

VARII  
CIVES

VARII  
CIVES

VARII  
CIVES

VARII  
CIVES

# Una mirada atenta

Lelio Fernández Druetta

---

Jean-Paul Margot y Rafael Silva Vega  
(Compiladores)

Jean-Paul Margot  
(Editor)

VARII  
CIVES



**CED**  
CENTRO DE ÉTICA  
Y DEMOCRACIA



VARII  
CIVES

VARII  
CIVES



Editorial  
Universidad  
Icesi



# Una mirada atenta

*Lelio Fernández Druetta*

*Jean-Paul Margot y Rafael Silva Vega*  
(Compiladores)

*Jean-Paul Margot*  
(Editor)



## **Una mirada atenta**

© Lelio Fernández Druetta

© Jean-Paul Margot y Rafael Silva Vega (compiladores), y Jean-Paul Margot (editor)

Cali, Universidad Icesi, 2021

234 pp., 14x21,5 cm

ISBN 978-628-7538-64-1

DOI <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.6.2022>

**Palabras clave:** 1. Lelio Fernandez Druetta (1929-2021) | 2. Ética |  
3. Moral | 4. Filosofía

Incluye referencias bibliográficas

**Código dewey:** 323.6

Primera edición / Julio de 2022

© **Universidad Icesi**

### **Rector**

Francisco Piedrahita Plata

### **Secretaria general**

María Cristina Navia Klemperer

### **Director académico**

José Hernando Bahamón Lozano

### **Coordinador editorial**

Adolfo A. Abadía

### **Editorial Universidad Icesi**

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57(2) 555 2334 ext. 8365

E-mail: [editorial@icesi.edu.co](mailto:editorial@icesi.edu.co)

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

### **Centro de Ética y Democracia**

Teléfono: +57(2) 5552334 ext. 8154

<http://www.icesi.edu.co/ced>

### **Diseño y diagramación**

Johanna Trochez | [ladelasvioletas@gmail.com](mailto:ladelasvioletas@gmail.com)

Publicado en Colombia – Published in Colombia

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad editora, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

# Índice

Presentación	5
Prólogo	9
[ Cap. 1 ] Investigar la moral	13
[ Cap. 2 ] ¿Ética, moral o qué?	39
[ Cap. 3 ] Ética y moral	59
[ Cap. 4 ] El significado de la palabra “ética” en Aristóteles	81
[ Cap. 5 ] La polémica del <i>Protágoras</i> y del <i>Gorgias</i>	109
[ Cap. 6 ] Para la lectura del <i>Banquete</i> : eros e ironía	143
[ Cap. 7 ] Michel de Montaigne: su escéptica invención del ensayo	155
[ Cap. 8 ] Sigmund Freud	189
Créditos editoriales	229
Sobre el autor	231



# Presentación

**E**l libro se compone de ocho escritos. El primero es parte de un trabajo de investigación sobre “Ética y moral. Relaciones entre vida buena y obligación”; el segundo es “el comienzo de un libro destinado a lectores no familiarizados con la filosofía”, y los dos siguientes son probablemente parte del “trabajo de investigación” y/o del “libro”. Convenía reunirlos en un orden que atiende la pregunta que se hace Lelio Fernández: “¿qué es lo que sabemos acerca del significado de la moral, de su significado eficaz en la vida social?”. El escrito que encabeza el libro es el que muestra por qué es posible una investigación de naturaleza sociológica sobre la moral de una sociedad, en general, y de la sociedad colombiana, en particular; es, también, el que subraya la indiscutible utilidad de una familiaridad reflexiva de naturaleza filosófica, y de un buen conocimiento de algunas obras filosóficas clásicas sobre la moral, para ese tipo de trabajo propio de las ciencias sociales. Los tres escritos siguientes tratan de asuntos relacionados con lo que algunos llaman “ética” y otros “moral”. El segundo intenta definir lo que habría de entenderse, en general, por *Ética*, y, de manera más precisa, por lo que significa decir que “la ética es una investigación filosófica”. Dirigidos a los oyentes del postgrado en filosofía de la Universidad del Valle, el tercero y el cuarto examinan el significado de las palabras “ética” y “moral” en los textos de los filósofos, desde la Grecia antigua, —con especial énfasis en Aristóteles—, hasta

el desplazamiento actual de la palabra “moral” por “ética” —con el aporte metodológico que hizo M. Foucault en la introducción al volumen segundo de su *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*—. El quinto advierte una continuidad por partida doble entre el *Protágoras* y el *Gorgias*: una que está dada, sobre todo, por la gran similitud que Platón veía entre la sofística y la retórica, otra que se da por un *crescendo* irónico y polémico fincado en las líneas fundamentales de la teoría política que Platón determinó en el lapso que separa la redacción de los dos diálogos, y que desplegará sobre todo en *La República* y en *Las leyes*. El sexto halla en *El Banquete* la real actitud de Sócrates con respecto a un amor que tiene que ver con la ironía, con algo de Sócrates mismo que se transforma en encubrimiento revelador de la relación de *eros* con el deseo de saber. El séptimo trata de Montaigne y de esa forma de escribir que es el ensayo.

Lo que hace ya tiempo me puso a leer a Michel de Montaigne fue sentir como imposterizable la necesidad de comprender qué era para él, precisamente para él, un *essai*, un ensayo. Y tratar de comprenderlo, en lo posible, tal como lo entendió su mente creativa cuando inventó esa forma de escritura [...] Lo que sobre todo me hizo comenzar a escribir estas páginas —y a seguir escribiéndolas y a reescribirlas— fue el interés por llamar la atención sobre el ensayo como valiosa y recomendable forma de pensamiento y escritura (y de lectura) y, en lo posible, para intentar que sólo se dé ese nombre a escritos como para los que Montaigne lo pensó. Para escribirlo sin vueltas: fue el interés de que haya profesoras y profesores que ensayen con los ensayos; que procuren que la gente joven conozca bien buenos ensayos; los de veras buenos.

El octavo es una exposición del pensamiento de Sigmund Freud dividida en cuatro partes. La primera abarca lo que el fundador del psicoanálisis habría de considerar, hasta su muerte, como los contenidos básicos e ineludibles de esa disciplina. La segunda recoge las importantes modificaciones que el mismo Freud impuso a sus propias teorías a partir de 1920. La tercera resume lo principal de su concepción de la cultura. La cuarta expone su actitud con respecto a la filosofía.

## Presentación

*Una mirada atenta* complementa *Un claro laberinto* que publicó el Programa editorial de la Universidad del Valle en el 2016.

**Jean-Paul Margot**

Cali, septiembre de 2021



# Prólogo

“Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación que no llegará de teorías y conceptos sino de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra”.

Hannah Arendt.<sup>1</sup>

**E**ste libro, titulado *Una mirada atenta*, editado y publicado por la Universidad Icesi, es un homenaje a Lelio Fernández Druetta, una figura decisiva de la filosofía y de la historia universitaria de Cali, la región y el país. El profesor Fernández despertó en varias generaciones de jóvenes que tuvieron el privilegio de asistir a sus cursos en la Universidad del Valle y en la Universidad Icesi, así como en algunos dirigentes educativos y empresarios de la región, el interés por el estudio de la filosofía y, especialmente, por la ética. Fue un modelo en la enseñanza de estas disciplinas. Influyó para que, en nuestro medio, la investigación y la enseñanza de la ética se institucionalizaran, alentando a perfeccionar esta labor en sus distintos ámbitos a quienes entraban en contacto con él. Educó a jóvenes y formó a maestros. Es este su legado.

Con este libro queremos recordar al maestro que fue Lelio Fernández, al estudiante que nunca dejó de ser; al lector agudo y

---

1 Arendt, Hannah [1974]. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

perspicaz que contagiaba con su pasión investigativa a los que lo rodeaban. Leer este libro es encontrarse con su elegante, erudita y vital conversación, así como con la delicadeza analítica y el rigor filosófico que siempre lo caracterizaron.

¿Qué es la ética? ¿Qué es la moral? ¿Cómo se debe investigar en estos temas? Son preguntas a las que se dedica el profesor Fernández en buena parte de sus escritos en este volumen. No es sorprendente que el común de las personas asocie las respuestas a estas preguntas con entes que considera abstractos y metafísicos como “valores”, “principios”, “normas”, “códigos de conducta” y, casi nunca, con elementos anclados a nuestra materialidad biológica, psicológica y social. Esta actitud se corresponde, consecuentemente, con la idea recurrente de que se trata de ideales, felices utopías, que no tienen nada que ver con la manera en que funciona la vida real de las personas. Por eso, desde ese distanciamiento intelectual, las respuestas aparecen lejanas y vaciadas de contenido vital, como si la ética y la moral no fueran condiciones estructurales de lo humano.

Para Lelio Fernández, por el contrario, la ética es una actividad investigativa, análoga a un ejercicio detectivesco, pero sobre el bien humano. Como actividad investigativa la ética se nos revela entonces como el ejercicio del pensamiento crítico aplicado a la vida moral, es decir, al análisis distanciado sobre las creencias, hábitos, costumbres y normas que influyen en la formación de nuestro carácter: como un instrumento para renovar y reanimar la vida. En tal sentido, pensaba el profesor Fernández que la reflexión moral no es un ejercicio abstracto, ni de reglas y de evaluación del prójimo, sino un camino privilegiado para la comprensión de lo humano en los demás y en uno mismo, y para la práctica de ser mejores.

Los ensayos que componen este libro reflejan estas convicciones. En ellos el profesor Fernández dialoga con los clásicos de la ética y se relaciona con ellos, como si estuvieran vivos; así los enseñaba. Sostuvo siempre que leer a los clásicos consistía en poder hablar con los muertos, en interrogarlos sobre los problemas que nos

## Prólogo

urgen y nos aquejan. Y de ese diálogo, como dan fe los escritos de este libro, surge su propio pensamiento. Agudo, sutil y actual. Lelio Fernández nunca enseñó ética como un saber muerto o abstracto. Al contrario, la transmitió como un saber vivo, que dialoga e interpela la vida práctica. No se habría podido pedir menos de alguien felizmente hospedado durante tantos años en el pensamiento de Aristóteles y de Spinoza.

El profesor Fernández fue un maestro en muchos más sentidos. Lelio tenía el don de producir admiración inmediata en quien lo conocía, y de admirarse él mismo con cada nuevo conocido. Era un buen maestro porque era un continuo aprendiz. Estaba hecho de amistad, curiosidad y diálogo: las personas y las cosas (y entre las cosas los libros) se abrían a su conversación en la que él siempre encontraba el valor del otro, o de lo otro. Y de inmediato lo compartía con todos. La vida era para él una continua conversación y la conversación un continuo aprendizaje. Hablando con Lelio aprendía uno de él y, gracias a él, de uno mismo. También en el trato personal, como colega o como maestro, lograba siempre sembrar la duda sobre lo que teníamos por claro y evidente, y así nos empujaba a ser más reflexivos; a dejar las certezas atrás para darle vía libre al asombro. A propósito de la reflexión, escribió:

*Esta refiere a la capacidad que la mente humana tiene de formularse cuestiones acerca de todos los aspectos de la vida; aun acerca de esos cuya naturaleza y sentido parecen tan manifiestos como para no dejar lugar a la duda, la perplejidad o el asombro. La reflexión así entendida es una actividad en la que se expresa el deseo de vivir a sabiendas, de vivir dándose cuenta.*

Lelio vivió y nos instó a vivir “dándonos cuenta”. Tenía una inteligencia y erudición, que enseñaba a no rehuir la complejidad, a valorar los matices, a acoger al otro y a ejercer la moderación. Para quienes lo conocimos y trabajamos con él, la muerte de Lelio deja un vacío. Él fue no solo nuestro colega, sino el mejor de los maestros y un ser humano cálido, generoso y optimista. Recordaremos su

Una mirada atenta

inteligencia y sabiduría, su paso acompasado, sus manos de dedos largos y su buen humor. Estamos tristes por su partida, pero profundamente agradecidos de la buena fortuna que fue conocerle y trabajar a su lado. Este libro también es un testimonio de esto.

**Jerónimo Botero Marino**

**Rafael Silva Vega**

Cali, junio de 2022

# Investigar la moral

## Introducción<sup>1</sup>

**E**l propósito de esta comunicación es doble. Ante todo, mostrar que se hace cada vez más necesario disponer de investigaciones sobre la moral de la sociedad colombiana en el pasado y en el presente. Además, llamar la atención sobre algunas contribuciones que considero útiles para la realización de ese tipo de trabajo propio de las ciencias sociales.

En lo que diré se encontrarán tal vez cosas discutibles, necesitadas de revisión, de esclarecimiento, de nueva formulación. Eso se debe a que creo en la necesidad de esas investigaciones, pero al mismo tiempo sé que esto que pongo aquí a consideración es una propuesta que necesita toda la discusión que puede darse en torno a esta pregunta: ¿qué es lo que sabemos acerca del significado de la moral<sup>2</sup>; de su significado eficaz en la vida social?

---

1 Esta comunicación es parte de un trabajo de investigación sobre “Ética y moral. Relaciones entre vida buena y obligación”, que cuenta con el apoyo de la Universidad del Valle y de Colciencias. Para su elaboración me fueron de mucha utilidad las conversaciones con Margarita Garrido, profesora del Departamento de Historia de nuestra Universidad, con Alberto Valencia, del Departamento de Ciencias Sociales, y con Jesús Martín-Barbero.

2 La pregunta se la proponía Carlos Santiago Nino así: “Suponiendo que las apelaciones a la moral son inevitables en un contexto de guerra y que incluso tengan cierta efectividad para contener violaciones masivas a los derechos humanos, ¿qué es lo que sabemos acerca del significado de la moral?” “Ética y derechos humanos”, en Cristina

Son varias las disciplinas que deben ocuparse de la vida social y que se ocupan de ella desde métodos de trabajo propios; pero hay en ella un espacio que, más que un *no man's land*, es un terreno común en el que tenemos que encontrarnos todos los que nos dedicamos de modo sistemático a tener ideas sobre la sociedad. Es el terreno donde tenemos que cultivar una teoría de la acción que todos necesitamos. “Todos” quiere decir aquí teóricos de distintas disciplinas: antropología, comunicación, derecho constitucional y derecho penal, economía, etología, filosofía, geografía humana, historia, politología, psicología, sociología, urbanismo. La imparcialidad alfabética de esta lista no trae el más mínimo esclarecimiento sobre lo que cada una de las disciplinas podría aportar, de manera inmediata o mediata, a una teoría de la acción o lo que podría esperar de ella; pero mi intención es hacer que esa imparcialidad sugiera al menos una cosa: ninguna de esas disciplinas puede ser considerada como “la ciencia arquitectónica”, es decir, la que establece lo que las demás deben ser y hacer (Aristóteles, autor de esa expresión, pensaba que la ciencia arquitectónica en el terreno de la acción humana era la política); cada una de ellas tiene su *curriculum vitae*, más o menos entrelazado con los de otras. Es sobre todo ese *curriculum* —como historia particular— lo que ha trazado las fronteras entre una disciplina y otra, fronteras que el tiempo ha ido desplazando como desplaza el cauce de los ríos. Pero el tiempo de las disciplinas no coincide del todo con el de los cauces desplazados. El “tiempo” del conocimiento de lo social es tanto la medida del movimiento y cambio de las sociedades estudiadas, cuanto la medida de las transformaciones que las ciencias producen en la comprensión de las mismas. El entrelazamiento de los tiempos y aquel terreno común hacen posible y necesario el intercambio de ideas. Un intercambio sobre todo a propósito de los conflictos intensos actuales que todos conocemos con un conocimiento saturado de informaciones y necesitado de más comprensión.

---

Motta (compiladora), *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo editores y Ediciones Uniandes, 1995, p.9.

## Algunas ideas para investigar y la moral

### a) Un buen modelo escocés.

A un profesor de literatura griega de la Universidad de St. Andrews, en Escocia, llamado K.J. Dover se le ocurrió hace unos veinticinco años averiguar cuál era la moral popular en los tiempos de Platón y de Aristóteles, es decir, durante ese siglo que va desde el 428 o el 427, año del nacimiento del primero, hasta el 322, año de la muerte del segundo. Después de cuatro o cinco años de trabajo, añadidos a unos cuantos otros anteriores, dio a conocer sus resultados en un libro titulado *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. La editorial Basil Blackwell, de Oxford, lo publicó en 1974.

Lo primero que Dover tenía que hacer para su investigación era definir qué entendía por moral popular. Lo necesitaba para su diseño de trabajo, porque en toda investigación científica o filosófica es necesario fijar la definición estipulativa de lo que uno intenta tratar. Definición estipulativa (o prescriptiva e idiosincrática, como la llama Dover) es la que uno establece y a la que uno se atiene porque “todo análisis y clasificación deliberados requieren o la invención de nuevas palabras o la formulación de una denotación especial para palabras que ya existen”<sup>3</sup>.

En los primeros renglones de su primer capítulo definió “moral” o “moralidad” así: “A menudo sucede que si trato de hacer lo que yo quiero, necesariamente frustró lo que algún otro quiere. Por “moral” de una cultura entiendo los principios, criterios y valores que subyacen a las respuestas que esa cultura da a esa experiencia tan conocida”<sup>4</sup>.

Hay que advertir que ese “yo” lo mismo que ese “algún otro” no ha de entenderse sólo en un sentido individual, sino también en un

---

3 Dover, o.c., p. 59.

4 *Ibid*, p.1.

sentido colectivo: “yo” puede ser un sector de la sociedad, un grupo, un género. En la polis ateniense podía ser el yo de los varones o el de las mujeres, el de los amos de esclavos, el de la familia, el de todos los que disponían de las mismas capacidades o el de los que ejercían las mismas funciones. Está demás decir que aquella cultura no sólo no conocía el “yo” de las teorías liberales, sino que ni siquiera podría haberlo imaginado.

