirve de fundamento, es el del *ser para nosotros* (...). Esta distinción de dos ámbitos o estratos del ser resulta clara en la lectura de Epicuro cuando se destacan ciertos pensamientos suyos que en el referido ensayo pongo de relieve y sobre los que no he de volver aquí; pero, sobre todo, nos libra de la incoherencia que afligiría a los textos en estudio si, de una parte, tuviéramos que atenernos a nuestras sensaciones y, de otra, afirmáramos



con el autor que la realidad está constituida por átomos que precisamente no se dan a tales sensaciones nuestras. De la consideración del estrato ontológico de la *naturaleza*, que se supone constituida por átomos, conforme a la **Carta a Herodoto**, resultará que estamos abocados a una muerte cierta si el agregado de átomos que somos es contingente, lo cual implica que ha de terminar por disgregarse en algún momento. Empero, en el nivel ontológico del *para nosotros*, en que se sitúa el texto de la **Carta a Meneceo**, es evidente lo contrario, a saber: que la muerte *para nosotros* no es, puesto que no estaremos allí cuando ocurra para tener sensación de ella; ésta es la razón por la que nuestra atención se ha de dirigir desde que nos situamos en este nivel, al *morir*, el cual, al revés de la *muerte*, *sí es para nosotros*. En este nivel es procedente, por tanto, la distinción que deja a un lado nuestra *muerte*, nuestro no ser, como carente, si no de pertinencia, al menos de presencia para nosotros, y que sitúa al otro lado *el morir* que, en cuanto vivencia nuestra, podemos calificar de bueno o malo para nosotros.

Lucrecio, inspirándose en los textos de Epicuro, siglos después, expresa en su poema aproximadamente lo mismo, aunque sin separar de un modo tan nítido como su maestro los dos niveles o estratos ontológicos que distinguimos —el *ser de la naturaleza* y el *ser para nosotros*, vale decir: los átomos y las sensaciones. Por esto, la mayoría de los intérpretes de Lucrecio piensan que él explica nuestra libertad, tan evidente en el último de estos niveles o estratos, por una desviación en la caída de los átomos, esto es, por lo que designa como *clinamen atomorum*, concepto que no se encuentra en los escritos atribuibles al propio Epicuro y que en rigor no hace falta, salvo para explicar por qué los átomos chocan, se encuentran y forman agregados. En cuanto a Montaigne, cabe distinguir en sus textos lo que Jean Starobinski en su **Montaigne en movimiento** llama con acierto una *muerte exteriorizada* y otra *interiorizada*, siendo esta última equivalente a lo que aquí se ha designado como *el morir*. A esa última alude Montaigne cuando escribe en el primer libro de sus **Ensayos** que “la obra continua de nuestra vida consiste en edificar la muerte” (xx), vale decir nuestro *morir*, y que el día en que ella se da es “el día juez de todos los otros”, el que “pronuncia sentencia sobre los años pasados” (xix).

6. La propuesta ética que aquí voy a enunciar y a defender consiste, así, en invitar a mis lectores o interlocutores, a aquellos ante todo que han sido afectados por los lutos que dije al principio, a situarse de antemano en el momento de su propio *morir*, bajo el supuesto de que tal

momento pudiera ser, para nosotros, una vivencia totalizadora de lo que hayamos vivido. Obsérvese bien y no se olvide: no afirmo que tal vivencia se dé, ni menos que ella se haya de dar necesariamente, sino sólo que *pudiera darse*, que ella es *posible*, lo cual es obvio puesto que el pensarlo no encierra contradicción. Lo que en verdad afirmo es que el anticipar tal vivencia hipotética, el poder situarnos imaginariamente en ella mientras vamos viviendo, nos ofrece una *instancia ética* por referencia a la cual resulta posible y legítimo decidir cómo queremos vivir, más aún: cómo *debemos vivir*, si aspiramos a que nuestro actuar, pero sobre todo el contexto que nuestras acciones van constituyendo al integrarse en el tiempo unas con otras, sea a fin de cuentas —cuando a las cuentas les llegue el momento de su cancelación y finiquito— digno de ser aprobado por nosotros mismos. De este modo, el rigor de la muerte, aceptada como nuestro dejar de ser ante un espectador que nos sobreviviera, queda templado y hasta transfigurado por la posibilidad, igualmente aceptada, aunque como mero supuesto, de que ella pudiera corresponder en nosotros a un *morir* que fuese o pudiese ser para nosotros *bueno*, vale decir, reiterando esto con las mismas palabras, pero puestas en un orden diferente: que fuere o pudiese ser para nosotros un *buen morir*.