A esa definición se le pueden atribuir algunos supuestos discutibles; pero no me pondré a considerar eso aquí porque me parece que, así como está, podría funcionar bien para lo que propongo. Ella abarca todo el ámbito, visible y no tan visible, de las normas y valoraciones que regulaban las relaciones de los individuos y de los sectores atenienses entre sí, con el Estado, con las leyes y, en cierta medida, la relación de cada individuo con sus propias tendencias. No fue estipulada para investigar sólo esa cultura. De hecho, responde a lo que su autor (un especialista en letras clásicas) entiende por moral y, bien entendida, es un instrumento apto para la investigación: para formular problemas pertinentes, para recoger indicios y documentos, para interpretarlos y para hacer conjeturas audaces allí donde sea oportuno hacerlas. Con el término “audaces” entiendo referirme a conjeturas que la argumentación fabrica, con indicios más bien escasos y fragmentarios, porque las concibe como aptas para conectar entre sí algunas conclusiones bien documentadas o porque confía en su valor heurístico.

La iniciativa de Dover no fue un chispazo repentino; al estudiar durante años los textos de los discursos forenses de la Atenas de aquel tiempo y las comedias con las que aquel lejano público se divertía, fue dándose cuenta de que los comentaristas eruditos de esos textos casi no habían prestado atención a una cosa muy importante: los presupuestos compartidos por los oradores y los jurados en las asambleas, por el autor de la comedia y el público en el teatro y, siempre y en todas partes, por los miembros de la asamblea y el público de las comedias, que eran la misma cosa. Sin esos presupuestos comunes, los argumentos no habrían logrado convencer, por mucha perfección técnica que hubiesen teni-

do, y todo el ingenio y la agudeza del autor teatral no habrían hecho reír a nadie. Para decirlo en pocas palabras: retóricos y comediógrafos se dirigían a los oídos y al corazón de un pueblo que compartía en buena medida una misma sensibilidad, un mismo imaginario. Dover decidió entonces buscar entre los renglones de los textos los presupuestos, portadores de significación y de valoraciones, que hacían posible tanto la persuasión cuanto la risa. De esa manera podría averiguar cuál era la moral común del ciudadano medio ateniense, la moral tradicional. Obtuvo trescientas páginas de excelentes resultados.

Desde que leí ese libro, hace unos quince años, quedé con esta idea en la cabeza: si un escocés profesor de griego consigue hoy resultados tan buenos acerca de la moral de atenienses de hace dos mil trescientos años, ¿qué no podrán conseguir aquí los científicos sociales acerca de la moral de la sociedad colombiana de estos últimos cien o ciento cincuenta años? Dover trabajó con materiales antiquísimos y relativamente escasos. Lo hizo a punta de filología, de presupuestos propios de una teoría de la argumentación y de análisis de textos y realizó una obra que es en buena parte sociológica. Sobre la sociedad colombiana tenemos cerros de documentación de todo tipo, comenzando por la memoria activa, y tenemos la sociedad misma, de la que somos parte. Tenemos además resultados de investigación antropológica, histórica, sociológica, en los que se percibe casi a flor de tierra la existencia de materiales aptos para el estudio sistemático de la moral.

Lo que pretendo hacer al referirme ahora a ese libro es presentarlo como prueba de que es posible una investigación de naturaleza sociológica sobre la moral de una sociedad y que vale la pena hacerla. El libro de Dover puede ser un *companion* muy útil para ese trabajo. Puede ser que a algunos su definición les parezca demasiado estrecha o un poco resbaladiza; o que la época que estudia les resulte demasiado lejana y la cultura demasiado distinta como para prestarle atención. Pienso que la definición es conveniente, por discutible que sea, ya que dio lugar a un inventario completo de cuestiones pertinentes (lo cual no impide que se la cambie por otra mejor). La distancia deja de ser un

obstáculo apenas uno presta algo de atención al tratamiento que el autor da a temas como éstos: el vocabulario moral, la diferencia de géneros, la salud mental, la responsabilidad moral, la sensibilidad, el comportamiento sexual, la condición humana, las decisiones judiciales, el Estado como agente moral. Tanto la amplitud del inventario como la fecundidad del tratamiento se deben, en buena parte, a esta decisión metodológica del autor: “Quiero subrayar que tomé la decisión del todo deliberada de no tratar la terminología griega y la antigua clasificación de virtudes y vicios como mi punto de partida, y de proceder, en cambio, a formular sobre la moralidad aquellas preguntas que me eran sugeridas por mi propia experiencia moral”<sup>5</sup>.

Obró como se procede en un diálogo en el que uno, con la intención de comprender, pregunta desde las propias preocupaciones. O dicho de otra manera: desde una experiencia actual, interroga la memoria dispersa y fragmentada de una cultura distinta.

#### b) *Un Lector Francés de Dover.*

De todos modos, tenemos la suerte de poder confrontar las contribuciones metodológicas del profesor escocés de literatura con los aportes que hace un francés que las leyó con interés. Se trata de Michel Foucault, quien no sólo encontró abundantes cosas útiles en el libro de Dover, sino que también aprovechó otras investigaciones del mismo autor cuyos resultados aparecieron en un artículo titulado “Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour” (*Arethusa*, 6, No. 1, 1973) y en el libro *Greek Homosexuality* (Londres, 1978), considerado fundamental para el tema. No expondré todas las cosas que Foucault escribe sobre el método. Sólo me referiré sin mucho detalle a algunas de ellas para llamar la atención sobre aspectos que, con toda razón, el autor considera necesarios para una investigación<sup>6</sup>.

---

5 *Ibid.*, Preface, p. xii.

6 Para evitar de entrada algunos equívocos que podrían distraer la atención, diré que no soy un estudioso de la obra de Foucault. Además, es seguro que no se necesita ser

En la introducción al volumen segundo de la *Historia de la sexualidad* titulado “El uso de los placeres”, Foucault advierte que la investigación pide que se introduzcan consideraciones sobre el método; ante todo, que el investigador se pregunte qué es lo que va a estudiar cuando se decide a enfrentar las formas y las transformaciones de una “moral”<sup>7</sup>. Dado que “moral” es un término de ambigüedad bien conocida, hay que comenzar diciendo qué se entiende al utilizarlo. Por una razón que señalaré después, me interesa hacer notar que Foucault distingue dos acepciones relacionadas entre sí. No las inventa; las toma del uso común. La primera es ésta: “Por “moral” se entiende un conjunto de valores y de reglas de acción que son propuestas a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden ser la familia, las instituciones educativas, las Iglesias, etc.”.

Y de inmediato, el autor hace una distinción que es básica para las investigaciones sobre la moral: a veces, las reglas y valores tienen una formulación explícita dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza también explícita. Pero otras veces, las reglas y valores son transmitidos de manera difusa y, en vez de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan entre sí en algunos puntos, todo lo cual permite formas de compromiso y escapatorias. Es una distinción bien conocida en Antropología<sup>8</sup>.

El conjunto prescriptivo, en cualquiera de sus dos formas, puede ser llamado “código moral”.

La otra acepción es ésta:

---

“foucaultiano”, o querer llegar a serlo, para leer con provecho sus libros.

7 *Histoire de la sexualité*, vol. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, págs. 32 sigs.

8 Ver Paul Mercier, “L'anthropologie sociale et culturelle”, en *Ethnologie Générale* (sous la direction de Jean Poirier), *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1968, págs. 995 sigs. (“Le contrôle social”).

*Por “moral” se entiende también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que les son propuestos: se designa así la manera según la cual se someten más o menos completamente a un principio de conducta, su manera de obedecer o de resistir a una interdicción o a una prescripción, su manera de respetar o de descuidar un conjunto de valores.*

Esto es lo que podría llamarse “moral de los comportamientos”. Después de enunciar esta segunda definición, Foucault establece otra importante determinación de método: el estudio de este aspecto debe poner en claro cómo y con cuáles márgenes de variación o de transgresión, los individuos o los grupos se conducen con respecto a un sistema prescriptivo que, de manera explícita o implícita, está dado en la cultura a la que pertenecen y del cual tienen una conciencia más o menos clara.

Dentro de esta “moral de los comportamientos”, Foucault presta una atención muy especial a la manera de “conducirse una persona a sí misma” para constituirse como “sujeto moral” y no ser simplemente “agente moral” (creo que podemos dar como equivalente de “agente moral” la expresión “persona de procedimientos honestos”). La “conducción de sí” es un trabajo que implica modelos de conducta moral para la automodificación; exige conocimiento de sí, examen de sí, desciframiento de sí. Tiene como objetivo trabajar tales o cuales aspectos propios (pasiones, tendencias, sensibilidad, capacidad de conocimiento) para hacer de sí la obra propia por excelencia. Eso, que exige técnicas apropiadas (“tecnologías del yo”), es lo que Foucault llama “ética”. No me detendré en esto<sup>9</sup>; sólo quiero advertir que al autor le permite distinguir dos tipos fundamentales de moral: el de las que otorgan mucha importancia a los códigos y el de las que están “orientadas hacia la ética». Esta distinción entre dos tipos de moral puede ser útil para algunas investigaciones.

Esas páginas de Michel Foucault son un auténtico discurso del méto-

---

9 L. Fernández se detiene “en esto” en los tres ensayos siguientes en este volumen: “Ética, moral o qué?”, “Ética y moral” y “El significado de la palabra “ética” en Aristóteles”. (N. del E.).

do para la investigación sobre la moral. Ese discurso no consiste sólo en las instrucciones a las que me he referido; contiene otras consideraciones importantes que no presento aquí porque no las necesito para lo que me he propuesto tratar. Además, ese discurso del método podría ser desplegado e ilustrado con los resultados que su autor alcanzó en la aplicación del mismo.

Vienen bien aquí una breve digresión y una aclaración. La digresión: el lenguaje de Foucault es una ilustración buena de cómo resulta necesario declarar, por lo menos en algunos contextos, en qué sentido uno usa los términos “moral” y “ética”. La aclaración: en esta comunicación uso la palabra “moral” en un sentido muy abarcador, sin atribuirle un significado distinto al que podría darle a “ética”<sup>10</sup>.

## Nuestra necesidad de investigaciones sobre la moral

**D**iré ahora por qué pienso que es necesario realizar investigaciones sobre la moral.

1) Ante todo, las ciencias sociales tienen inscrita esa necesidad en los fines que se proponen. Hacia el final de su célebre *Ensayo sobre el don*, escribía Marcel Mauss: “El estudio de lo concreto, que es el

---

10 En otros contextos puedo proceder a una distinción entre ambas; pero no es la distinción que estipula Foucault. Una distinción que proviene de otra tradición es ésta: “En la terminología hegeliana *Sittlichkeit* («eticidad») se refiere a lo que puede denominarse «moral social» o «moral positiva»: a la moralidad concebida como un tipo de fenómenos socialmente dado. *Moralität* («moralidad»), en cambio, se refiere a la moralidad en tanto fenómeno personal, individual: a lo que puede denominarse «moral autónoma» o «moral independiente». La cita está tomada del artículo de Eduardo Rabossi, “Acerca de la fundamentación de la Ética”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. IX, No. 3, noviembre de 1983, págs. 211-221. En ese trabajo, Rabossi ofrece una especie de breve y útil manual de instrucciones para la investigación sociológica sobre la moral (“social”). Lo hace porque cree que, por lo general, los científicos sociales (“sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, politólogos interesados en lo que se suele denominar ética descriptiva”) utilizan criterios inadecuados para investigar lo moral.

estudio de lo completo, es posible y todavía más cautivador y explicativo en sociología, pues el sociólogo observa las reacciones completas y complejas de un número indefinido de hombres, seres completos y complejos [...] <sup>11</sup>.

No hay estudio de lo concreto de una sociedad, de una subcultura, de un grupo, si no se estudian sus principios, sus criterios, sus modos de valorar cosas, acciones, personas, estilos de vida; si no se conocen sus “procesos psico y sociogenéticos mediante los cuales los individuos desarrollan economías afectivas, modelan sus impulsos y establecen límites a sus escrúpulos a través de coacciones internas y externas” <sup>12</sup>; si es poco o nada lo que se sabe acerca de su red de significaciones y de valoraciones, tanto en los aspectos estables como en los cambiantes, en las situaciones de conflictividad más bien fría y controlada como en las de conflictos violentos.

En el conjunto de los estudios sistemáticos sobre la sociedad colombiana del pasado y del presente, es poco lo que se encuentra sobre la moral. Hay escritos muy buenos, pero juntos no llegan a constituir un corpus suficiente para una comprensión satisfactoria. Una indicación notable de esta carencia la tenemos en dos obras muy significativas: la *Nueva Historia de Colombia* y *Colombia hoy*. En ellas no se incorporó ningún estudio de conjunto sobre la moral; no habría podido hacerse porque habría sido necesaria la existencia previa de muchos estudios particulares. Pero creo que hubo más que eso: no se sintió que fuese necesario hacerlo; y es posible que todavía no se sienta intensamente que es necesario. Al decir esto no pienso en los inspiradores y en los editores de esas dos obras tan útiles y decisivas; tengo presente el cambio y el desarrollo de los

---

11 *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 260. El subrayado es mío. M. Mauss compara allí expectativas de historiadores y de sociólogos con respecto al estudio de lo social.

12 Mientras retoco estas páginas, leo estas palabras de Alvaro Camacho Guizado en su artículo “Incivilidad del colombiano. Ciudades sin ciudadanos”, en *Lecturas Dominicales (El Tiempo)*, junio 2 de 1996, p. 5.

intereses, de las tendencias, de las sensibilidades colectivas en los campos de la investigación. Aquí, como en otros países latinoamericanos, los nuevos historiadores clausuraron la época de la historia casi exclusivamente militar y política e inauguraron una historia atenta a los procesos económicos y a los movimientos sociales. El nuevo trabajo por hacer era una tarea muy grande y el número de investigadores y los recursos nunca fueron excesivos. Así y todo, fue mucho y valioso lo que se hizo en un cuarto de siglo. Casi al mismo tiempo, desde varios lugares de la sociedad y desde la formación y los intereses de los investigadores sociales fue cobrando cuerpo una nueva urgencia: había que ocuparse también de “la cultura”. Durante muchas ediciones de *Colombia hoy*, la cultura sólo estuvo presente en unas notas sobre la literatura colombiana. En su decimaquinta edición, la literatura amplió y mejoró su presencia y se encuentra en compañía de escritos sobre cine, teatro y artes plásticas. Pero en la introducción, fechada en 1991, Jorge Orlando Melo advierte que

[...] todavía, desafortunadamente, el estudio del cambio cultural no ha alcanzado un nivel mínimo de desarrollo en el país, y esto ha hecho que haya sido imposible incluir un artículo en el que se tratara de ofrecer una primera visión de cómo ha evolucionado, en su sentido más general, ese mundo del intercambio de signos, de las creencias y formas de comportamientos colectivos, de la producción de bienes culturales, ideas y discursos.

Creo que lo que aquí estoy llamando “moral” está implicado de alguna manera en ese inventario espeso y breve de lo mucho que falta por investigar<sup>13</sup>. Al pensar en todo esto, recordé una metáfora feliz de Marcel Mauss sobre la investigación propia de las ciencias sociales: “Ante todo, hay que establecer un catálogo de categorías: partir de todas aquellas de las cuales sabemos que han sido utilizadas por el

---

13 En su escrito sobre “La historiografía colombiana”, Bernardo Tovar Zambrano deja constancia de “la casi total ausencia de las investigaciones en las perspectivas de la historia de las mentalidades colectivas, historia cuya fructificación se espera en el país” (*Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1989, vol. IV, pág. 209).

hombre. Y se verá entonces que aún existen muchas lunas muertas, o pálidas, u oscuras, en el firmamento de la razón”<sup>14</sup>.

Digamos que la moral es una luna por lo menos oscura en el firmamento de nuestras investigaciones y reflexiones sobre la sociedad. Oscura, y no muerta, porque además de algunos trabajos notables, en diversos escritos de estos años se pueden rastrear referencias e informaciones que son indicios valiosos de lo mucho que convendría hacer y de intereses que comienzan a actuar.

2) La acelerada transformación de las costumbres sobre todo en las últimas tres décadas es considerada, con frecuencia y no sin razón, como una crisis moral; en los intentos de descripción más radicales, se habla de derrumbe moral, de caos, de desaparición de todos los valores, de vacío ético. La crisis consistiría en la transición muy fuerte y rápida desde “una moral tradicional” a una carencia de normas básicas admitidas por todos. Pero no disponemos de una reconstrucción adecuada de la llamada “moral tradicional”, a pesar de que se la evoca con tanta frecuencia. La caracterización que de ella se hace suele ser sumaria y resulta abstracta si la confrontamos con las exigencias metodológicas de investigación a las que me referí. Esa caracterización se limita a una referencia general a cosas que se presumen registradas en la memoria común. Y precisamente porque se trata de una caracterización abstracta, basta con una mención al proceso de secularización y a la modernización acelerada y desigual del país para que se dé por explicada la crisis de esa moral.

Una caracterización concreta tendría que ser una reconstrucción amplia de la memoria moral<sup>15</sup> de la sociedad. La memoria espontánea de los individuos y de los grupos es muy selectiva, recompone datos,

---

14 Citado por Fermín Pino en Marcel Mauss, *Introducción a la Etnografía*, traducción de Fermín Pino, Madrid, Ediciones Istmo, 1974, p. 10.

15 No estoy nada seguro de que la expresión “memoria moral” sea un acierto; tampoco estoy seguro de que alguien la use. Habría que ver si corresponde o puede corresponder a la precisión de un concepto. Por lo tanto, la uso por razones de comodidad verbal.

embellece o afea muchas cosas, tiñe con los tonos de la nostalgia y de la melancolía (o del resentimiento y el odio) lo que en la realidad estaba coloreado de otra manera. Además, esa memoria espontánea, mortal como sus portadores, con frecuencia es manipulada, para bien o para mal, por la retórica pública de muchos intereses<sup>16</sup>. A pesar de todo, esa memoria es un conjunto de preciosos archivos distintos, complementarios, contrastantes, cuyos datos tienen que ser recogidos, restaurados a veces, y conservados cuidadosamente por las ciencias sociales. A ellas les toca “cruzarlos”, interpretarlos, construir una memoria moral mucho más vasta que la de cada memoria individual o de grupo. Una reconstrucción así de la llamada “moral tradicional” tendría que mostrar, en primer lugar, el conjunto de reglas y valores que constituían su código; tendría que mostrar hasta qué punto esas reglas y valores estaban integrados de manera explícita en una doctrina y una enseñanza (y cómo y en qué medida ésta se daba), o hasta qué punto el código era o podía ser, al menos en ciertos sectores, algo difuso, flexible, disimulador de transgresiones. Pero además, tendría que mostrar cuál era el comportamiento moral efectivo de la sociedad: cuál era el grado de aceptación real de las reglas y de los valores en los distintos sectores de la sociedad total; cuáles eran los modos habituales de sujeción al código o los modos significativos de resistencia al mismo, las justificaciones o las excusas para conductas reales alejadas de las normas. Está demás decir que esa deseada reconstrucción tiene que preservar y mostrar los datos de las memorias parciales: los archivos deben estar siempre disponibles para confrontar las reconstrucciones, para intentar otras.

Los métodos de las ciencias sociales pueden asegurar un conocimiento concreto. Por comenzar, los estudios estadísticos son imprescindibles porque pueden poner en evidencia los desacuerdos entre el promedio real de los comportamientos y los códigos ideales y, por ese camino, contribuyen a la descripción concreta de la “moral tradicional”. Si los estudios estadísticos científicamente válidos muestran

---

16 Ver Carlos Mario Perea, *Porque la sangre es espíritu*. Imaginario y discurso político en las élites capitalinas (1942-1949), Santafé de Bogotá, Edit. Santillana [IEPRI-Aguilar Nuevo siglo], 1996; especialmente el capítulo VII, “Pecar contra el patriotismo. La moral”

que esos desacuerdos son muy notables, se hace necesario estudiar el papel real del código, las causas de su perduración y los procesos de cambio social en marcha de los cuales esos desacuerdos pueden ser indicios (si no reactivos). A modo de ilustración apenas esbozada: uno podría dedicarse a estudiar *El Alférez Real* como uno de los materiales de una investigación sobre la moral en Cali a fines del siglo XVIII; pero el trabajo tendría que ser muy cauteloso porque la narración, que se remonta a 1789, fue construida a fines del siglo siguiente, aunque con datos de archivo. El trabajo se haría mucho más provechoso si el investigador pudiera tener, junto a la novela de Eustaquio Palacios, un censo de población de Cali en los años cercanos a la Revolución francesa. Por suerte, eso es posible: los datos de un censo de Cali en 1797 han sido tratados con análisis estadísticos cuyas conclusiones interesan para un trabajo de ética descriptiva<sup>17</sup>.

A partir de allí se podría trabajar bien —es decir, con datos firmes y conjeturas fértiles— sobre la “moral tradicional” de esos años en Cali. Por supuesto, habría que recurrir también a los archivos y a estudios ya hechos —publicados o inéditos— para poder utilizar información sobre criminalidad, sobre las relaciones entre varones y mujeres, sobre la ideología de la honra y de la hombría, sobre la visión del otro, sobre las formas de exigir reconocimiento, etc.<sup>18</sup>.

---

17 Ver Heublynn Castro Valderrama, *La mujer en la sociedad colonial. Cali, siglo XVIII. Un estudio demográfico*, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, 1991 (inédito). Estimo que una investigación complementaria (no sé si probable) que proveyera de datos estadísticos sobre mortalidad infantil permitiría revisar alguna de las conclusiones del interesante trabajo. Los criterios interpretativos que dan lugar a otras conclusiones podrían prestarse para discusiones útiles.

18 Pienso en trabajos como el de Beatriz Patiño Millán, *Criminalidad, ley penal y estructura social en la provincia de Antioquia*, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, 1992 (inédito; no conozco la edición hecha en Medellín, IDEA, 1994); el de Pablo Rodríguez, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek, 1991, y el de Alonso Valencia Llano, “El chisme y el escándalo en la sociedad colonial”, en *Estudios sociales*, (FAES, Fundación antioqueña para los estudios sociales), septiembre de 1988; el capítulo II del libro de Margarita Garrido, *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*, Santafé de Bogotá, Banco de la República, 1993; el estudio de Germán Colmenares,

No es difícil imaginar las dificultades que tendría que superar esa reconstrucción de la memoria moral de una sociedad tan compleja. Los estudios históricos de estos últimos treinta años y la literatura del siglo pasado y de éste documentan la existencia de una sociedad de etnias y de regiones, con profundas diferencias económicas y culturales, en estado de fragmentación conflictiva. En ella han coexistido, y de manera no siempre pacífica, sociedades tradicionales estratificadas y poblaciones caracterizadas por su aislamiento, por sus formas propias de cohesión social interna y, en muchos casos por su disponibilidad para la rebeldía y para los alzamientos. Una sociedad en la que el Estado nunca llegó a impedir de manera suficiente la fragmentación y privatización de lo que debe ser el poder público. Un mundo rural cuyos campesinos, presionados por la desposesión o por los conflictos, han vivido y viven en frecuentes desplazamientos hacia zonas de nueva colonización o hacia las ciudades, como flujo aluvial, para tener que sufrir la disolución de las solidaridades primarias y la dura experiencia de nuevos conflictos. Los estudios históricos atestiguan también la presencia desigual de la Iglesia en las distintas regiones del país y la escasa o nula sujeción de algunas poblaciones a ella. Si se afirma, como se hace con frecuencia, que la moral tradicional fue elemento de cohesión de esa compleja sociedad conflictiva, la reconstrucción tendría que mostrar las características y los alcances de tal cohesión<sup>19</sup>.

---

“El manejo ideológico de la ley en un período de transición”, en *Historia Crítica* n. 4, Universidad de los Andes, Bogotá, 1990. Estoy seguro de que hay otros, además de una buena cantidad de datos diseminados en diversos estudios históricos.

19 Casi en los mismos días en los que se realizaba el VI Coloquio Nacional de Sociología, apareció el libro de Carlos Mario Perea que menciono en nota anterior. Es una buena prueba de esta idea: la preocupación por el estudio concreto (en el sentido de Marcel Mauss) de la cohesión social de un grupo, de una subcultura, de una sociedad, pone de manifiesto la moral (del código y de los comportamientos) que le es propia. Es posible que para la cohesión de las élites de la sociedad haya contado menos un código de moral religiosa estrictamente dicha, que un código rudo de la honra y de la hombría y unas prácticas religiosas generadoras de sentimientos de pertenencia a una comunidad de creencias que también valdría la pena estudiar. Sin embargo, hay que estar atentos para no interpretar algunos casos de transgresión de normas como prueba de la escasa vigencia de un código.

3) Una adecuada reconstrucción de la memoria moral sería muy valiosa para examinar los diagnósticos de grave enfermedad moral de la sociedad, los llamados insistentes a una moralización, las cruzadas para recuperar los valores y los discursos sobre la necesidad urgente de “construir una ética civil”. Permitiría conocer mejor el grado de eficacia de los códigos morales para mediar en los conflictos o para alimentarlos, para generar solidaridades o para estimular exclusiones conflictivas. Serviría para poner en evidencia el reduccionismo moralizante de muchos pretendidos análisis, diagnósticos y pronósticos. Por eso es que habría que tomar como un imperativo urgente el que asumía Philippe Ariés al decirse a sí mismo: “debo remontarme hacia atrás y volver enseguida hacia lo que ocurre hoy, para así comprenderme en el tiempo actual”<sup>20</sup>.

4) No se puede hablar con las nuevas generaciones de estudiantes y de jóvenes investigadores desde una supuesta memoria común espontánea, testigo de la crisis moral, o desde una referencia abstracta a la moral anterior a la crisis. Es muy probable que las generaciones que ahora ingresan a la universidad sientan que la llamada “moral tradicional” corresponde a una especie de nube de señales pálidas que llegan desde la memoria de sus abuelos; lo cierto es que no pocos de ellos parecen escuchar con algo de ironía y desconfianza los lamentos sobre la desaparición de los valores y tanta afanosa y adulta publicidad de una ética en estado confuso de improvisación. Entre la subcultura de los investigadores y profesores avezados y la subcultura de las jóvenes generaciones deben mediar las reconstrucciones sistemáticas de una memoria moral que es muy compleja. Está demás decir que hablo de “subculturas” en el sentido en que se habla de “subconjuntos”, no en sentido peyorativo.

5) Por último, aunque no en último lugar, las investigaciones son necesarias porque los trabajos sobre la moral hechos desde las ciencias sociales constituyen una “ética descriptiva” de utilidad invaluable

---

20 La Mort aujourd'hui, Marsella, Rivages, “Cahiers de Saint-Maximin”, 1982, p. 129, citado por Roger Chartier en el prólogo a Philippe Ariés, *Ensayos de la memoria 1943-1983*, Santafé de Bogotá, Editorial Norma, 1996, p. 13.

para la reflexión filosófica. Una larga tradición, que comienza con Aristóteles, considera que la Ética o filosofía moral tiene que partir de lo que la gente realmente hace y de lo que la gente imagina, piensa y dice acerca de lo moral (eso era lo que el filósofo llamaba los “hechos”). Es necesario para construir conceptos o para revisarlos y para formular problemas. La información provista por las ciencias sociales, sus interpretaciones, sus construcciones teóricas, son hoy “hechos” de consideración prioritaria.

### **El punto ciego de nuestra visión de la sociedad**

**H**ace algunos días conversaba con un joven investigador sobre un buen trabajo antropológico de campo que estuvo haciendo en la costa pacífica. Le pregunté si se había ocupado de la moral de la comunidad donde había trabajado. Me respondió: “No, no. Eso es muy difícil, ... porque eso no se ve”. Como yo estaba preparando esta comunicación, le agradecí su aporte: acababa de dar una respuesta (no la única, por cierto) a la pregunta por la razón de la escasez de investigaciones sobre la moral. Si la moral no es la economía, ni la política, ni las técnicas, ni las artes, y sin embargo existe, ella tiene que ser lo invisible.

Por cierto, hay en lo moral aspectos privados, íntimos, que ejercen una eficacia secreta sobre fenómenos sociales visibles. Por ejemplo, en las deliberaciones calladas de un personaje público (mujer u hombre) y en sus conversaciones de alcoba, previas a una decisión que afecta a la sociedad, pueden funcionar de manera eficaz algunas consideraciones de orden moral (en sentido positivo o en sentido negativo) que nadie llegará a conocer. Esto es algo que todos sabemos o conocemos o creemos con mayor o menor claridad e intensidad. Es posible que esta especie de percepción o de convencimiento ayude a mantener a la moral fuera del campo de visión de las investigaciones<sup>21</sup>. Pero creo que hay algo más que eso;

---

21 Ver Philippe Ariès, “El secreto”, sugeridoras páginas de autobiografía intelectual.

algo a lo que es posible referirse con esta metáfora: la visión de quienes nos ocupamos sistemáticamente en tener ideas sobre la sociedad tiene su punto ciego. Sabemos que no podemos percibir las imágenes proyectadas en un lugar de la región posterior del ojo llamado precisamente “punto ciego”, y tal vez recordarnos el ejercicio que nos enseñaron a hacer para demostrar este hecho: enfocar sólo el ojo derecho (con el izquierdo cerrado) sobre una crucecita blanca dibujada en el extremo izquierdo de una franja negra en cuyo extremo derecho hay un círculo blanco (como una luna llena). Al acercar o alejar muy lentamente el papel con la franja, a cierta distancia la “luna” entra en la oscuridad, no se la ve: se convierte en algo así como la luna oscura o la luna muerta de Marcel Mauss. Creo que en la visión sobre la sociedad ha pasado algo semejante: hay cosas que han generado y mantenido en ella un punto ciego. No es una cuestión de querer ver o de no querer, sino de una imposibilidad inadvertida, una imposibilidad cultural de una generación o de varias, digamos. Señalaré apenas algunas determinantes conjeturables de ese punto ciego:

a) La escasa dedicación de las ciencias sociales a la moral coincide con la falta de una tradición de reflexión filosófica sobre lo moral. Esto quiere decir que el “punto ciego” de la visión no es ni ha sido una exclusividad de las ciencias sociales en sentido estricto. Es un fenómeno común a todo el trabajo teórico de una etapa de la sociedad; un trabajo sin interés por lo moral. Señalo al respecto dos cosas a las que bien valdría la pena dedicar más tiempo. Primera: el debate sobre la moral más prolongado que haya conocido el país fue el que ocupó ese medio siglo que va desde 1823 hasta 1874. En él se enfrentaron los defensores del utilitarismo benthamista y sus críticos. En medio de ese debate, dos de los contradictores más notables, políticos y catedráticos ambos, se erigieron como los primeros ideólogos de los dos partidos tradicionales: Ezequiel Rojas, del partido liberal; Miguel Antonio Caro, del partido conservador. Pero en ese debate prevalecieron los intereses políticos y religiosos; el interés filosófico voló más bien bajo y sin estrategias creadoras. Mientras que en el mundo anglosajón el utilitarismo sería

---

al, en la obra citada en la nota anterior, especialmente págs. 41-48.

desde aquellos años la filosofía moral predominante hasta 1971 (año de la publicación de la obra de John Rawls, *Una teoría de la justicia*), en nuestro mundo académico el utilitarismo comienza apenas ahora a ser estudiado de nuevo a propósito de las críticas radicales que le hizo Rawls y no a propósito de su incidencia en la historia de esta sociedad. No está hecha la historia minuciosa del influjo del utilitarismo en la moral del país y en sus instituciones<sup>22</sup>, y de cómo el utilitarismo pudo haber sido modificado significativamente tanto en el momento de su recepción como durante el debate. Segunda: otras sociedades, que cuentan con abundantes estudios sociológicos sobre la moral, cuentan también con una larga tradición de filósofos morales laicos. Son sociedades en cuyo pasado hubo poderosas herejías y guerras de religión que dieron lugar a las teorías contractuales, a la idea de tolerancia y a la existencia de notables moralistas laicos (creyentes o no) y clérigos (que no siempre sostuvieron que la creencia religiosa fuese *conditio sine qua non* de la moral). Sería absurdo que alguien pretendiera comprender a fondo la sociedad y la cultura francesa sin conocer, junto a las enseñanzas morales del catolicismo, del calvinismo, del jansenismo —y en la mención de esos “ismos” pasan nombres como los de Calvino, Pascal, Malebranche, Bossuet, Fénelon—, el influjo del pensamiento moral de Descartes, de Montaigne, de Rousseau, de Bergson, de Marcel, de Sartre y de unos cuantos más. Y sería una tentativa de experimento mental delirante tratar de imaginarse lo que podría haber sido la cultura norteamericana si no hubiese contado, junto a las enseñanzas morales de todas las iglesias cristianas y del judaísmo, con las ideas morales de Jefferson, de Emerson, de Dewey, ni con las de Hobbes, de Locke y de Hume. En sociedades como éstas, la moral siempre fue objeto de

---

22 Sobre la historia de la cuestión, ver Jaime Jaramillo Uribe, “Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX”, en *Ideas y Valores*, enero-junio, 1962, y *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1974. Para la documentación, ver *Obra educativa: La querrela benthamista 1748-1832*, (Fundación para la conmemoración del bicentenario del natalicio y el sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander), Santafé de Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1993. También *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*, Selección de textos e introducción por Germán Marquín Argote, Bogotá, Editorial El Búho, 1983.

pensamiento, de análisis, de debate y, también, de estudios sociológicos desde el nacimiento de las ciencias sociales.

b) Otro factor determinante es el momento cultural en el que comenzaron su trabajo los científicos sociales que vieron la necesidad de construir una nueva comprensión de la sociedad y que para eso se dedicaron al estudio de lo que aparecía como lo más evidentemente postergado y encubierto: la trama económica y los conflictos sociales. Cada época tiene sus urgencias y sus rechazos y ésta fue la época de la desvalorización de la moral; la podemos evocar, más que resumir, si recordamos que fueron los años de las “liberaciones” y del prestigio indiscutible de los “maestros de la sospecha”. Por ese entonces, la moral –toda moral posible– no podía no ser burguesa, era excrecencia superestructural, represión sin mezcla de bien alguno. Y algo mucho más decisivo todavía: los ideales morales, como en general las “mentalidades”, no pertenecían al ámbito de las causas, eran subproductos; por lo tanto, de ellos se podía decir o pensar: “por sus causas económicas y políticas los conoceréis” (y los evaluaréis), sin necesidad de estudiarlos en sí mismos.