Veámoslo aún de otro modo. Es sólito afirmar que debemos *prepararnos para la muerte*. Por esto se entiende casi siempre tomar disposiciones en relación a lo que deseáramos que ocurriera, en el tiempo que siga a nuestra muerte, respecto de nuestros familiares o de nuestros bienes. Y así la locución tiene sentido. Sin embargo, cabe pensar, además, según la distinción ya expuesta, en una preparación que no lo sea ya *para la muerte*, sino *para el morir* —y no es lo mismo. Pues, con esto último, lo que se reclama es que recapitemos lo que ha sido nuestra existencia pasada, es que fijemos nuestra atención en el modo como hemos vivido, bien o mal, ya que se presume, conforme a la hipótesis adoptada, que en el morir sería posible actualizarlo y juzgarlo todo. En este sentido cabe hacer la apología de una cierta en lo posible temprana *familiaridad con el morir*, de un continuo frecuentar el morir eventual que tendremos, lo cual, es claro, no procede en relación a la muerte, a nuestro no ser ya más, que como tal nos excluye.

Alguno, menos afectado que yo o el lector eventual al que en especial me dirijo por el escepticismo del siglo, puede imaginar este morir que he dicho como el tránsito a otro modo de existir. No es mi ánimo contradecirlo ni desanimarlo.



Sólo digo: si somos de aquellos que no logramos ya creer en una existencia *post mortem* porque el Dios que la garantizaba murió en nosotros, nos queda aún la opción de situarnos en una instancia (en una instancia propia de nuestra existencia misma, inmanente respecto de ella) a partir de la cual pudiera resultar posible y legítimo decidir si hemos vivido bien o mal y orientar, por ende, desde ahora, por referencia anticipada a ella, nuestra conducta o rectificar lo que merezca tal rectificación. A esta instancia, la he designado como *el morir*.

Vivimos, según esto, *para morir*, procurando *morir bien*. Empero, la distinción aquí propuesta entre *la muerte*, que es nuestra aniquilación, nuestro dejar de ser, de una parte, y *el morir*, de otra, postulado en este discurso como vivencia de término en la que nuestro tiempo vivido pudiera ser todo él actualizado y juzgado, no ofrece su más acabada virtud de arrancarnos del nihilismo ético siempre al acecho si no le añadimos una distinción complementaria: la que es lícito introducir entre *vivir* y *vida*.

Entiendo aquí por *vivir* el curso temporal de nuestra existencia, el despliegue en el tiempo de nuestra libertad, nuestro ser-en-el-tiempo, si se quiere. Si bien esto también se suele llamar *vida*, no siempre este vocablo se emplea como sinónimo de *vivir*. Tal vocablo suele reservarse, en efecto, en el lenguaje corriente, para designar *el todo* de lo vivido y así se suele decir que tal o cual tuvo "una buena vida" o que "su vida fue desventurada".

En su ensayo sobre Sócrates, escribió Xavier Zubiri esto: "los hombres, al igual que los animales, viven; pero los hombres, además, están haciendo su vida". El que *hacerse una vida*, el que *hacerse la propia vida*, sea más que ese *vivir* que compartimos con los animales, es algo que vale la pena poner de realce. Pues ello significa que *el mero vivir* no siempre *hace una vida*, o mejor, que sólo posee la aptitud para hacerse una vida quien tiene conciencia de que vive, esto es, a la postre, aquel animal reflexivo, sabedor de sí mismo al vivir, que es el ser humano. Ahora bien, ser reflexivo, saber de sí, implica de suyo no prestar sólo atención a lo ajeno a nosotros, a lo que nos atrae, nos seduce, nos deslumbra, nos fascina, o al revés a lo que nos repele o inspira disgusto. Implica prestar atención, además, a nosotros mismos en el acto de vivir, a nuestro estar atraídos, seducidos, deslumbrados, fascinados, o bien repelidos, disgustados, etcétera.

Este prestar atención a las vivencias nuestras, en cuanto orientadas a lo ajeno que nos resulta *significativo*, en sentido favorable o desfavora-

ble, equivale a prescindir de muchas, en cuanto rutinarias o insignificantes, a la vez que hacer de algunas de ellas, de las que tengamos precisamente por significativas, experiencias que instalamos en aquello que Agustín llama en sus **Confesiones** "el amplio hogar de la memoria" (X, viii). Claro está, tales experiencias no permanecen en el mismo sitio del hogar que las acoge y alberga: se mudan por sí mismas de lugar, si así puede decirse, según los vínculos que con otras establecen, o adquieren alcances diferentes según el modo como se reúnen y configuran en totalidades varias de sentido, según las nuevas experiencias que a ese hogar acuden y que, por su sola presencia, modifican las anteriores, a veces las destacan o las opacan o, en todo caso, ordenan y reordenan el conjunto que hasta ese momento se había constituido. Ahora bien, las experiencias diversas no llegan a integrar la memoria tan sólo por algún impulso propio, que nos sea ajeno: cada una remite siempre a nosotros mismos, a un hecho que tenemos por nuestro, que consistió, según los casos, en percibirla, realizarla o provocarla, o bien en resistirla o, por fin, en padecerla como nuestra suerte y aceptarla de buen o de mal grado. Esto significa que somos, en medida variable, pero que nunca falta por completo, los arquitectos y constructores de nuestra memoria y, por ende, del sentido de nuestra vida como en nuestro morir pudiese ella quedar hecha.

De aquí deriva que somos responsables de nuestra memoria. Y ello no apunta sólo a lo que de hecho en cada momento reconocemos como vivido por nosotros, sino además, y a través de ello, a todo aquello que acaso no quisimos incorporar a la memoria, que nos esforzamos por ocultar, disimular o anular, porque no se avenía con la imagen que de nosotros queríamos tener y transmitir, pero que, de alguna manera, acaso por la incoherencia que de su ausencia deriva o por su contradicción con la imagen que otros tienen de nosotros, también está presente, aunque más no sea como imperativo o tarea de reconstrucción y saneamiento, de acceso a lo que de verdad hemos sido.

En el término de **Edipo rey**, el coro nos exhorta a no juzgar una vida sino en función del último de sus días, lo que reitera, de un modo apenas diferente, el coró de **Edipo en Kolonos**, poco antes del fin de esta tragedia. Si en lo que precede estamos en lo cierto, habrá que entender por esto no tanto el último día de Edipo en su presentación para quienes contemplan su carrera, sino como lo que su propio tiempo vivido hubiese sido para él si en su morir hubiese podido juzgarlo. Este es el sentido que es lícito también atribuir a lo que escribe Montaigne en sus **Ensayos**



con esa admirable concisión que le es propia: "donde quiera que vuestra vida acabe, allí está toda" (loc. cit., I, xx).

Es verdad que, al final de los **Ensayos**, en el libro tercero de ellos, anota Montaigne que el tiempo nos sustrae la vida en porciones, por lo que "la muerte sólo mata a medio hombre o a un cuarto de hombre" (XIII). Es posible ver en esto, claro está, una contradicción con la función totalizadora de lo vivido que Montaigne había atribuido antes al morir, designado por él como muerte. Pero también es legítimo pensar —y a ello me inclino— que en el pasaje más tardío, Montaigne haya querido aludir a esa pérdida de potencialidades fruto de la edad, siendo, con todo, esa mitad o ese cuarto de la vida que en la vejez, según él dice, nos queda lo que de ella nosotros mismos hemos ido prefiriendo y, por ello, lo que en mayor medida puede ser designado como la vida *nuestra*, por nosotros construida. Esta lectura es la que mayor conformidad guarda con esta otra sentencia: "quien enseñara a los hombres a morir les enseñaría con ello a vivir" (I, XX), que expresa bien la función de pauta ética que al morir Montaigne atribuye.

¿Es necesario reiterar estos pensamientos con miras a conferirles actualidad para nuestro tiempo? Pienso que sí, que ello es necesario. Desde luego, porque nunca se les prestó suficiente atención o porque fueron leídos en contextos que se erigían en obstáculos para comprender su más genuino alcance; sabe todo porque, expresados en el presente, adquieren una nueva validez y nos ayudan a salir del estado de desamparo que padecemos.

Resumamos lo que se ha dicho. Se vio que al vivir vamos generando diversos *todos vivenciales* que se interpenetran y articulan bien o mal entre sí. Nos hicimos cargo, con todo, de que el vivir en su conjunto parecía rechazar una eventual totalización final que exhibiría su sentido, salvo que nos situáramos fuera de él, desde el improbable e insuficiente punto de mira de un espectador que nos sobreviviera y que, tras comprobar que nuestro vivir ya no estaba en curso, esto es, que efectivamente habíamos muerto, tuviera a bien emitir sobre él un juicio. Lo que se ha propuesto aquí es que asumamos nosotros mismos la función que al pensar nuestra muerte atribuimos a este extraño, vale decir, que admitamos la posibilidad de estar aún vivos en el instante que otro pudiera ver como el de nuestra muerte, a fin de poder desde allí constituir el todo de lo vivido por nosotros. A esta posible experiencia conclusiva de nuestro vivir se la llamó *el morir*. Se dijo por esto que, puestos así de antemano en nuestro morir, encontramos la posibilidad que nos faltaba

de poder totalizar en él el vivir que vamos haciendo, esto es, de convertirlo allí mismo en *nuestra vida*. Y que de ello, de esta anticipación en que nos esforzamos de considerar nuestra vida como en nuestro morir hipotético pudiera quedar hecha, obtenemos una instancia desde la cual podemos resolver cómo hemos de conducirnos para hacerla digna de nuestra postrera apropiación y aprobación, lo cual viene a constituir la pauta ética que echábamos de menos y reclamábamos.