Añádase a todo esto que la moral no aparecía como algo que hubiese sido postergado o encubierto; aparecía, por el contrario, como una ominosa imposición eclesiástica de siglos. La moral, unida a la religión, no merecía por lo tanto los honores del estudio, del análisis, de la investigación. En esto, los viejos residuos de las polémicas entre clericalismo y anticlericalismo se mezclaron con los nuevos fermentos de secularización y desencantamiento de intelectuales que procedían de las filas militantes del catolicismo. Durante esos mismos años, los planes de estudio de filosofía no incluían cursos de ética. Ese clima intelectual tenía sus factores intimidatorios y sus encandilamientos, que impedían ver que también eran una moral, y no poco exigente, la existencialista creación de valores y la ascética implacable de algunos grupos de izquierda. También impedía ver que la crítica de los maestros de la sospecha a la “moral” se hizo desde exigencias morales radicales.

Esos factores son suficientes para explicar la existencia del punto ciego en cuestión, aunque es muy posible que haya habido otros.

## Algunas cuestiones abordables

Lo que dije más arriba sobre la necesidad de reconstruir de manera amplia la memoria moral es ya una especie de esbozo incipiente de un programa de investigación. Un programa que, de ser diseñado, contaría con los buenos adelantos de investigaciones ya hechas y con materiales indicadores de cuestiones que merecerían investigación.

Pero como lo importante no es sólo todo lo que ya sucedió, habría que hacer un buen inventario de cuestiones sobre la moral en la sociedad de estas últimas décadas y de nuestros días; para eso hay que contar con los datos de nuestra experiencia moral más reciente. Una experiencia que es tan variada como lo es esta sociedad global que desborda por todos lados tanto las descripciones intelectuales de la modernidad como los discursos de la llamada postmodernidad.

Me limitaré aquí a sugerir unas pocas pistas posibles.

1a) Dado que el fenómeno que más nos preocupa es el de la violencia, a los numerosos estudios que ya existen sobre ella se podrían añadir con provecho buenos aportes de investigaciones sobre las actitudes ante la vida y la muerte propia y ajena. Habría que poner en evidencia los principios, criterios y valores que subyacen a dichas actitudes y que determinan el modo de considerar los sentimientos y las pasiones. Para eso vienen bien estudios sobre cuestiones o temas como éstos:

a) Los principios implícitos y explícitos en la educación familiar y escolar (con la debida documentación sobre las diferencias entre los ideales pregonados y las prácticas efectivas); las posibles relaciones entre el frecuente acortamiento de la infancia y la violencia.

b) Lo que en realidad ha sido y fue la enseñanza de la moral. Llama la atención encontrar la misma queja en escritos de diversas épocas y autores: no hubo ni hay enseñanza moral. En 1842, José Eusebio Caro escribía en *El Granadino*:

## Una mirada atenta

La Nueva Granada, durante su pupilaje colonial no conoció, resueltamente lo digo, doctrina moral alguna que fuese enseñada generalmente, porque en aquella época de sueño nada se enseñaba. La religión sólo la conocimos por sus prácticas, por su culto externo, por la parte de ella que más se dirige a los sentidos, no por el dogma, no por la fe, no por las esperanzas, no por la caridad, no por la parte sublime de ella que se dirige al corazón y al alma<sup>23</sup>

Toda la obra narrativa de Tomás Canasquilla sería un documento de que, en eso, las cosas no variaron para nada en el siglo pasado y en los comienzos de éste<sup>24</sup>. En 1927; el ingeniero antioqueño Alejandro López decía que el mayor problema colombiano en este siglo era la carencia de un ethos secular<sup>25</sup>.

En estos tres o cuatro últimos años, en cambio, la enseñanza explícita y organizada de la moral (o de la ética) florece de manera explosiva: cursos, seminarios, postgrados. Valdría la pena estudiar este fenómeno que no está arraigado en el suelo de una tradición académica.

c) Los castigos: concepciones y prácticas. La valoración de la dureza e inflexibilidad consigo mismo y con los demás. Las formas manifiestas y las formas encubiertas de la venganza que llegan a la abolición en la práctica de la intención moderadora de la ley del talión: para las formas más recientes de la venganza ya no basta con el “ojo por ojo, diente por diente”. Las ideas acerca de lo que hace que el otro merezca la muerte

---

23 Citado por Germán Marquinez Argote en *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia* (v.s.), p. 27. Según Caro, la primera doctrina moral enseñada fue el utilitarismo de Bentham.

24 Ver Alberto González Restrepo, *Testigos de mi pueblo*, Medellín, Ediciones de Autores Antioqueños, 1996, 2a. edic., págs. 257-261. Toda la narrativa costumbrista del siglo pasado –sea lo que fuere de su valor literario– es un excelente material de investigación sobre la moral y las formas de su transmisión. Menciono un ejemplo llamativo: en la voluminosa novela *Nuestro siglo XIX* (Bogotá, Imprenta Pontón, 1868), de Manuel María Madiedo –uno de los actores de la querrela benthamista– hay un largo pasaje (el Cuadro XXVII) que puede dar una idea de la enseñanza moral.

25 Tomo la información del ensayo “El naufragio de la sociedad civil”, de Rubén Jaramillo Vélez, en su volumen *Colombia: la modernidad postergada*, Santafé de Bogotá, Editorial Temis, 1994, p. 51.

violenta (los principios, criterios y valores que subyacen a estos convencimientos: “Fulano era un alma justa, pero era... [liberal/conservador] y había que matarlo”, “Los tales son desechables”, “Hay que imponer la pena de muerte”). Las ideas acerca de cuál es el tipo de necesidades, de demandas y de deseos que deben ser considerados absolutamente intolerables. El lenguaje sobre la crueldad, la sevicia y la muerte.

Pero también los resultados sobre otras cuestiones, como las que señalo a continuación, incluirían contribuciones para pensar la violencia.

2a) Para la descripción de lo propio de algunas culturas o subculturas se recurre al lenguaje de las virtudes o de los vicios<sup>26</sup>. Habría que proceder a un estudio bien documentado que transformara los estereotipos en información sociológica sobre la naturaleza de esas características morales, reales o supuestas. Por ejemplo: la laboriosidad o espíritu de trabajo ¿en qué consiste? ¿en qué está lo virtuoso de esa virtud? ¿Por qué es o era considerada como una excelencia del carácter? Para ese tipo de investigaciones, el trabajo de Alberto Mayor Mora, *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*<sup>27</sup> es ejemplar.

3a) La percepción (o concepción) moral del Estado: los principios, criterios y valores acerca de: a) las obligaciones morales individuales con respecto a lo público; b) la validez moral del derecho. Cristina Motta, en la introducción al volumen *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*<sup>28</sup> (del cual es compiladora), afirma “la necesidad de que el derecho y la moral protagonicen un enlace profundo del cual aquél recoja certezas últimas y ésta, necesaria instrumentalización”. Y asegura: “Al vencer la pretensión de erigirse en un sistema normativo axiológicamente neutro, el derecho recupera de esa manera su capaci-

---

26 Por ejemplo, todo un catálogo de virtudes y vicios de los antioqueños –distinguidos por regiones– se encuentra en el libro de Alberto Restrepo González citado en nota anterior.

27 Santafé de Bogotá, 1994 (1a. reimpresión de la 3a. edición). El subtítulo es “Una interpretación sociológica sobre la influencia de la Escuela Nacional de Minas en la vida, costumbres e industrialización regionales”.

28 Santafé de Bogotá, Ediciones Uniandes-Tercer Mundo Editores, 1995, p. XV.

dad de orientar las conductas. La moral, por su parte, adquiere la capacidad de ocuparse de la complejidad de la vida humana”. Abundan los materiales para los estudios sociológicos sobre las ideas y tendencias actuales sobre la relación entre moral y derecho. Por empezar, todos los escritos para las discusiones de la Asamblea Constituyente del 91; además, las discusiones parlamentarias, los enfrentamientos entre los poderes del Estado, las columnas periodísticas, los libros y los programas radiales y televisivos que saturan el espacio de la crisis política que está viviendo el país en estos meses.

4a) La incidencia de los medios de comunicación, especialmente de la televisión, en la moral. Un primer requisito para investigar en esta área es poner en su sitio el sentido de esta ocurrencia de Umberto Eco: “La televisión informa a los ignorantes y embrutece a los cultos”. De tanto rodar, lo que inicialmente pudo haber sido una ironía perdió sus perfiles cortantes y se convirtió en una frase contagiosa y dogmática. Porque, pensándola un poco (como en general hay que pensar las frases de ese crítico tan mordaz), ¿cuál podría ser la interioridad de una persona culta que se embrutece por ver televisión o que necesita verla hasta la estupidez? O ¿hasta dónde podría haber estado distraído Eco si con la primera parte de la frase hubiera querido decir que lo único que hace la televisión con los ignorantes es informarlos? A la luz de otras cosas que escribió sobre la televisión y sobre la generación que nació cuando el televisor ya era casi un miembro más de las familias, la frase viene a recordar la eficacia de ese medio para bien y para mal de ignorantes y cultos, su capacidad de desinformar y de informar, de proponer modelos de valores distintos y opuestos, de modificar el lenguaje y las certezas, de desencadenar la crítica, de generar escepticismo, de transformar los modos tradicionales de representación, de modificar el sentido del espacio y del tiempo. Una eficacia social, con incidencia en lo que aquí estoy llamando moral. Ronald Dworkin opina que hay tres factores que disminuyen la sensibilidad moral de sus compatriotas: la aplicación de la pena de muerte, la alta mortalidad infantil en los sectores latinos de la población, la

violencia en la televisión<sup>29</sup>. El opinante, profesor de teoría jurídica en la Universidad de Nueva York y en la de Oxford, no se dedica a cruzadas contra la televisión. Es un intelectual que defiende el derecho individual a la libertad con todo fervor liberal; pero que también se preocupa por la necesidad de que la sociedad cuente con un ámbito moral (fervor que le merece las críticas de otros teóricos liberales) y que, por eso, presta atención a los medios de comunicación. Si quienes se dedican a las ciencias sociales ignoran la eficacia de los medios o le dedican una condena o un menosprecio más o menos a priori, le hacen el juego a la incidencia negativa y favorecen la resignación. Si se dedican a estudiar los modos y el alcance de su eficacia les ponen el hombro a quienes, desde dentro de los medios, se ingenian para producir buena información, buena narrativa, perspectivas fértiles para la crítica. En ese terreno, y con relación a lo moral, hay mucho que estudiar. Por ejemplo: los efectos de las omisiones o las distorsiones de información sobre cuestiones relacionadas con lo ético y lo político, con los derechos humanos; los distintos modos del *talk show* y su incidencia en el lenguaje moral; las “marginalidades” que la televisión privilegia (y a veces mitifica) y las que descarta o ignora; el manejo de lo privado y de lo público; la banalización del mal que parecen propiciar ciertas prácticas: el ojo de la cámara que se desliza como una mosca indiferente u obscena por el cadáver de las víctimas, la manipulación “informativa” del dolor, el acoso arrogante de reporteros dispuestos a suplir, sin la debida investigación y sin muestra alguna de equidad, todas las instancias del derecho (en todo esto, los escritos de Hanna Arendt sobre la condición humana y sobre el famoso caso Eichman podrían ser fuente de inspiración); los efectos positivos de la presentación bien documentada, y sin mitificación, de las diferencias culturales, de los derechos; la saludable incidencia de la crítica y de distintas formas del humor. Y otras cosas sobre las que han llamado la atención los teóricos de la comunicación.

---

29 En *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, traducción de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres, Barcelona, Editorial Ariel, 1994 (*Life's Dominion*, New York, Vintage Books, 1994, 2a. edic.).

Al final de estas páginas cabe preguntarse si para llevar a cabo esas investigaciones es necesario conocer los grandes sistemas de la filosofía moral, de la Ética. No creo que resulte demasiado discutible una respuesta como ésta: una familiaridad reflexiva con las grandes obras de la literatura, del teatro y del cine aseguran los conocimientos y la sensibilidad indispensables para que la aplicación de los métodos de las ciencias sociales den buenos resultados. Si va unido a eso, un buen conocimiento de algunas obras filosóficas clásicas sobre la moral es sin duda útil. Para alguna que otra investigación puede ser necesario disponer de una información adecuada sobre determinados aspectos de la reflexión filosófica.

## ¿Ética, moral o qué?<sup>1</sup>

### **En una definición, quien bien comienza está a mitad del camino**

**C**onviene comenzar así: *la Ética es una investigación filosófica*. Y también conviene interrumpir enseguida, para atender a esta previsible objeción: “Decir que la Ética es una investigación filosófica no parece que sea lo que conviene aquí. Justito aquí, en el comienzo de un libro destinado a lectores no familiarizados con la filosofía. Comenzar de esa manera es decir mucho y muy poco al mismo tiempo”. De acuerdo. Pero *muy poco* no es lo mismo que nada. Ya es algo, porque informa que la Ética pertenece a un campo que no es el de disciplinas como la Psicología, la Antropología, la Sociología; menos aún a un campo como el de la Biología. No es que no tenga nada que ver con esas disciplinas; simplemente, no les pertenece, no se confunde con ellas. Hasta cierto punto las necesita, pero es otra cosa. También es cierto que comenzar así la definición es decir mucho en dos palabras. Pero es inevitable, porque una definición tiene que decir lo que la cosa es y tiene que decirlo brevemente. Hay que decir que la Ética es investigación filosófica porque eso es. Pero hay que adelantar

---

1 “Apuntes de clase, para uso exclusivo de los estudiantes” de un curso: *Introducción a la ética*. (Sin fecha. Curso impartido durante la década de 1990. N. del E.)

ahora mismo alguna explicación, aunque no sea del todo satisfactoria. Otros capítulos se encargarán de aclarar más.

Con frecuencia se dice que la Ética es una parte de la Filosofía o una rama de ella. Y decirlo no está mal. Pero esas dos metáforas son desaconsejables. La palabra “Filosofía” evoca para muchos una construcción teórica abstrusa, de difícil ingreso; anunciar que la Ética es una “parte” de ella se presta para reforzar esa representación, que es la de una especie de museo mental con salas penumbrosas, pobladas de prestigiosos hombres muertos y de conceptos extraños, esotéricos. La otra metáfora (la de la rama) no es muy alentadora: ¿a quién interesa andar por las ramas de un árbol al que nunca se le ocurrió trepar? Para decirlo brevemente: “parte” y “rama” remiten a una cosa ya hecha y crecida. El término “investigación”, en cambio, presenta de inmediato la filosofía como actividad; actividad de la mente. No estaría mal que la palabra llevara a pensar enseguida en el trabajo de los detectives: se ha dicho con razón y con humor que a lo que más se parece la Filosofía es precisamente a eso. Si atendemos a sus raíces, la palabra designa la busca de huellas (la palabra latina *vestigium* —en plural: *vestigia*— quiere decir “planta del pie” y también “huella, rastro”). Unas huellas pueden ser vistas sólo como marcas en el suelo que no despiertan interés o que sólo desencadenan alguna asociación que aparta de ellas: por ejemplo, veo unas huellas y recuerdo que no he sacado el perro a pasear. Pero pueden ser percibidas de manera que despierten una interrogación; entonces resultan ser rastros, indicios de algo, señales que incitan a una actividad de busca. Investigar es examinar datos como si fueran rastros, pistas que conducen más allá; es analizar, averiguar, indagar. Es conjeturar; es arriesgarse a cometer los errores de quien busca y que, por eso, acepta la necesidad de corregir y hasta de comenzar de nuevo y de otra manera. No se averigua en serio si no se tiene un interés vivo y persistente por ir más allá del conocimiento que se cree tener acerca de algo, por someter a examen las opiniones recibidas (las viejas, que pueden estar molestando; o las recientes, que pueden seducir de puro nuevas). Interés por resolver algún problema (y, antes todavía, por

plantearlo bien), por dar razón de lo que se tiene por verdadero o se estima como valioso.

La filosofía siempre fue una compleja red de investigaciones. Sigue siéndolo. Investigaciones sobre temas y cuestiones que no pertenecen a ninguna ciencia o disciplina. O, para decirlo con algo más de precisión: investigaciones que nacen desde ciertas perspectivas, desde ciertas miradas sobre los datos, que no son las de ninguna ciencia o de ninguna disciplina en particular. Esas redes de investigaciones filosóficas forman conjuntos distintos, pero conectados de una manera nada superficial. Por ejemplo, el conjunto de investigaciones que constituyen la “filosofía de la ciencia” y el conjunto de investigaciones que forman la Ética están vinculados, de manera casi subterránea, por cuestiones sobre la naturaleza del lenguaje y sobre el conocimiento, la opinión, la certeza. Imaginemos cuestiones como éstas: ¿En qué consiste comprender un enunciado? ¿Qué es lo que hace que una proposición sea verdadera? ¿Qué diferencia hay entre la opinión y el conocimiento? ¿Qué quiere decir que algo es evidente? ¿Qué es la certeza? Todas ellas, y otras por el estilo, importan tanto para la reflexión sistemática sobre la ciencia como para la reflexión sistemática que es la Ética.

Hay que añadir algo todavía a esta breve explicación. Desde sus lejanos orígenes en Grecia, eso que en Occidente se llama Filosofía tuvo no sólo muchos temas, sino muchos modos de tratarlos. Tuvo también concepciones distintas y hasta opuestas acerca de una misma cosa. Hubo distintos modos de hacer investigación filosófica sobre la ciencia, sobre el lenguaje, la educación, el arte, la religión, y hubo distintas concepciones sobre esas realidades. En la actualidad, esa diversidad de concepciones y de modos de investigar no es menor que en el pasado. También hay, por supuesto, distintas Éticas; la expresión “investigación filosófica” trata de abarcarlas de manera imparcial, sin dejar alguna por fuera. Conseguiremos más claridad sobre el sentido de esa expresión al estudiar, más adelante, algunas tareas posibles de esa investigación y también al estudiar diversos sistemas éticos.