### § 3

7. En los días en que forcejeaba con las interrogaciones y perplejidades que antes he expresado en busca de respuestas que pudieran aplazarlas, abrí un tanto al azar las **Confesiones** de Agustín. En el Libro X leí un pasaje del que ya cité la referencia a la memoria como "amplio hogar". Dicho pasaje continúa así: "Allí están a mi disposición el cielo, la tierra y el mar con todas las impresiones que de ellas pude recibir". Más luego agrega Agustín esto: "Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí, de lo que hice, de cuándo y dónde lo hice y de qué efectos yo experimentaba en el momento de hacerlo" (VIII).

Si yo me encuentro a mí mismo en mi memoria ¿por qué no dar un paso más e identificarme con ella? *Mi memoria, esto soy yo*, me dije. Puedo cooperar con otros en una tarea hasta llegar casi a confundirme con ellos; puedo compartir con otros una misma empresa, pero soy diferente de todos los demás por mi memoria, por poseer recuerdos que sólo son los míos y porque aún los que con otros tuviera en común se organizan, al unirse con los primeros, en un contexto diferente del de cualquiera otra persona, por semejante que a mí pudiera parecer a primera vista. Mi memoria viene a ser, según esto, aquello que me singulariza y distingue, aquello que hace de mí el individuo único que soy. En este sentido (independiente, por cierto, de la posibilidad de una supervivencia en un tiempo ulterior a la muerte) es lícito afirmar que la memoria hace las veces de esa "alma" en que muchos no logramos ya creer. Y resulta legítimo decir, además, que el *ser humano es un animal memorioso*, no por poseer recuerdos, los que también otros animales tienen, sino más bien porque su memoria no sólo usa de los recuerdos para afrontar situaciones similares a las ya vividas, sino que procura *dar forma* a estos recuerdos suyos.

Sin advertirlo siquiera, he llegado a decir que la memoria *organiza* los recuerdos y que busca otorgarles una *forma*. Esto implica que en ella



está presente la aspiración hacia un fin que con la organización se trata de alcanzar. Por ende, si digo que *soy mi memoria*, debo agregar de inmediato a tal proposición, para evitar malentendidos, que *soy una memoria expectante*. Esto equivale a decir que *soy el proyecto de una memoria que aún no es del todo*, y que me atribuyo por misión completar, perfeccionar, al ir viviendo.

Se conjugan, de este modo, dos movimientos —aquel por el que me arrojo hacia el porvenir y aquel por el que recojo al hacerlo el pasado que espero poder tener por mío; o si se quiere: se conjugan el *principio esperanza*, que Ernst Bloch dijo, y el *principio añoranza*, al que también aludió y que es el indispensable complemento del anterior. Pues lo que de verdad espero —ésta es la paradoja— es que en mi morir mi memoria pudiera hacerse presente y, a la vez, que pudiera dejar de ser tal memoria —voz que significa retención del pasado—; es que pudiese en este punto convertirse toda ella en presente. Dicho de otra manera: mi esperanza apunta a cumplir el anhelo de llegar a ser del todo en el morir el que que he querido ser y que, de algún modo, aún falto, rudimentario y tosco, he venido siendo y soy.

8. Poder recoger como unidad en mi término lo que en el tiempo que a él conduce se dio disperso, desparramado, inconexo: tal es la aspiración que el anticipar mi morir en mí suscita.

¿Habrá de significar esta anhelada reposición del pasado en el presente del morir la visión en “desfile” —por no decir “en tropel”—, en todo caso como sucesión de los recuerdos múltiples que al vivir hemos acumulado? No, por cierto: no se trata de “desfile” ni menos aún de “tropel” según nuestra esperanza. En rigor, no se trata ni siquiera de una sucesión de “recuerdos”, por su naturaleza misma puntuales y episódicos, para la cual, por lo demás, no habría ya tiempo. Vuelvo a decirlo: el morir que esperamos es lo mismo que efectivamente se da al término de cualquiera de los *todos vivenciales* que antes mencioné —esto es, la posesión, en lo posible plena y perfecta, de lo que allí termina.

Procede volver a considerar aquí con mayor atención lo que como de paso señalé sobre la especificidad del *proceso* dentro del género de las *sucesiones*. Es carácter propio, esencial, de aquél el darse como marcha hacia un fin del que podrá obtener tal vez un sentido, lo cual falta en la sucesión que no es proceso. De esta última —una tempestad, un terremoto, el movimiento de un astro— cabe decir tan sólo cuando cesa: ello ocurrió, ya no ocurre, se interrumpió, para siempre o por un tiempo. De los procesos se dirá, en cambio, que “acaban”, que “terminan”,

“finalizan” o “concluyen” y todos estos verbos poseen el sentido de un cesar: se acabó la fiesta, terminó el trabajo, tal día el viaje concluyó o tuvo fin; pero pueden y suelen significar, además, alcanzar el cabo, el término, la conclusión o fin propio del proceso de que se trata. Así, la audición de un concierto, la lectura de un poema o de una novela, al igual que la realización de un viaje, se caracterizan por la espera de un fin (hasta podría decirse por la *apetencia de un fin*) el cual se cumple bien o mal o no se cumple. Esto en manera alguna implica que, cuando acaba el concierto, se le escuche todo de nuevo; que cuando leo la palabra final del poema o de la novela, deba recomenzar en mi memoria la lectura ahora concluida; ni que al llegar al destino del viaje haya de recordar la sucesión de sus etapas. Sólo significa que en tales conclusiones el proceso que fue la audición, la lectura o el viaje queda *incorporado como el ser de aquello que allí terminó*, que tal proceso es llamado por el término a formar cuerpo con él en una vivencia totalizadora y unitaria, aunque otros procesos continúen. Consideremos un ejemplo algo diferente: supongamos que me entero de pronto de que un antiguo amigo que no veía desde hace años ha muerto; tal vez la noticia me tome de sorpresa y no preste mucha atención a ella; empero, es posible que más tarde me haga cargo de lo ocurrido, precisamente cuando logre actualizar el proceso que para mí fue el comercio placentero y acaso dramático de esa amistad que ahora no es posible continuar. Pues bien, si no se trata ya de otra persona, si aquello de que me entero es de que yo ahora mismo o en pocos instantes voy a morir, de que mi existencia está próxima a terminar, que, por tanto, no dispongo de más tiempo para proyectar, se me impondrá como tarea inmediata el imputar este morir mío al pasado que he vivido y cuyo fin constituye. Lo que aquí sostengo es, con todo, algo más, a saber: que la evidencia de que ese momento es inevitable, permite asumir desde mucho antes de su inminencia la tarea de prepararnos para él, de ordenar en función de él, por tanto, lo que hubiéramos vivido y lo que pudiésemos aún vivir.

El que así lo haga a lo largo de su existencia conjugará el maleficio de la muerte inesperada y brusca, de la muerte sin morir. Atendiendo a esto, afirmó el Beato Orozco en su **Victoria de la muerte** que “el justo no padece muerte subitánea”. Y yo mismo, en continuidad con estos pensamientos, escribí, hace muchos años, que “debemos vivir agónicamente, puesto que bien pudiéramos morir sin agonía”.

Es un lugar común comparar nuestra existencia en el tiempo con el avanzar por un camino. Aceptar, como aquí he hecho, que la muerte es



nuestra completa aniquilación, que no hay otra u otras vidas para nosotros después de ella, equivale en el contexto de esta metáfora, a decir que en el término de tal camino una pared nos detiene. El sentimiento penoso que de ello deriva queda en gran medida compensado si, por creer en el Progreso o en la Revolución, logro ver mi propio caminar como parte o momento de una marcha general de la historia, la humanidad o la especie humana. Podré así justificar mi existencia de individuo en cuanto hubiera contribuido en ella con mi acción a obtener que se realice un porvenir en el que otros hombres y mujeres podrían tener una vida mejor que la que ha sido mía. Quien haya perdido tales creencias, empero, verá su muerte tan sólo como aquello contra lo que, al chocar él, todo para lo cual vivió se destruye, se despedaza y desintegra. Lo que vengo discutiendo aquí destaca, en cambio, que, si logramos sustituir la espera de la *muerte* por la esperanza de un *morir*, veremos en tal pared *un espejo*, el cual en cuanto es pared nos detiene, pero en cuanto es espejo exhibe tras de nosotros el todo de un espacio que es el que ya hemos recorrido hasta llegar a la posición en que ahora estamos.