## ¿Investigación sobre qué?

La Ética es una investigación filosófica sobre lo moral. Ésta es una buena definición que ofrece dificultades. Es buena al menos por tres razones de importancia muy desigual: 1a.) la palabra “moral” tiene sus ambigüedades, pero conserva la capacidad de señalar hacia cierto ámbito de la vida; 2a.) esta definición tiene siglos y todavía buenos autores de distintas orientaciones dicen, en distintos idiomas, que la Ética se llama también Filosofía moral; 3a) es una definición que no funciona como lecho de Procasto.

Explico la tercera razón. El lecho que acabo de mencionar no es muy conocido, pero viene bien recordarlo porque aquí (y en otras partes) sirve de ilustración muy plástica. Pertenece al mobiliario de un antiguo mito griego. Un personaje llamado Damastes había establecido un singular puesto de peaje en el camino hacia Atenas: quien pasara por allí tenía que tenderse en cierto lecho y podía seguir su camino libre y campante sólo si la extensión de su cuerpo coincidía con la del mueble. Si no, Damastes le componía la estatura, por estiramiento o por mutilación, para que coincidiera. Hay algo que hace pensar que el lecho era más bien largo o que sólo podían contar el cuento quienes eran de baja estatura: el sobrenombre del personaje era Procrustes, que quiere decir “el estirador” (Procasto, para nuestra comodidad fonética).

Me hicieron pensar en ese lecho dos definiciones prestigiosas. De acuerdo con una de ellas, la Ética «trata de la moral y de las obligaciones del hombre». Según la otra, «tiene por objeto el juicio de apreciación en tanto se aplica a la distinción del bien y del mal”. Están sacadas de dos obras respetables y muy útiles y son definiciones que han llegado hasta allí después de haber sido muy sopesadas y discutidas. La primera pertenece al *Diccionario de la Real Academia*; la otra, al *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de André Lalande. A primera vista, la definición de la Real Academia no dejaría seguir viaje hacia Atenas a las investigaciones filosóficas sobre lo moral que no tratan de “obligaciones”. Y por cierto que hay Éticas (es decir, investigaciones filosóficas que merecen llevar ese nombre) que no hablan de obligación o que apenas la mencionan. En cuanto

a la segunda definición, y siempre a primera vista, parece que podría hacer sufrir dificultades a ciertas investigaciones filosóficas reconocidas como éticas, pero que se ocupan de los juicios de apreciación desde una perspectiva que no quiere ser la del bien y del mal. Digo “a primera vista” porque quiero ser cauteloso: es posible que los términos usados por esas definiciones deban ser interpretados en un sentido que las libre de ser comparadas con el lecho del cuento. Es lo que pasa, hasta cierto punto, con la definición de Lalande: el *Vocabulaire* (del que hay traducción al castellano) define y discute el término “bien” de una manera que tal vez se prestaría para entenderlo en sentido más holgado. Pero ahora no tenemos tiempo para hilar muy fino, ni la necesidad de hacerlo.

De todos modos, a pesar de las tres razones que la recomiendan, esa definición crea dificultades. Ante todo, porque apunta hacia un ámbito que abarca demasiado. En segundo lugar, porque hace rato que, al menos entre nosotros, hay cambio y malestar notable en el uso de la palabra “moral”. El cambio también afecta a la palabra ética. Se puede decir que, en este momento, hay una incertidumbre general sobre el sentido que ha de darse a cada una de esas palabras. Esa incertidumbre tiene que ver sobre todo con el descrédito de la palabra “moral”. Sobre eso hablaremos más adelante.

## ¿Qué es lo moral?

**H**ay expresiones breves que anuncian de inmediato lo moral. Unas lo presentan como lo que debe ser aprendido. Ésta, por ejemplo, que tanto oyen los niños: “Eso no se hace”. Otras lo convocan desde el fondo del ánimo; apenas pronunciadas, despiertan el sentido ya sabido de lo que es la cosa. Recordaré dos. Una es muy antigua; más antigua que el cristianismo. Su autor, el poeta latino Ovidio (43 a.C.-18), la puso en boca de un personaje de las *Metamorfosis* (VII): Medea. Ovidio no inventó a esa mujer terrible; la encontró en los arcaicos mitos griegos, pero supo hacerle decir en pocos versos lo más hondo de su experiencia trágica, que al final resu-

me en estas palabras: *video meliora proboque, deteriora sequor* (que hay que traducir así: “siempre veo qué es lo mejor y me doy cuenta; sigo lo peor”). La segunda frase es casi reciente, pero es de siempre. La dijo en 1949 el historiador francés Lucien Febvre al comenzar en Río de Janeiro una conferencia sobre Calvino: “Hay bienes comunes a los que se da el nombre de moral: me refiero a la actitud ante la vida y ante la muerte”<sup>2</sup>. Esas frases no necesitan explicación: certeras, pulsan el punto preciso desde donde puede resonar el sentido de lo moral. Ese sentido puede ser difuso sin ser débil; confuso sin ser engañoso. Medea dice una contradicción de experiencia común que tiene que ver con lo bueno y con lo malo más humano. Febvre invoca y evoca las actitudes que experimentamos como las más decisivas, así nos olvidemos de ellas a lo largo de los días.

Por supuesto, si bien esas frases no necesitan explicación cuando se trata de *anunciar o de evocar* lo moral, lo moral necesita ser aclarado, definido y descrito para que sea posible el estudio de la Ética. Para esa aclaración recorro primero a los antropólogos, porque ellos están acostumbrados a discernir áreas de la vida social o cultural. Después, a un conocido filósofo contemporáneo.

En representación de los antropólogos invoco a un maestro excepcional: Marcel Mauss (1872-1950). La elección se justifica sobre todo por el influjo tan amplio que este hombre de ciencia tuvo y tiene en la antropología de este siglo. Su *Introducción a la Etnografía*, que es un registro taquigráfico de sus clases publicado en 1947, es considerado desde entonces como uno de los mejores cursos sobre métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales. El brevísimo capítulo octavo, titulado “Los fenómenos morales”, comienza con una página que se propone señalar el ámbito de lo moral. Su primera frase es ésta: “Todos los derechos son fenómenos morales, pero la moral no está comprendida en el derecho”. Este inicio se explica porque el capítulo séptimo (quince veces más amplio que el octavo) está dedicado a los

---

2 La referencia, omitida en el escrito original, es la siguiente: Febvre 1984, p. 318. Conferencia dada en septiembre de 1949 en São Paulo, Brasil. (N. del E.).

fenómenos jurídicos. El derecho nace de acuerdos establecidos por la comunidad, dice Mauss, y es el resultado de una conciencia clara, orgánica, preocupada por una precisión necesaria. Próxima al derecho está la moral. Pero son tan distintos que estudiar al primero no es lo mismo que estudiar a la segunda.

Después de afirmar esta afinidad y esta diferenciación, Mauss define: “La moral es el arte de vivir en común, en función de la noción de bien”. Pero de inmediato agrega: “Esta presencia de la noción de bien, de deber, de falta, puede ser muy clara en gran número de casos, pero no por ello la moral deja de ser algo relativamente difuso”. Mauss actúa en esa clase y en esa página como un maestro que se preocupa sobre todo por hacer que los estudiantes comprendan en qué han de ocuparse como antropólogos al estudiar lo moral: da una definición breve y llamativa; pero siente que ella puede no bastar para la práctica; entonces, procura completarla de algún modo: el verdadero rigor está en hablar de la cosa de manera que sea reconocida en la práctica con la claridad y distinción que su naturaleza misma permite. Por eso, el profesor se pone descriptivo y no evita mezclar categorías: para discernir la presencia de “fenómenos morales” hay que atender a todo lo que tenga que ver con nociones como las de “bien”, “deber”, “falta”, “virtud”, pero también con expresiones de alabanza o de reprobación o con tabúes lingüísticos (palabras o expresiones que se consideran indebidas). Querer abarcar con una definición lo mucho y diverso que es lo moral es como querer indicar —señalar con el índice— algo que no está del todo en un lugar preciso; en cambio, la mención de unos cuantos indicios más o menos dispersos sirve como el gesto amplio e inconcluso de la mano que da a entender de qué se trata. La combinación de definición y descripción es buena y necesaria para el caso.

Eso es lo que hace en una de sus obras un filósofo que no fue ajeno a la tradición de pensamiento a la que perteneció Marcel Mauss. Se trata de Michel Foucault (1926-1984). En la introducción al segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, bajo el título “Moral y práctica de sí”, decide registrar el sentido (o los sentidos) del térmi-

no “moral”. Necesita hacerlo para estudiar en esa obra las formas y las transformaciones de la moral sexual; pero el trabajo que asienta en ocho páginas es un perfecto manual de instrucciones (en cierto sentido, un breve discurso del método) sobre todo lo que se entiende por moral. Viene bien aquí un resumen hecho con la intención de invitar a la lectura de ese texto. La palabra “moral” –dice Foucault– designa en primer lugar “un conjunto de valores y de reglas de acción que son propuestos a los individuos y a los grupos a través de diversos aparatos prescriptivos, como pueden ser la familia, las instituciones educativas, las Iglesias, etc.”. Para que esta primera acepción sea bien entendida, el autor aclara: las reglas y los valores son propuestos a veces de manera abierta en una doctrina coherente y en una enseñanza explícita; pero a veces se transmiten de modo no sistemático, como elementos que se pueden combinar con flexibilidad variable. Ese conjunto de valores y reglas, entendido así, es lo que se puede llamar “código moral”. Pero por “moral” se entiende también “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que les son propuestos”. Con respecto a esta acepción, complementaria de la primera, las aclaraciones son más necesarias aún. Ante todo, en este sentido pertenece a lo moral el modo de aceptar más o menos a fondo lo que las normas mandan o prohíben o recomiendan, el modo de respetar o de menospreciar lo que es presentado como valioso y digno de ser tenido en cuenta, las observancias pero también las transgresiones. Esto es lo que se llama la “moralidad de los comportamientos”; en ella hay que atender al modo personal, propio, de comportarse para realizar lo recomendado o mandado, el modo de “obrar no simplemente como agente, sino como sujeto moral” de una acción. Una misma norma, una misma recomendación, pueden ser observadas de maneras diferentes. Y las diferencias pueden tener que ver con distintos aspectos que Foucault enuncia e ilustra: a) la manera como alguien constituye una parte de sí (tales o cuales deseos, tales o cuales sentimientos) en materia principal de su conducta moral (es imposible no recordar aquí, aunque el autor no lo mencione en este lugar, las enseñanzas

y las prácticas clásicas sobre el reconocimiento y el control de la “pasión dominante” propia); b) la manera como cada cual se siente ligado a la norma o a la recomendación; c) la diferencia de modos de elaborar el trabajo moral sobre sí (el trabajo moral tiene sus técnicas); d) la finalidad que cada cual tiene en vista al realizar la acción que conviene con la norma.

En resumen: la moral comprende dos vastos aspectos: el de los códigos de comportamientos y el de las formas de subjetivización.

Ni Mauss ni Foucault están inventando el significado que hay que atribuir a la palabra “moral”. Recogen los sentidos que ella tiene en un uso amplio, de siglos; llaman la atención sobre los aspectos de la vida que ella ha designado y que designa.

### ¿Qué le pasa a la palabra “moral”?

**S**in embargo, entre nosotros hay incertidumbre con respecto al uso de la palabra “moral”. Incertidumbre ligada a un descrédito que flota en el aire y que se percibe sobre todo en dos manifestaciones. En primer lugar, hay personas que ni pronuncian esa palabra ni quieren oírla, porque ella les trae resonancias de cavernas lóbregas que dicen haber abandonado hace rato en algún proceso de liberación. Sin embargo, algunas de esas personas dicen estar dispuestas a oír hablar de ética. La segunda manifestación se da en el tratamiento de un tema muy actual: el de la necesidad de una “ética civil”. También allí el descrédito de la palabra “moral” tiene como contraparte un prestigio renovado de la palabra “ética”. Es necesario tratar de aclarar este fenómeno.

Existe una convicción común acerca del cambio decisivo y rápido que se ha dado con respecto a la moral, en nuestra sociedad, sobre todo en el lapso de las tres últimas décadas. Sobre las ventajas o desventajas de algunos aspectos de ese cambio puede haber dis-

cusiones y de hecho se dan. Pero hay un punto de coincidencia: la expresión terrible de ese cambio son los distintos modos actuales de la violencia y algunos fenómenos que aparecen como concomitantes. Esa violencia es vieja y es atroz desde hace mucho. Pero en los años más recientes ha desbordado todos los cauces. Su presencia múltiple, la corrupción en el manejo de los bienes públicos y todo lo que suele ser mencionado como “descomposición social” parecen ser distintos aspectos de una misma cosa.

Los que no acostumbran recordar la historia universal se inclinan a pensar que esa violencia, tan prolongada, tiene que deberse a una especie de disposición fatal de este pueblo (“[...] aún en el siglo XVI los pacíficos suizos de hoy, que nos deleitan con sus quesos mansos y sus relojes impávidos, ensangrentaron a Europa como soldados de fortuna. Aún en el apogeo del Renacimiento, doce mil lansquenetes a sueldo de los ejércitos imperiales saquearon y devastaron a Roma, y pasaron a cuchillo a ocho mil de sus habitantes”, tuvo que recordar García Márquez una noche en Oslo). Otros, más dados al análisis de los conflictos, ven esa violencia como la expresión de una metamorfosis social represada por demasiado tiempo. La metamorfosis de lo que el creador de Macondo llamó (aquella misma noche) “realidad desaforada”. La coincidencia que parece darse entre quienes proclaman con más convencimiento la necesidad de una “ética civil” es más o menos ésta: la moral que fue característica de esta sociedad hasta hace unos treinta años (más o menos), ya no lo es. Se necesita una ética civil, es decir, unas normas mínimas de convivencia que sean aceptadas y garantizadas por toda la sociedad. En esta fórmula esquemática de la coincidencia evito establecer una relación precisa entre la primera afirmación y la segunda porque trato de hacer caber a muchos que, por lo demás, discrepan: los que dicen que aquella moral está en crisis y los que proclaman que fracasó; los que piensan que ella no tuvo la eficacia que se requería para asegurar cambios justos y en paz, los que afirman que ella represó en momentos decisivos las transformaciones necesarias y los que no dejan de recordar que en nombre de esa moral se atizó más de una vez la violencia; los

que creen que esa ética bastaría (y no habría por qué hablar de una moral) y los que consideran que ella es indispensable, pero como condición social mínima. Todos coinciden en que aquella “moral” fue religiosa y que “esta” ética tendría que ser sólo “civil”.

En las exposiciones sobre esta “ética civil”, las nociones de moral y de ética rara vez resultan ser objeto de alguna aclaración explícita. Los contextos, por lo general indecisos y laxos, juegan como adivinanzas maltrazadas y a medio armar: a veces, algo que se parece a una indicación lleva a conjeturar que “moral” se reserva más bien para lo privado; otras veces, el aire de una frase hace que el oído se ponga a esperar en la palabra un dejo religioso. Pero casi siempre falta lo explícito. La palabra “moral” parece estar reducida a cierto trato vergonzante. Tal vez haya para eso varias explicaciones: alergia producida por la palabra y por lo que designó, una mezcla de desconcierto, pesimismo y cautela, un manejo aproximativo del tema (mezcla de retórica, de indefinición conceptual y de presupuestos no analizados). Hablemos un poco de esa “mezcla”. Tal vez muchos de los que proponen hoy la necesidad de una ética civil, al igual que muchos de sus coetáneos, tienen el recuerdo vivo de unas normas y de unas costumbres que eran fuertes en lo privado y en las relaciones de corto alcance. Las vivieron alguna vez, en los años primeros de la vida, como si hubieran sido de siempre y para siempre. Las sintieron quizás como sintió la Antígona de Sófocles las leyes de la piedad: “[...] fijas, inmutables, ni de hoy, ni de ayer”. Sin embargo, vivieron y viven –vivimos– un proceso rápido en el que otras fuerzas se mostraron más poderosas que esa moral. Aun cuando no se pueda decir de veras que todas y cada una de esas normas y esas costumbres estén “en átomos volando”, resulta indiscutible que ya no son un común saber a qué atenerse en cuanto al valor de los comportamientos. Supongamos que algunas de esas personas (que quizá no sean pocas) pudieron estimar como valioso el mundo que aparecía ordenado y mantenido por esas normas y costumbres porque en él no fueron desdichadas. Supongamos también que, a pesar de eso, lo recuerdan como más riguroso de lo que hubiera sido

deseable. Supongamos, por último y en consecuencia, que ni lo añoran como para desear que regrese, ni cultivan resentimientos feroces hacia él. Es comprensible, entonces, que esas personas pronuncien la palabra “moral” escasamente y con cautela. Ella designaba sobre todo –casi exclusivamente– aquellas normas y aquellas costumbres. Era pronunciada con el sobretono emocional adecuado para la fuerza que a ellas se atribuía. Y ahora pasa lo que pasa con frecuencia cuando unas seguridades habituales y de larga data aflojan de golpe o en poco tiempo: en su lugar se va sedimentando una mezcla de sentimientos precavidos.

Por otra parte, el tratamiento más bien aproximativo de todo lo que se refiere a la “ética civil” es fácilmente explicable por dos razones que convergen: no contamos con una tradición larga y continuada de reflexión sistemática sobre lo moral y el tema no da espera.

### **Un prestigio nuevo de la palabra “ética”**

**M**ientras que la palabra “moral” desciende en uso y al parecer en estima, la palabra “ética” sube y reúne líneas para un perfil: se refiere a procedimientos en las relaciones con los demás (en las relaciones de mayor alcance, las públicas, sobre todo, aunque no de manera exclusiva); en ella lo religioso está ausente; es requerida por una sociedad de la que se dice que es democrática y pluralista (es decir, que abarca concepciones muy distintas, y hasta opuestas, sobre diversas cuestiones importantes).

En algunas exposiciones sobre el tema, la distancia entre “moral” y “ética” gana en claridad. Esto se debe por lo menos a tres factores: a una concepción y a un lenguaje que proceden de la filosofía alemana, al influjo de ciertos debates actuales sobre teorías políticas, a los llamativos procedimientos que se han desatado, en varios países y casi al unísono, contra la corrupción en la administración pública.

## Las viejas raíces de las dos palabras

**A**ntes de exponer algo sobre esos factores, hay que recordar la lejana procedencia de los dos términos en cuestión.

La palabra ética deriva (a través de una traducción al latín del griego *ethiké*) de la palabra griega *ethos*. Si le hacemos caso a cierta observación de Aristóteles al comienzo del segundo libro de su *Ética* a Nicómaco (una observación que tiene algo de juego de palabras), habría que creer que *ethos* proviene en últimas de un ligero desliz entre dos palabras griegas casi homófonas (*ἔθος* y *ἦθος*) y que significaban, respectivamente, *costumbre* y *carácter*<sup>3</sup>. Algo así como si *ethos* hubiera llegado a entenderse como “costumbre que genera carácter”. Lo ético era, entonces, todo lo que tenía que ver con ese sentido de *ethos*: las costumbres (individuales o públicas) y el carácter, entendido como modo fundamental de ser. Por supuesto, esa palabra tiene que ser referida a su contexto: un mundo cultural en donde el individuo no podía ser pensado como ajeno a lo público porque era, ante todo, un *polites*, es decir, un conciudadano, aunque eso estuviera muy lejos de impedir el surgimiento de formidables personalidades.

La palabra “moral”, por su parte, deriva del latín *mos* (en plural, *mores*): costumbre, modo de ser. Lo moral era todo lo que tenía que ver con las costumbres y las acciones “públicas y privadas, forenses o domésticas, en la relación consigo mismo o con otro” (para decirlo con una frase de Cicerón en el primer libro de su obra *Sobre los deberes*). Ese sentido también está ligado a una cultura que exaltaba lo público y en la cual el individuo era ante todo *cives*, ciudadano, aunque sin desmedro de lo privado. Por lo tanto, si sólo

---

3 “[...] la ética procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de «costumbres»”, Aristóteles 1985, II, 1, 1103a 17-18. Dicha modificación sería el resultado de la sustitución de la letra “epsilon” –e breve– por la letra “eta” –e larga–. Hay un pasaje paralelo en la *Ética Eudemia*: “Y, puesto que el carácter (*êthos*), como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito (*êthos*), [...]”, Aristóteles 1995, II, 2, 1220a 39-1220b 7. Véase en este volumen: El significado de la palabra “ética” en Aristóteles. (N. del E.).

prestáramos atención a la etimología de las palabras, la distinción entre ellas sólo podría ser de matices sutiles. Además, la fusión de las culturas griega y romana aseguró larga vida a esa coincidencia casi total de sentido. Pero, como todas las palabras, también éstas tienen su historia. Y como han tenido que servir en la investigación filosófica, esa historia se les complicó, sobre todo a partir del siglo pasado.

### Las razones del nuevo prestigio

Como decíamos más arriba, cierto uso de las dos palabras en el tema de la “ética civil” deja sentir el influjo de la filosofía alemana. Fue Hegel (1770-1831) quien estableció la distinción entre “moralidad” (*Moralität*) y “eticidad” (*Sittlichkeit*, derivación de la palabra alemana *Sitte*, costumbre). Según él, la moralidad es un modo de vivir que enfrenta al individuo, dominado por la conciencia del deber, con la naturaleza a la que tiene que superar. La eticidad, en cambio, no es un deber-ser individual; es la realidad moral histórica, constituida por reglas formales y costumbres informales que sostienen el modo de vivir de todo un pueblo. Conviene hacer notar que esa distinción se apoya de modo especial en la crítica que Hegel hizo a la concepción kantiana de lo moral: el “reino de la moralidad” por excelencia era el que había propuesto Kant. Algo hay de ese sentido hegeliano de eticidad en algunas exposiciones sobre la “ética civil”. Creo que buena parte del prestigio ascendente del término “ética” proviene de especialistas en filosofía alemana clásica y contemporánea, que enseñan en las universidades y que participan en el debate del que estamos hablando. El prestigio se acrecienta porque, en los últimos años, el término se está nutriendo ávidamente con las teorías políticas que incluyen reflexiones éticas: las nuevas doctrinas contractuales, la referencia a la necesidad de un consenso que haga posible la superación de la violencia, las consideraciones sobre la necesidad de un Estado cuya fuerza resida en

su eficacia jurídica y coactiva para asegurar la justicia distributiva, la imparcialidad, la tolerancia, los derechos humanos. El uso que se está dando a las palabras parece suponer que el término “ética” abarca mejor todas esas cosas.

El lenguaje de las crecientes campañas contra la corrupción en la administración de los bienes públicos parece afirmar otro modo de concebir la distinción (o la oposición) entre los dos términos: “ética” sería lo adecuado para referirse a lo correcto (o lo justo) en las relaciones entre las personas y con los bienes, sobre todo (aunque no exclusivamente) en lo público; “moral” indicaría, en cambio, algo que tendría que ver más con lo bueno o lo malo de los propios deseos, tendencias, acciones, hábitos y, por lo tanto, con el control de todo eso. Por consiguiente, es razonable pensar que el nuevo prestigio de la palabra “ética” tiene que ver con expectativas fuertes de una nueva organización jurídica de la sociedad. Hay quienes expresan algo parecido a esto en una forma mucho más radical: se trataría de un proceso que tiende a reducir lo moral a lo jurídico.

## Un malestar muy nuestro

**P**arece, entonces, que nuestra sociedad está modificando su lenguaje en esta área. Por lo menos, eso es lo que pasa de manera notable en algunos sectores. La modificación es más compleja de lo que estas páginas reflejan. Creo que “moral” tiene todavía entre nosotros, para mucha gente, un tono religioso y evoca resonancias de culpa y de imposición autoritaria. Con la expresión “entre nosotros” tenemos que abarcar más que las fronteras del país: el descrédito de la palabra “moral” es muy sensible sobre todo en sociedades de tradición católica hegemónica y en proceso de rápida (y despereja) secularización. Pero tal vez no en todas ellas; por lo menos, no con intensidad tan llamativa. Los filósofos franceses, por ejemplo, no se sienten molestos al usar la palabra “moral”. Eso se

debe a que Francia tuvo, durante siglos, una reflexión moral muy poderosa y con dos grandes vertientes. Una, distinta de la predicación moral religiosa, que fue y es obra de laicos, creyentes o no creyentes (como Descartes, Pascal, Montaigne, Blondel, Bergson, Mounier, Foucault...). Fue y es filosofía moral. Otra, hecha por clérigos (como Calvino, Francisco de Sales, Fénelon, Bossuet, Bérulle...). En las dos vertientes, la reflexión fue trabajo de “hombres dotados de ánimo y de erudición, de malicia y de emoción, de inteligencia y de sensibilidad frente a las ideas, los sentimientos y las personas” (los describo con las palabras que Lucien Febvre usó alguna vez para caracterizar a uno de ellos); pensadores que al usar la palabra “moral”, la enriquecieron y ennoblecieron cada vez más. En esa tradición, la palabra mantiene su prestigio, sin perder cierta ambigüedad. Tal vez eso sea una de las ventajas de haber tenido guerras de religión, herejías fantásticas y una filosofía siempre actual, habituada a la confrontación entre concepciones diferentes.

Creo que sólo si se tiene en cuenta esa tradición se entiende por qué Foucault, en las páginas mencionadas más arriba, reserva el término “ético” para calificar el trabajo que uno efectúa sobre sí mismo para transformarse en sujeto moral y, además, por qué puede hablar de “morales orientadas hacia la ética”. Los dos aspectos de la moral señalados más arriba –códigos de comportamiento y procesos de subjetivización– nunca pueden ser disociados del todo, nunca existen sin estar entremezclados; pero cada uno de ellos puede alcanzar un desarrollo autónomo con respecto al otro. Por eso, escribe Foucault, hay morales en las que predomina el código, mientras que hay otras en las que lo fuerte y dinámico es lo que tiene que ver con la subjetivización. En las primeras prevalece la trama sistemática de normas y la tendencia a que ninguna acción quede fuera del alcance preciso de las prescripciones y prohibiciones; son morales en las que importa mucho la autoridad que garantiza la integridad y la perduración del código; morales de tono fuertemente jurídico, que hablan de infracción, de culpa y de castigo. En las otras, lo que cuenta sobre todo son las “prácticas

de sí”, el trabajo de transformación personal, el constituirse en sujeto moral. En ellas, el código puede ser más bien rudimentario y su observancia precisa importa mucho menos que lo que se espera de los procedimientos y de las técnicas que el sujeto pone en práctica para trabajar sobre sí con exigencia moral. Éstas son las morales orientadas hacia la ética.

Los escritores anglosajones, por su parte, no dejan la impresión de estar preocupados por una posible o supuesta oposición entre los dos términos: en obras tituladas *Ethics* (Ética), los temas son, por ejemplo: *the nature of ethics or moral philosophy, kinds of moral judgment, factors in morality* (la naturaleza de la ética o filosofía moral, clases de juicio moral, factores de la moralidad). Y se denominan a sí mismos *moral philosophers* (filósofos morales), distinguen entre “moral privada” y “moral pública” y con frecuencia se refieren a ésta con el solo término *morality* (moralidad). No faltan entre ellos, en años recientes, discusiones sobre el uso más conveniente de “ética” y “moral”; pero cuando quisieron dar un significado muy preciso para el primero, se inclinaron a usarlo para una investigación filosófica que por varias décadas fue muy intensa y que se concentró en el estudio de los significados de las palabras morales, con cuestiones como ésta: ¿qué se está diciendo cuando se dice que la eutanasia no es incorrecta? ¿qué se quiere decir cuando se dice que lo bueno para todos es tal o cual cosa? Pero tal uso de la palabra “ética” ni fue muy general ni duró mucho; para designar ese tipo de investigación, hoy se usa más bien la palabra *metaética*.

Decididamente, si bien la “crisis moral” puede ser universal, la incomodidad actual para usar “moral” parece ser muy nuestra. La palabra no ha perdido del todo el honor y hasta es de amplio uso espontáneo (sobre todo en su forma negativa: “inmoral”). Pero no goza de transparencia en un proceso de secularización que pone fin al largo monopolio eclesiástico de la enseñanza moral. Pero hay algo que tal vez sea más decisivo para la comprensión de este proceso: las culturas en las que la palabra “moral” no ha sufrido la devaluación

que padece entre nosotros son culturas que tienen experiencias distintas de las nuestras en cuanto a la fuerza del Estado (la fuerza en el sentido expresado más arriba). No es de creer que esa coincidencia sea pura casualidad.

### Para mayor claridad

**D**efinir la Ética como “la investigación filosófica sobre lo moral” está bien; es definir con la más estricta concisión y con claridad. Pero aquí conviene añadir distinción a la claridad, para evitar confusiones y malos entendidos. Por eso definimos así:

*la Ética es la investigación filosófica que se ocupa del comportamiento humano, y de los juicios sobre él, desde el punto de vista de lo bueno o lo malo, de lo correcto o lo incorrecto*

Hubo que poner varios términos para suplir a “moral”. La definición se hizo cacofónica, pero la ventaja es clara: se volvió explícito el punto de vista propio de esta investigación filosófica. ¿Un punto de vista o dos? Si se quisiera forzar la metáfora visual, se podría responder: “Uno. Pero uno que da lugar a que una cosa pueda ser mirada de maneras diversas”. Sin embargo, no le demos a la metáfora del punto de vista más importancia de la que merece. Ella sirve si deja entender que distintas personas pueden prestar atención a una cosa con intención semejante, aunque cada una la considere desde suposiciones que las otras no comparten. Una psicóloga, un antropólogo y una novelista consideran el comportamiento humano con intención distinta, desde distintos “puntos de vista”; la intención de quien hace Ética es distinta de la de cada uno de ellos (por supuesto, nada impide que una misma persona pueda ejercer todas esas “intenciones” y otras). Quien se dedica a la Ética puede investigar el comportamiento humano con la convicción de que es posible y necesario referirse a él en términos

de “bueno” o “malo”. Pero hay quienes no comparten esa convicción; piensan que *ese tipo de investigación* ha de llevarse a cabo en términos de “correcto” o “incorrecto”. Claro que es posible suponer otras alternativas, por ejemplo, las que podrían establecerse desde “valioso” o desde “conveniente” y sus opuestos, o teniendo en cuenta lo recomendable y lo censurable; pero habría que ver si esas alternativas no pueden reducirse a la de “bueno” o a la de “correcto”. Para evitarnos algunas complicaciones en estas primeras, quedémonos por ahora con estas dos alternativas.

### **Lo bueno o lo correcto, ¿pero en qué sentido?**

**T**odo esto no es una mera cuestión de preferencias por tales o cuales palabras. Más adelante veremos que se trata de diferencias en cuanto al modo de concebir las cosas. Pero, aunque las alternativas sean dos (o más) y se basen en concepciones distintas, podemos seguir hablando de un *punto de vista* o, mejor, de un *tipo de investigación*: en cualquiera de los casos, la investigación se ocupa de lo que es bueno o de lo que es correcto en el sentido que esos términos tienen cuando se usan para referirse a una persona *como tal*, como cuando decimos “Es una mujer realmente buena” o “Ése es un tipo del todo correcto”. Se trata de una reflexión que tiene por objeto el comportamiento en cuanto a su *calidad humana sin más*, para decirlo por ahora con una expresión corriente, que orienta, aunque no traiga consigo distinciones precisas. Calidad humana en un sentido fuerte (no es lo mismo que “calidez humana”), que se distingue de la excelencia profesional o técnica que alguien puede tener.

Esto que acabo de escribir hace necesaria otra indicación: uso aquí la palabra “comportamiento” con bastante libertad, para abarcar acciones, hábitos y un modo fundamental de ser y de obrar. La palabra hábitos designa disposiciones adquiridas y constantes para obrar en cierto sentido; por ej., el hábito de mentir o el de la veracidad, el hábito del trabajo o el de la holgazanería, una disposición

generosa o una egoísta. Pero parece que es posible pensar en algo que es más que un hábito o una suma de hábitos; algo a lo que se alude cuando se usan, con respecto a alguien, expresiones como éstas: nobleza de ánimo, carácter íntegro, ánimo vil, o cuando se dice que alguien es un miserable, un sinvergüenza o, por el contrario, una persona excelente.

## **Bibliografía**

- Aristóteles, (1985). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1995). *Ética Nicomáquea • Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonnet. Madrid: Gredos.
- Febvre, L. (1984). “Une mise en place: Crayon de Jean Calvin”, en *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Le livre de poche. Biblio essais.

# Ética y moral<sup>1</sup>

No existen sólo los legados materiales. Hay bienes comunes a los que se da el nombre de moral: me refiero a la actitud ante la vida y ante la muerte.

Lucien Febvre<sup>2</sup>

## El antiguo sentido de las palabras

Conviene recordar, al inicio, la lejana procedencia de las palabras ética y moral. La primera deriva de la palabra griega *éthos*. Ella significaba costumbre, uso, hábito; pero otra palabra, que se distinguía de ésta por una leve variación fonética y gráfica (*êthos*), significaba carácter, entendido como el modo de sentir y de actuar que hace que una persona resulte digna de estima y de elogio, y hasta de ser propuesta como ejemplo, o, por el contrario, que merezca desaprobación, reproches, censura. Si hiciéramos caso a cierta observación de Aristóteles al comienzo del segundo libro de su *Ética a Nicómaco*<sup>3</sup>, habría que creer que el adjetivo griego *ethiké* –al

---

1 “Apuntes para uso exclusivo de los estudiantes” de un curso: *Introducción a la ética*. (Sin fecha. Curso impartido durante la década de 1990. N. del E.)

2 La referencia, omitida en el escrito original, es la siguiente: Febvre 1984, p. 318. Conferencia dada en septiembre de 1949 en São Paulo, Brasil. (N. del E.).

3 “[...] la ética procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de «costumbres»”, Aristóteles 1985, II, 1, 1103a 17-18. Dicha modificación sería el resultado de la sustitución de la letra “epsi-lón” –e breve– por la letra “eta” –e larga–. Hay un pasaje paralelo en la *Ética Eudemia*:

que corresponde nuestro ética— nació cuando algo así como un ligero juego de palabras, o un desliz, soldó los dos vocablos parecidos y sus significados “costumbre” y “carácter” y que, desde entonces, hubo una palabra que sirvió para referirse a lo que tenía que ver con las costumbres, individuales o públicas, con el carácter de las personas y con la relación entre costumbres y carácter. Por supuesto, el sentido que para los griegos tenía *ethiké* sólo se capta bien cuando se integra la palabra en su contexto: un mundo cultural en donde el hombre (varón y libre) no podía ser pensado como ajeno a lo público porque era, ante todo y sobre todo, un *polites*, es decir, un miembro de la *polis* (comunidad política), un conciudadano. Por lo tanto, toda excelencia ética individual correspondía a expectativas comunitarias políticas.