A esto es posible oponer por lo menos dos objeciones.

Es la primera que, aunque la pared fuera espejo, de todos modos contra ella chocamos, se dirá. Lo cual lleva a replicar que, si la detención de la marcha puede aparecer como choque, es sólo por la obcecación del caminante que quiere seguir marchando en un camino que se extiende indefinidamente; pero que no hay tal choque para quien acepta que el tiempo de su vivir ha de terminar en un límite que le da forma como vida, desde el cual, precisamente por tratarse de un espejo, sería posible tener acceso a una visión de lo vivido simultáneamente y quieta.

La segunda objeción, más radical que la anterior, consiste en hacer valer que no he ofrecido en parte alguna una prueba válida de que haya el espejo que dije, que ello es sólo, por tanto, un producto de mi *especulación* —valga la palabra. A esto contesto que ha de ser claro, para quien haya leído con atención suficiente este escrito, que no he pretendido en él probar que haya el espejo del símil que invoco, sino sólo requerir que actuemos como si lo hubiera, lo que equivale a querer que lo haya.

Permítaseme aquí interrumpir esta exposición a fin de considerar por unos momentos el alcance que lo propuesto, de ser aceptado, puede adquirir en relación a la tradición cultural.

Desde luego, procede hacernos cargo de la tendencia, hoy muy extendida, a dar por clausurado el período histórico que se designa como

(1997)

*modernidad* y de la pretensión correlativa de acceder a una presunta e imprecisa *posmodernidad*. Aquella tendencia y esta pretensión se han dado de hecho, en verdad, sin un examen suficientemente fino y equilibrado de los caracteres más sobresalientes de esta modernidad cuya defunción se pretende declarar. Pues una civilización, al igual que los períodos en que su despliegue histórico puede y suele articularse, presenta casi siempre caracteres ambiguos, y a veces hasta contradictorios entre sí, de cuya tensión no es legítimo, sin embargo, prescindir sin caer en el riesgo de simplificaciones y superficialidades. Así, en el caso de esta llamada "modernidad", entendiéndolo por tal el desarrollo de la cultura euroamericana desde comienzos del siglo XVII hasta el presente, habría que destacar, según he procurado mostrar en otro escrito, su inclinación simultánea hacia dos extremos opuestos. De una parte, su notorio cultivo de un modo de *conocer conceptual*, abstractivo y generalizador, de que la Ilustración y el enciclopedismo son buen testimonio; más, de otra parte, el no menos notorio cultivo y hasta el culto de que en estos siglos ha sido objeto la *individualidad* y, en especial, la individualidad humana, por ejemplo en el romanticismo. Por cierto, tendremos una imagen distorsionada de la época moderna si sólo atendemos al momento ilustrado de ella prescindiendo de su momento romántico y de la frecuente coexistencia o imbricación de uno y otro.

Pero hay más. El pensamiento conceptual moderno ha dado como fruto mayor, según es bien sabido y apreciado, *una concepción del universo* que se dice "científica" con espectaculares proyecciones hacia la tecnología. Ahora bien, lo que la modernidad ha entendido por *ciencia*, desde Galileo y Descartes hasta nuestro siglo, ha consistido en privilegiar la explicación determinista o probabilística, de los fenómenos por sus *causas eficientes*, al punto de relegar al olvido toda referencia a la causa formal y a la final, asociadas a una concepción teológica de que los modernos quisieron desprenderse, por lo menos en la medida en que aspiraban a ser "científicos". En el pensamiento que aquí presento, en cambio, se ha pretendido restaurar tanto la causa formal como la final (en verdad identificadas, puesto que al fin o *telos* de la existencia individual humana consistiría, según lo expuesto, en llegar a imprimirle una forma) sin recurrir para obtener tal restauración al finalismo teológico de raíz aristotélica-tomista que refiere a Dios y al orden trascendente que promete todos los fines y a su poder supremo la función de dar formas.



En otras palabras, aquí se ha propuesto volver a pensar la realidad según fines y formas, sin que ello implique desmedro alguno para la causalidad eficiente y el inmanentismo destacados por la modernidad.