La palabra *moral*, por su parte, deriva del latín *mos* (en plural, *mores*), que significaba sentimiento, costumbre, modo de ser, carácter. Lo *moral* era todo lo que tenía que ver con el modo habitual de actuar y de reaccionar, con las costumbres y las acciones “públicas y privadas, forenses o domésticas, en la relación consigo mismo o con otro” (para decirlo con una frase de Cicerón en el primer libro de su obra *Sobre los deberes*) y con su valoración. También esa palabra y su significado estaban ligados a una cultura que exaltaba lo público y en la cual el individuo era ante todo *cives*, miembro de la *civitas* (ciudad), ciudadano, es decir, alguien que compartía con otros una vida pública para la cual era importante la dignidad de la vida privada.

Rudos y vastos siglos dieron lugar a la fusión de las culturas griega y romana, muy distintas entre sí. Esa fusión, en la que se integró el cristianismo de la que nació la cultura occidental, aseguró una larga existencia a la palabra derivada de *éthos*: los romanos latinizaron el adjetivo *êthiké* y el sustantivo neutro plural *êthiká* (las cosas que se refieren a *éthos*); dispusieron entonces de *ethica*. Pero quisieron tener una palabra originalmente latina no menos excelente que la griega y acuñaron, a partir

---

“Y, puesto que el carácter (*êthos*), como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito (*éthos*), [...]”, Aristóteles 1995, II, 2, 1220a 39-1220b 7. Véase en este volumen: El significado de la palabra “ética” en Aristóteles. (N. del E.).

de mos, el término *moralis* (moral). Por lo tanto, si sólo prestamos atención al lejano origen de esas dos palabras, no podemos señalar alguna diferencia notable entre ellas y tenemos que afirmar su equivalencia. Eso explica la costumbre de especialistas que recurren por igual y con frecuencia a cualquiera de los dos términos: “aquí seguiré usando una u otra palabra indistintamente” dice, por ejemplo, Fernando Savater en su conocidísimo libro *Ética para Amador*. Entonces, es correcto usarlas de manera indistinta, por lo menos en ciertos contextos.

Sin embargo, algunos cambios recientes en el lenguaje y una historia que ya lleva dos siglos obligan a tener en cuenta ciertas distinciones técnicas y ciertas preferencias recientes. Las veremos más adelante.

### ¿Qué es “moral”?

**E**n realidad, la antigua equivalencia entre los dos términos nunca estuvo muy presente en el castellano; nuestro idioma siguió de manera espontánea el uso más latino: *moralis* se acomodó en *moral*. Ésa fue y es, como adjetivo, la palabra para calificar intenciones, acciones, omisiones, hábitos, costumbres, en cuanto estimados como buenos o correctos sin más. Como sustantivo (“la moral”), fue y es la palabra para designar todo lo que tiene que ver con esa estimación o con su contraria. El uso de “ética” fue por lo general más restringido, más técnico. Todavía hoy, nuestro lenguaje coloquial reivindica la fuerza intensa de la palabra “moral”, sobre todo cuando censura.

Todos sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de moral. Lo sabemos de una manera clara aun cuando no nos sintamos capaces de dar una definición precisa (podríamos decir acerca de la moral lo que Agustín de Hipona decía acerca del tiempo: “Sé qué es; pero si me preguntas, no sé decirlo”<sup>4</sup>). El niño pequeño aprende tempranamente

---

4 La cita exacta es la siguiente: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”, Agustín 1979, XI,

que algunos “no” son distintos de otros: unos alertan contra riesgos físicos (el peligro de quemarse, de herirse, de que lo atropellen); otros, en cambio, suenan como una advertencia muy distinta: los “eso no se hace” (o los equivalentes “eso es feo”) se refieren a algo que es desaprobado; algo que puede causar enojo, indignación a veces, y que tiene que ver con la posibilidad de pérdida o disminución de estima, de afecto, de reconocimiento. Por supuesto, muchos de los “eso no se hace” son erróneos y dañinos: proceden de prejuicios, de viejas malas costumbres, del miedo, de la superstición, del mal humor. De todos modos, por lo general son distintos de las advertencias sobre peligros físicos. Lo mismo se puede decir de las frases en las que tempranamente el niño comienza a percibir la aprobación, la alabanza, el reconocimiento expreso.

Más adelante en la vida, lo moral se hace intensamente vívido en situaciones de conflicto radical. Dos mujeres de los mitos griegos, dos mujeres más antiguas que el cristianismo, lo ilustran de manera insuperable. En la *Antígona* de Sófocles (496-405 a.C.), la protagonista infringe la prohibición de sepultar el cadáver de su hermano Polinices. Éste ha muerto al atacar a su propia patria, Tebas. Creonte, tío de ambos, ha tenido que asumir el gobierno de la ciudad y ordena, como castigo ejemplar, que el cadáver del traidor quede insepulto. Pero Antígona siente que hay cosas que se deben hacer, prescripciones que se deben cumplir, siente la intensidad de un imperativo que, aunque no está escrito en parte alguna, suena como si trajera consigo desde más allá de todo ayer una exigencia imponente, más fuerte que la de cualquier decreto de quien gobierna. La otra ilustración, distinta pero no menos fuerte, la ofrece Medea, una hechicera atroz. En realidad, es el poeta latino Ovidio (43 a.C-18 d.C) quien se encarga de ofrecernos la ilustración en una de sus *Metamorfosis* (VII, 20-21). ÉÍ no inventó a esa mujer terrible; la encontró en los arcaicos mitos griegos, pero supo hacerle decir en pocos versos lo más hondo y oscuro de su experiencia trágica: Medea piensa en sus crímenes feroces y un horro-

---

14, 17, p. 478. (N. del E.).

rizado y frío soliloquio interior da cuenta de sí: “Siempre veo qué es lo mejor, lo reconozco; cedo a lo que es peor” (*Video meliora proboque, deteriora sequor*). La experiencia de Antígona y la de Medea, tan opuestas, son por igual hondas experiencias de lo moral.

Pero qué es la moral, sin definirla, se puede decir también en formas no necesariamente trágicas. Los filósofos y los grandes escritores del siglo XVII, por ejemplo, resumían lo moral (en su sentido positivo) en dos palabras: fortaleza y generosidad. Con ellas se referían a una decisión intrépida de hacer siempre lo que se ha comprendido que es lo mejor o lo bueno (y era casi inevitable que todos citaran el famoso verso de Ovidio como expresión del sometimiento servil a tendencias prepotentes y como negación de la fortaleza y de la generosidad)<sup>5</sup>.

Pero no necesitamos ir tan lejos, porque lo que mantiene la plenitud de sentido de la palabra “moral” es más nuestra experiencia cotidiana que los siglos pasados (aunque es impalpable sustancia de siglos lo que hace posible cualquier experiencia cotidiana). Sentimos indignación cuando nos damos cuenta de que una persona es tratada con una violencia innecesaria e indebida, cuando se la humilla sin razón o cuando se le niega o se le arrebató lo que de veras y en buena ley es suyo. Nos sentimos mal cuando nosotros mismos somos objeto de esos tratamientos; pero también al darnos cuenta de que, con la mezquindad de nuestras palabras, de nuestros actos y omisiones amargamos la vida de personas que con toda razón esperan de nosotros actitudes distintas. Y sentimos que hemos sufrido una gran pérdida, un mal tal vez irreparable, cuando por caprichos o por indolencia o por el tejido torpe de indecisiones y decisiones hemos malgastado nuestras capacidades de vida, hemos derrochado posibilidades de una existencia más valiosa. Todos esos sentimientos tienen algo en común: son provocados por faltas de reconocimiento real del

---

5 Por ejemplo, Descartes en las cartas a Mersenne de mayo de 1637 (?) y a Mesland del 9 de febrero de 1645 (?), o Spinoza en el escolio de la proposición 17 de la cuarta parte de la *Ética*. (N. del E.).

valor de las personas, de la dignidad personal, ajena o propia. Son sentimientos que siempre tienen que ver con estados de cosas que atentan contra lo bueno de una vida, contra un buen vivir. Y en cada caso experimentamos que eso *no debe ser así porque no es bueno que sea así*; sentimos que *no está bien*, o que no es lo que corresponde, es *incorrecto*. Por el contrario, sentimos que *está bien* reconocer a cada uno lo suyo, decir la verdad siempre que lo requieren, al mismo tiempo, el amor a ella y el respeto a la dignidad de los otros, brindar y exigir la debida consideración, contribuir a la felicidad de quienes nos quieren bien, procurar el desarrollo de nuestras capacidades, etc. Lo que aparece como lo malo y lo bueno, o como lo injusto y lo correcto en todas estas situaciones, y en muchas otras, es lo designado por las palabras “moral” e “inmoral”. Todo eso puede quedar abarcado de manera amplia cuando decimos “lo moral”, aunque a veces la misma expresión nos sirva para designar tan sólo lo bueno o lo correcto. Además, sabemos que tiene mucho sentido que alguien diga algo así como: “Sé que esa persona no puede exigirme legalmente nada; sé también que no lo hará. Pero yo sé que tengo hacia ella una profunda obligación moral”. Y no nos parece un sinsentido hablar de la extraordinaria grandeza moral de ciertas personas.

## El significado de “Ética”

**A**l hablar de intenciones, actos y costumbres podemos usar las palabras “moral” y “ética” de manera indistinta: en general da lo mismo decir “la calumnias nunca es moral” o decir “la calumnias nunca es ética”. Pero, como ya vimos, la segunda de esas palabras tiene en castellano, desde hace mucho, un sentido más restringido. En ese sentido, que es técnico, *la Ética es la reflexión filosófica que se ocupa de lo moral*. Por eso es que a esa reflexión se la llamó también, durante siglos, Filosofía moral, nombre que todavía se usa con frecuencia.

Volvamos a la definición, procurando añadirle claridad con algunas palabras sin más:

*la Ética es la reflexión filosófica que se ocupa de la valoración del comportamiento humano y de las normas que se refieren a él, desde el punto de vista de lo bueno o lo malo, de lo correcto o lo incorrecto.*

Conviene ir por partes en la explicación:

### *Es una actividad filosófica*

Decir que la Ética es una reflexión filosófica es anunciar, ante todo, que no es una ciencia. Se trata de una actividad distinta de la que ejercen disciplinas como la Psicología, la Antropología, la Sociología, el Derecho, la Economía, la Biología, que también se ocupan del comportamiento humano. El modo más simple de expresar esa diferencia es decir que la Ética es reflexión sobre problemas de los que ninguna de esas disciplinas puede hacerse cargo: los problemas que se refieren a la naturaleza y a la justificación de la valoración moral. Esto no quiere decir que los datos y las teorías que provienen de las ciencias sean insignificantes para la Ética. Hay dos cosas para las cuales las contribuciones de las ciencias son importantes y hasta imprescindibles: a) la descripción y comprensión más adecuada posible de los actos y comportamientos de cuya valoración se trata (algunos filósofos consideran que ciertas descripciones y teorías psicológicas, antropológicas, sociológicas, forman parte de una “ética descriptiva”); b) la formación (o la transformación) de conceptos. Lo cierto es que, aunque esos elementos nunca llegan a resolver o a disolver los problemas éticos fundamentales, llevan a formularlos de manera más precisa y radical.

Los problemas morales son irreductibles a cualquier intervención que, en nombre de alguna ciencia, pretenda dar cuenta de ellos de manera exhaustiva. Pero eso no se debe a quién sabe qué elevada perfección intrínseca de la Ética, investigación que es tan llanamente humana y por lo menos tan falible como cualquier otra. Se debe a que

ella trata problemas básicos de una valoración que es distinta de otras valoraciones de la práctica humana (valoración económica, psíquica, estética, jurídica, social, por ejemplo).

Al comienzo de un libro nada voluminoso y excelente, publicado hace unos pocos años (que se titula *What Does It All Mean?*), Thomas Nagel —profesor en la Universidad de Nueva York— presenta la naturaleza de la filosofía y su distinción con respecto a las ciencias de esta manera:

*El centro de la filosofía reside en ciertas cuestiones que la reflexiva mente humana encuentra naturalmente confusas, y el mejor modo de comenzar el estudio de la filosofía consiste en pensar directamente sobre ellas. Una vez que usted haya hecho eso, estará en mejores condiciones para apreciar el trabajo de otros que han tratado de resolver los mismos problemas.*

*La filosofía es distinta de la ciencia y de la matemática. A diferencia de la ciencia, no cuenta con experimentos o con la observación, sino sólo con el pensamiento. Y a diferencia de la matemática, no tiene métodos formales de prueba. La filosofía se hace sólo proponiendo cuestiones, argumentando, ensayando ideas y tramando posibles argumentos que las contradigan, pensando cómo funcionan realmente nuestros conceptos.*

*La principal ocupación de la filosofía es cuestionar y entender ideas muy comunes que todos usamos cada día sin detenernos a pensar en ellas.<sup>6</sup>*

El término reflexión ha tenido y tiene en filosofía sentidos muy distintos. Aquí se refiere a la capacidad que la mente humana tiene de formularse cuestiones acerca de todos los aspectos de la vida; aún acerca de éstos cuya naturaleza y sentido parecen tan manifiestos como para no dejar lugar para la duda, la perplejidad, el asombro. La reflexión así entendida es una actividad en la que se expresa el deseo de vivir a sabiendas, de vivir dándose cuenta. En ella se expresa también la convicción de que, con respecto a cualquier aspecto de la vida, siempre es posible que una evidencia nueva modifique nuestro

---

6 Nagel 1987, p. 4. (N. del E.).

conocimiento, que nuevos datos hagan variar nuestras perspectivas. Esa actividad es propia de quien no se conforma con suponer un sentido ya dado, de una vez para siempre, en las ideas cotidianas y en los estados de cosas más comunes. La reflexión así entendida implica la capacidad de discernir indicios de evidencias posibles, no actuales. El pensamiento habitual puede percibir a veces cierto grado de confusión, de falta de claridad suficiente en algunos estados de cosas o en algún uso del lenguaje. Con los datos que hacen posible determinar por qué hay confusión o en qué consiste ella, el pensamiento investiga: toma esos datos como huellas, como rastros perceptibles de algo que todavía no se ha hecho evidente (*vestigium* designa en latín la planta del pie y su huella; *investigare* es rastrear, seguir las huellas). Por eso es que también el término “investigación” (tanto como “reflexión” o quizá mejor) presenta de inmediato a la filosofía como lo que realmente es: una actividad iterativa y persistente del pensamiento a la busca de algo. Y no está nada mal que esa palabra lleve a evocar enseguida el trabajo de los detectives, de esa gente cuyo oficio y gusto es detectar (se ha dicho con buena razón y con humor que el género literario que más se parece a la Filosofía es el de las novelas policiales).

¿Es necesario decir que toda esa reflexión filosófica no es un puro juego especulativo? Alguien se dedica, por ejemplo, a darle vueltas en la cabeza a la idea de autonomía porque el modo de entenderla que ha tenido hasta ese momento comienza a resultarle insuficiente o a crearle problemas para pensar algunas situaciones problemáticas. Confronta el concepto que tenía con esas situaciones y comienza a comprender que en ellas «autonomía» tiene un sentido esclarecedor, si el sentido que le era habitual se abre a otros alcances. Decide reconstruir el concepto, armarlo de nuevo, ensancharle su sentido. Al hacerlo, una transformación se ha operado. No es sólo una modificación de la idea; es una transformación de quien la piensa ahora de otra manera. Si un proceso de pensamiento modifica de veras un concepto, se transforma de algún modo quien lo piensa: en quien reformula el concepto de autonomía se produce un reconocimiento de lo que, en la realidad, debe ser tenido por autonomía. Cuanto más decisivas sean para la práctica las ideas que

se modifican, más se transforma el modo de habérselas con la realidad, con los otros, consigo. Los conocimientos que nos aportan las ciencias y los que proceden de la reflexión sobre las situaciones vividas nos ponen en condiciones de reconocimiento.

El anticipo espontáneo de lo que puede ser la investigación en este terreno es la rebeldía de los niños y de los adolescentes ante las recomendaciones y las normas. Ellos perciben que hay algo por lo menos confuso en algunas prescripciones morales (pueden sentir que hay normas de las que nadie es capaz de dar cuenta; que no hay una deseable imparcialidad; que hay arbitrariedad o incoherencia o una desigualdad inaceptable en la relación entre los adultos y los más jóvenes; que las palabras y las actitudes de los mayores son como dados cargados).

Es razonable pensar que los niños y adolescentes más afortunados, en igualdad de las restantes condiciones, son aquéllos cuya rebeldía se encuentra con adultos que le abren espacio como a una expresión de las ganas de darse cuenta, como a un saludable anuncio de investigación, de reflexión, y hasta como a una oportunidad inaplazable para reconstruir algunas de sus propias ideas.

### *Reflexión sobre el valor del comportamiento*

La palabra “comportamiento” está usada aquí en un sentido muy amplio: abarca intenciones, acciones, hábitos o costumbres y modos fundamentales de ser y de obrar, de vivir. La palabra *hábitos* designa disposiciones adquiridas y constantes para obrar en cierto sentido; por ej., el hábito de mentir o el de ser veraz, el hábito del trabajo o el de la holgazanería, una disposición generosa o una egoísta. Pero es posible pensar en algo que es más que un hábito o una suma de hábitos: algo a lo que se alude cuando se usan, con respecto a alguien, expresiones como éstas: *nobleza de ánimo, carácter íntegro, ánimo vil*: cuando se dice que alguien es un miserable, un sinvergüenza o, por el contrario, una persona excelente.