Esta propuesta contaría, de otra parte, una inclinación profunda de la cultura occidental, no siempre exclusiva mas sí predominante —ya presente en sus antecedentes greco-latinos y hebreos— y del todo manifiesta en las realizaciones euro-americanas de los últimos cuatro siglos, a *valorar positivamente el tiempo* y en especial, el tiempo de trabajo, que resulta ser así valorizante (Marx) y comparable al metal precioso por excelencia (Franklin), por lo que se aconseja fuerte e insistentemente que no se le “pierda”, que, por el contrario, se le “gane” y “aproveche”. No es de extrañar, en esta perspectiva, que la eternidad haya sido casi siempre concebida en el occidente como una prolongación indefinida del tiempo. Esta inclinación contrasta con la de las grandes religiones de la familia hindu-budista que, al revés, ven en el tiempo un obstáculo que vencer y un infortunio de que sólo la sabiduría puede liberarnos. Lo que aquí se ha venido proponiendo viene a ser, así, una tentativa de *superar* la oposición entre la valoración positiva occidental del tiempo y la negativa oriental del mismo a base de aceptar que el tiempo vale precisamente *por su finitud*, es decir, por estar vocado a culminar en un límite del que puede obtener una figura susceptible de ser juzgada. Se acepta, dicho de otro modo, que nuestro tiempo haya de tener un fin —*la muerte*—, se acepta inclusive la inevitabilidad de tal desenlace, pero se procura, a la vez, desentrañar en este fin una *finalidad* que es lo designado como *el morir*.

9. He querido atribuir de partida a este discurso el carácter tan sólo de una propuesta ética. Hay algo, sin embargo, que sobrepasa esta modesta pretensión en cuanto considera cómo se dan de hecho las conductas de los seres humanos.

Quien examina de cerca las motivaciones de éstos al decidir sus cursos de acción no puede dejar de advertir que muchos, de modo casi siempre implícito, pero a veces explícito, *viven para morir*.

Esta motivación está en general recubierta por otras más ostensibles: queremos seguir viviendo, curarnos de enfermedades que nos aquejan; queremos amar a otra persona y que ella nos ame; aspiramos a procrear, a formar un hogar y a criar en él a nuestros hijos; anhelamos ser apreciados, reconocidos por otros que son nuestros contemporáneos y, de ser posible, por quienes vivirán después de nosotros, y para ello procuramos hacer cosas, realizar obras, acaso hazañas, que, según nuestro jui-

cio, nos harían acreedores a tal aprecio y reconocimiento ajenos. Procuramos, además, y en cierta medida ello esta incluido en lo anterior, tener *poder*: poder de mandar, poder de persuadir, poder de determinar conductas y juicios de otros, poder, sobre todo, de *postergar nuestra muerte*, a fin de disponer de un tiempo para cumplir algunos de los fines ya mencionados.

Subyace, empero, a menudo a estas diversas motivaciones el querer merecer *nuestro propio aprecio*, el querer ser acreedores *del reconocimiento que nosotros mismos podamos otorgarnos*. En palabras diferentes, a más de vivir y realizar diversos hechos referidos a otros, presentes o futuros, aspiramos a veces a una realización según nuestro criterio, según nuestras propias exigencias: anhelamos una *auto-realización*.

Es obvio que esta última motivación se da casi siempre junto con las que ya dije. A veces, sin embargo, los motivos entran en tensión y hasta en conflicto unos con otros. Supongamos, por ejemplo, que me niego a mentir bajo juramento o bien que eludo la mano de una persona poderosa, pero que tengo por vil. ¿Por qué lo hago, si, de haber actuado de otro modo, habrían podido seguirse para mí beneficios considerables de diversa índole o me habría evitado infortunios eventuales? La única razón válida para este modo de proceder es que no he querido seguir viviendo con el recuerdo de ese perjurio o del apretón de manos que me hace cómplice del que desprecio. La distinción se hace aún más clara, y más dramática, en aquellos casos en que el propósito de la auto-realización se erige en obstáculo para el de seguir viviendo, en que hay que ejercitar, por tanto, aquella “libertad esclarecida” que dice Quevedo, optando por un morir honroso ahora antes que por “tener más larga vida”.

Todos podemos evocar situaciones en las que ciertos hombres o mujeres prefieren apoderarse del morir que se les presenta de momento como bueno a seguir vivos para luego desembocar en un morir acaso indigno o bien insignificante y mediocre. Es de interés destacar que en algunas ocasiones tal opción se hace con independencia de toda posibilidad de que otro la celebre, atestigüe o tan sólo registre.

Esto tiene el alcance de acreditar que operan también en nosotros, junto con otros motivos para actuar, pero a veces con independencia de éstos, y hasta en oposición con ellos, algunos que se orientan a constituir en nuestro morir una vida susceptible de ser apreciada por nosotros mismos como buena.



El propósito que me guía en este discurso no es, por tanto, el de exhortar, no es el de producir una prédica moral con miras a que se haga esto o lo otro; es más bien el de dirigir una luz hacia motivaciones más o menos secretas o recónditas que en nosotros hay orientadas hacia el morir, en el sentido que aquí se ha dado a esta voz. Y es también el requerir que, en virtud de esta toma de conciencia, logremos cultivar estas motivaciones, ser fieles a ellas y otorgarles la prioridad que en último término les corresponde.

Digamos en suma: el ser humano actúa por muy diversos motivos y con miras a fines varios, entre los que se cuentan el evitar o diferir la muerte y el de realizar algo perdurable y valioso para otros. Mas sus fines están a veces supeditados, según su propia y mejor valoración, al de su auto-realización ante sí, al de consumir su propia vida, como él la quiere, en el morir que le da forma. Por esto, es lícito afirmar de él que es, en el sentido aristotélico, una *entelequia*, vale decir, un ente que lleva en sí mismo su fin.

En los años siguientes a la última guerra mundial se solía narrar un episodio —no sé si verídico o legendario, no importa— que ilustra bien lo que he venido exponiendo. Según ese relato, un joven francés se niega a adherir a la resistencia contra la ocupación de su país por el ejército alemán e invoca, ante sus amigos que lo incitan a hacerlo, su escepticismo respecto del valor que se asigna en general a la patria, a la valentía y al honor. Un oficial alemán que ha escuchado su alegato sin que el joven lo advirtiera lo conduce a un lugar aislado y, apuntándole al pecho su pistola, le dice: “Su declaración de hace un momento ofende profundamente mis sentimientos y lo que soy, puesto que arriesgo a menudo mi vida por mi patria, lo que tengo por un honor. Si es usted un hombre, le exijo que repita lo que dijo delante de esta pistola”. Su interlocutor palidece, pero reitera en voz alta y clara lo que antes había expresado. El oficial enfunda entonces su arma y le dice “¿Ve usted que estaba equivocado?”

Me parece que he venido escribiendo sobre la dignidad.

## APENDICE

La virtud exegética y heurística que puede tener la distinción propuesta en el texto que precede entre *la muerte* como dejar de ser, de una parte, y de otra, *el morir*, como conclusión del vivir y constitución de la propia vida, se puede apreciar por su aplicación a determinados textos literarios que, sin ella, aparecen oscuros y hasta incomprensibles.

Veámoslo, a manera de ejemplo, en relación a algunos versos de Rilke, comenzando por aquella conocida oración inicial del Libro de la pobreza y de la muerte, que en alemán lee así

O Herr, gib jedem seinen eignen Tod

lo que, en español, se traduce por

Oh señor, da a cada cual su muerte propia.

Parece claro que el poeta no ha orado por que se dé a cada cual su no ser, su aniquilación, y que no hay modo de tener por propio el no ser sin contradecirse.

El verso adquiere, en cambio, todo su alcance si se sustituye *Tod* por *Sterben*, esto es, si suplica que se dé a cada cual su propio morir, en el sentido antes señalado.

Aporta una confirmación a esta lectura de los versos de Rilke, el radical rechazo por el autor de **El Libro de Horas** de toda trascendencia más allá de la muerte y su reivindicación, en cambio, de lo inmanente y terrestre, por ejemplo en estos versos:

Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben.

que se suelen traducir por

Nada de esperar la vida futura y mirar hacia el otro mundo.



## APENDICE

La virtud exegética y heurística que puede tener la distinción propuesta en el texto que precede entre *la muerte* como dejar de ser, de una parte, y de otra, *el morir*, como conclusión del vivir y constitución de la propia vida, se puede apreciar por su aplicación a determinados textos literarios que, sin ella, aparecen oscuros y hasta incomprensibles.

Veámoslo, a manera de ejemplo, en relación a algunos versos de Rilke, comenzando por aquella conocida oración inicial del Libro de la pobreza y de la muerte, que en alemán lee así

O Herr, gib jedem seinen eignen Tod

lo que, en español, se traduce por

Oh señor, da a cada cual su muerte propia.

Parece claro que el poeta no ha orado por que se dé a cada cual su no ser, su aniquilación, y que no hay modo de tener por propio el no ser sin contradecirse.

El verso adquiere, en cambio, todo su alcance si se sustituye *Tod* por *Sterben*, esto es, si suplica que se dé a cada cual su propio morir, en el sentido antes señalado.

Aporta una confirmación a esta lectura de los versos de Rilke, el radical rechazo por el autor de **El Libro de Horas** de toda trascendencia más allá de la muerte y su reivindicación, en cambio, de lo inmanente y terrestre, por ejemplo en estos versos:

Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben.

que se suelen traducir por

Nada de esperar la vida futura y mirar hacia el otro mundo.