La definición decía que la Ética se ocupa de la valoración del comportamiento humano desde el punto de vista de lo bueno o lo malo, de lo correcto o lo incorrecto. Es fácil comenzar a armar, desde esa perspectiva, una lista de preguntas de nunca acabar, que exigen reflexión y que se refieren a la vida nuestra de cada día –y a la ajena– desde el útero hasta la muerte. Cada una de ellas comenzaría así: *¿es bueno o es correcto...?* La pregunta se completaría, en cada caso, en alguna de estas formas: ...el aborto, golpear a un niño, mentir para evitar un castigo o la muerte de un inocente o para descubrir una grave injusticia, decir verdades por puro amor a la verdad, delatar, tal o cual forma de actividad sexual, dar la vida por una causa, apropiarse de un bien ajeno privado o público, ser objetor de conciencia, torturar, practicar investigación sobre seres humanos o sobre animales con la convicción de que el avance del conocimiento todo lo justifica, procurarse percepciones extraordinarias por medio de drogas, recurrir a la eutanasia, al suicidio...

Todas estas preguntas posibles y muchas otras semejantes son en cierto modo problemas éticos. Sólo “en cierto modo” porque casi todas –si no todas– están enunciadas aquí de una manera insuficiente; cualquier reflexión requeriría un planteo que dejase en claro en qué consiste el problema que se quiere abordar: hay un problema, en términos estrictos cuando aparece como tarea la necesidad de determinar algo con respecto a ciertos datos conocidos. Todas éstas son cuestiones prácticas porque se refieren a la acción, es decir, a la actividad de la voluntad en cuanto se manifiesta en acciones que tienen por finalidad lo que se considera útil o placentero o bueno o correcto. La reflexión sobre ellas es lo que se llama “ética aplicada” porque se aplica a un sector de la práctica o a un comportamiento determinado.

Pero hay otras cuestiones éticas más radicales, del todo básicas. Cuestiones como éstas: ¿qué es lo bueno? ¿qué es lo correcto? ¿la diferencia entre las dos preguntas anteriores es sólo verbal?; ¿hay alguna relación entre lo bueno o lo correcto y lo que se llama “sentido de la existencia humana”?; ¿existe alguna obligación de atenerse siempre a lo bueno o a lo correcto? y, supuesto que tal “obligación” exista, ¿de

qué naturaleza es, de dónde proviene, es posible dar razón de ella? ¿hay alguna relación real entre “bueno” o “correcto” y “sanción”?; aparte de las sanciones que impone el control social, ¿qué le sucedería a quien decidiese despreocuparse siempre de lo bueno o lo correcto?; ¿se puede decir que preocuparse o despreocuparse de lo bueno o correcto son formas distintas de jugarse la vida?

Estas preguntas son por cierto distintas de las anteriores (aquéllas sobre el aborto o el golpear a un niño, etc.). Éstas son más generales, no se restringen a un sector de la acción. Pero también son prácticas: también ellas nacen del interés por la acción y por determinada valoración de la misma.

Como ya se ha podido advertir, en todo esto estamos usando la palabra “práctica” en un sentido especial: con ella designamos toda forma de actividad voluntaria con la que el sujeto actúa sobre sí, sobre los demás, o modifica lo exterior a él en vista de ciertos valores o ideales (este sentido corresponde bastante al que tenía la palabra griega *praxis*). Por eso es que la Ética pertenece al campo de la *filosofía práctica* o *filosofía de la práctica*, a la cual pertenecen también las investigaciones filosóficas sobre la política, la economía, el derecho y la educación.

### Sobre las normas.

No nacimos ni crecimos en un vacío moral, así como no nacimos ni crecimos en un mundo en el que hubiésemos tenido que inventar el lenguaje. Nacimos a un mundo humano denso de valoraciones. Pronto fuimos aprendiendo a reconocer normas de comportamiento y, a medida que crecíamos, comenzamos a cuestionar algunas, a reflexionar sobre ellas, a organizar más o menos conscientemente una especie de código propio. Llegamos a darnos cuenta de que no basta con que algo esté de acuerdo con una norma para que sea bueno o correcto porque nos dimos cuenta de que también las normas tienen que ser evaluadas. La ética es también reflexión filosófica sobre

las normas: sobre la naturaleza de las mismas, sobre su razón de ser, sobre el alcance que pueden tener (¿puede haber normas acerca del comportamiento de la persona consigo misma? ¿con respecto a qué seres hay normas de validez moral?), sobre su bondad o corrección.

### Lo bueno o lo correcto

Cuando la definición se refiere a lo bueno o lo correcto, usa la conjunción disyuntiva (“o”) para denotar diferencia y no equivalencia. Eso quiere decir que algunas reflexiones filosóficas sobre lo moral están centradas en la idea de lo bueno y que otras, notablemente distintas, se llevan a cabo en torno a la idea de lo correcto. Sería imposible entender algunos de los debates éticos más importantes de la actualidad (de una que ya es considerablemente vieja), si no se tuviese una idea de esa diferencia. Pero esa diferencia se entiende bien al estudiar los distintos tipos de ética, que es lo haremos más adelante.

### **Desvalorización de la palabra “moral” y prestigio de la palabra “ética”**

**D**ecíamos más arriba que se han producido cambios recientes en el lenguaje sobre lo moral; cambios en nuestra sociedad. Comencemos por uno que parece apenas una curiosidad marginal, pero que nos conduce hacia el más actual y llamativo. Hasta hace unos pocos años, los medios de comunicación y los políticos usaban una expresión un tanto singular para referirse sobre todo a prácticas nada recomendables en la administración pública: cuando tenían interés en divulgar la noticia (o no podían ocultarla) de que un funcionario se había apropiado de caudales aportados por los contribuyentes o había aceptado o exigido bienes para hacer favores, o había practicado cualquier forma de acoso, decían que el personaje había cometido “indelicadezas”. Esta palabra era un residuo de un lenguaje ya lejano:

hace mucho, muchísimo tiempo, la expresión “delicadeza de conciencia” era de uso bastante común y servía para designar un sentido constante y minucioso del deber, una preocupación seria por lo bueno y lo correcto (“en la delicadeza se reflejan las prendas del alma”, decía José Joaquín de Mora, hace siglo y medio, en su *Colección de sinónimos*). Por ese entonces, “indelicado” era palabra de censura y rechazo, palabra dura y firme. Pero los tiempos fueron volviéndola hueca desde que comenzaron a usarla para la desaprobación táctica en el lenguaje público. Desde entonces y hasta hoy dejó de pertenecer al mundo de las conversaciones habituales, privadas o semipúblicas, en las que otros términos siguieron siendo usados para calificar al “indelicado”. Entre la gente de su mismo talante se lo llama imprudente, poco avisado, imbécil (y algún otro equivalente coloquial y rudo), porque se lo considera como alguien que no ha sabido hacer las cosas sin dejar huellas: después de todo, una indelicadeza no sería más que una falta de habilidad, un descuido, una torpeza; o, tal vez, una exageración. Pero otra gente —de otro talante o de otras costumbres— usa términos que expresan una reprobación de otro tipo: por ejemplo, sinvergüenza, inmoral. Tanto los primeros como los demás saben muy bien que “indelicadeza” es ahora o un eufemismo o un calificativo al que se recurre (cada vez menos) por no tener a mano, en esos casos, una expresión menos comprometedora. La diferencia está en que, para los primeros, el comportamiento en cuestión sólo ha de ser considerado desde el punto de vista de la astucia, de la sagacidad; para los otros, debe ser juzgado sobre todo desde el punto de vista de lo que es bueno o malo sin más, de lo que es correcto o incorrecto sin más; de lo que se debe hacer o no se debe hacer y punto. Pero unos y otros entienden qué se hace cuando, en esos casos, se dice que alguien es un sinvergüenza: se enuncia una reprobación moral. La gente entiende que, al decir eso, se está hablando de *inmoralidad* y no simplemente de una falta de viveza.

De un tiempo a esta parte los medios de comunicación ya casi no hablan de “indelicadezas”. Es como si se dieran cuenta de que su uso resulta ambiguo: parece invocar una reprobación moral cuando en realidad la elude; dice que alguien hizo mal una cosa en vez de decir,

como se debería, que alguien hizo algo que está mal hacer. Pero la progresiva desaparición de “indelicadeza” coincide con el hecho de que los medios rara vez recurren a las palabras “moral” y “moralidad” y a sus opuestas (inmoral, inmoralidad). Se inclinan más bien por el uso de la palabra “ética” y de expresiones como “falta de ética”, “transgresiones a la ética”. Y, aunque se habla de campañas de moralización, la creciente exigencia de que los políticos y los funcionarios tengan “manos limpias” lleva a crear comisiones o comités de ética y a redactar o a desempolvar códigos de ética. Además, leyes nuevas establecen cursos de ética en los planes universitarios de estudio. El lenguaje público —es decir, el de los medios de comunicación, el de los funcionarios y el de los documentos más o menos oficiales—, parece indicar que la palabra “moral” y toda su familia han sufrido un severo proceso de desvalorización y que, en cambio, la palabra “ética” goza de un prestigio creciente. Hasta se puede tener la impresión de que se usa la palabra “ética” para empujar a la palabra “moral” hacia las tinieblas de la nada y el olvido. Eso mismo o algo parecido se nota en ciertas conversaciones más o menos privadas en las que los roles de quienes hablan o escuchan, o tal vez los temas, crean algo así como cierta exigencia de precisión, de cuidado casi técnico: en ellas, el término “moral” suena en ciertos oídos como un *lapsus* o como algo inadecuado, impertinente. Además, no son pocas las personas que se muestran recelosas y esquivas cuando alguien invoca “la moral”, pero que se manifiestan dispuestas a oír hablar de ética. Estas cosas dejan pensar que lo que había de antigua equivalencia de significados se desvaneció y que *moral* y *ética*, lejos de ser en cierto modo sinónimos, se han ido alejando una de otra.

Lo cierto es que la palabra “moral” ha caído en desuso, por lo menos en algunos contextos. Entonces, hay que dar cuenta tanto de eso como del prestigio nuevo de la palabra “ética”. Hay una explicación más o menos implícita en un relato sobre los cambios de nuestra sociedad, un relato que circula ampliamente y al que no se le hacen objeciones notables. Aquí está, en las pocas frases del párrafo que sigue.

Por siglos y hasta no hace mucho, en estas tierras se enseñó (cuando se enseñó) y se exigió una moral religiosa, es decir, fundada en la creencia en un Dios revelador e interpretada y enseñada por clérigos. Era una moral constituida sobre todo por normas para el comportamiento individual, hasta en sus aspectos más privados y más interiores (sobre todo en lo que tiene que ver con la sexualidad); una moral no centrada en una concepción de la justicia distributiva y nada atenta a las fuertes diferencias que la vida pulsional tiene en las distintas personas. Por lo tanto, una moral inadecuada para crear y consolidar una sociedad justa y menos violenta (versiones más polémicas la muestran como una moral que alimentó diversas formas de perversión y de violencia). Un rápido proceso de secularización (pérdida o disminución del sentido religioso, laicización, desencantamiento de la vida) acabó con ella, o poco menos. Lo que vino después fue la gran crisis actual, descrita por lo común como una pérdida de los valores morales, como situación de violencia casi omnipresente y de disolución social. El desbarajuste muestra por sí solo la necesidad de algo a qué atenerse: unos valores, unas normas de relación que, aceptadas por todos o por la mayoría, permitan ante todo vivir y vivir en razonable paz y seguridad. Así nace la invocación a una ética de la vida en sociedad; ética laica (o civil) y compatible con diversas creencias individuales o de grupo: una especie de código de normas elementales, mínimas, de cumplimiento generalizado.

Esta nueva preferencia en el lenguaje es reforzada por los llamativos procedimientos que se han desatado, en varios países y casi al unísono, contra la corrupción en la administración pública. Los medios de comunicación nos informan a diario sobre ellos. Es cierto que rara vez ofrecen algún análisis que lleve a comprender mejor el fenómeno, su nacimiento, su expansión (los análisis podrían servir, por ejemplo, para reflexionar sobre condiciones no éticas de ciertas preocupaciones por lo ético o sobre la naturaleza nada ética que pueden tener esas preocupaciones). Pero en la bolsa de valores del lenguaje, la afluencia de esas noticias favorece las acciones de la palabra “ética”: ella parece

responder bien a la demanda de un término que designe las normas elementales de rectitud en el manejo de los bienes públicos y, al mismo tiempo, los principios básicos de una convivencia en paz. En cambio, tal vez suene con acento menos cómodo y parezca un tanto estrecha para esa función la expresión “moralidad pública”.

Estos son los cambios que explicarían el perceptible eclipse de la palabra “moral” y el nuevo resplandor de la palabra “ética”. Esta explicación del fenómeno es muy atendible; pero no es total. Faltan los datos sobre variaciones del lenguaje en la filosofía de estos dos últimos siglos, que también inciden. También falta considerar con cuidado cierta tendencia a suplir lo moral con lo jurídico (y con lo mínimo jurídico), que parece anunciarse en esos cambios del lenguaje público ya mencionados. Pero hay que mencionar aquí un factor importante en el cambio que estamos considerando; bien podría ser incluido en el relato explicativo que hemos visto más arriba: la idea de moral estuvo siempre ligada, y de manera fuerte, con la idea del deber. Hoy, en cambio, la preocupación dominante gira en torno de los derechos subjetivos, no de los deberes.

### Otros sentidos de “moral” y “ética”

**E**s útil decir algo sobre el lenguaje de algunas concepciones filosóficas cuyo influjo es perceptible entre nosotros, especialmente en los ambientes académicos. Es útil sobre todo para hacer notar que, si uno no quiere enredarse en palabras, hay que prestar atención al distinto uso de unos mismos términos.

Nada mejor, como ilustración, que considerar ante todo dos usos, muy opuestos entre sí, de la palabra “ética” (o de sus correspondientes). En ninguno de los dos casos se trata de “ética” en el sentido de reflexión filosófica que se ocupa de lo moral; en ambos se refiere a la realidad vivida y no a la realidad pensada. El primero pertenece a una concepción y a un lenguaje de la filosofía alemana clásica (1770-

1850); el segundo, a las ideas y al lenguaje de los últimos escritos del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984). Veremos también el sentido que tiene la expresión “filosofía moral” en inglés.

### *En la filosofía clásica alemana*

Los filósofos alemanes inmediatamente posteriores a Kant (1724-1804) establecieron una distinción considerable entre lo moral y lo ético (o entre la moralidad y la eticidad). Federico Schelling (1775-1854) enseñaba que el imperativo moral –la moralidad (en alemán, *Moralität*)–, está dirigido sólo al individuo como tal y, por lo tanto, exige una respuesta nacida de su individualidad misma; en cambio, la eticidad (en alemán, *Sittlichkeit*, de la palabra *Sitte*: costumbre) es el imperativo que rige sobre la sociedad de los seres morales. En Hegel (1770-1831) encontramos una nueva versión de esa diferencia: en su filosofía, la distinción se da entre el derecho, la moralidad y la eticidad. El *derecho*, atento a la utilidad, expresa exigencias objetivas con respecto a la propiedad privada, a los contratos y a la oposición y trasgresión de los principios jurídicos. La *moralidad* expresa el deber del individuo y abarca sus intenciones, y sus propósitos y su conciencia de lo bueno y de lo malo. La *eticidad* constituye un nivel que supera al derecho y a la moralidad sin anularlos: les otorga una nueva dimensión al integrar a los individuos, a la familia y a la “sociedad civil” en una totalidad social y política (el Estado) que orienta los propósitos, las intenciones y los intereses individuales y de grupo hacia el bien universal de la comunidad. Según esto, la moralidad es una exigencia de lo bueno que enfrenta al individuo, en virtud de su conciencia del deber, con las tendencias espontáneas de su naturaleza sensible y, no pocas veces, con las tendencias de los demás. En menos palabras: la conciencia moral trata de resolver todos los aspectos del problema del bien y del mal en términos de obligación, de deber. La eticidad, en cambio, no es un deber-ser individual; es la realidad moral histórica tal como se da en el modo de vivir de todo un pueblo organizado políticamente: la actualidad suprema de la idea ética –decía Hegel– es el Estado.

*En las últimas obras de Michel Foucault*

En su *Historia de la sexualidad* (en la introducción al segundo volumen, titulado *El uso de los placeres*), Michel Foucault distingue dos aspectos complementarios en el uso de la palabra “moral” y desde ellos señala qué entiende por “ético”.

Con la palabra “moral” se designa en primer lugar “un conjunto de valores y de reglas de acción que son propuestos a los individuos y a los grupos a través de diversos aparatos prescriptivos, como pueden ser la familia, las instituciones educativas, las Iglesias, etc.”. Para que esta primera acepción sea bien entendida, el autor aclara: las reglas y los valores son propuestos a veces de manera abierta en una doctrina coherente y en una enseñanza explícita: pero a veces se transmiten de modo no sistemático, como elementos que se pueden combinar con flexibilidad variable. Ese conjunto de valores y reglas, entendido así, es lo que se puede llamar “código moral”.

Pero por “moral” se entiende también “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que les son propuestos”. Con respecto a esta acepción, complementaria de la primera, las aclaraciones son más necesarias aún. Ante todo, en este sentido pertenece a lo moral el modo de aceptar más o menos a fondo lo que las normas mandan o prohíben o recomiendan, el modo de respetar o de menospreciar lo que es presentado como valioso y digno de ser tenido en cuenta, las observancias pero también las transgresiones. Esto es lo que se llama la “moralidad de los comportamientos”. En ella hay que atender al modo de comportarse que tiene cada persona para realizar, a su manera, lo prescrito o lo aconsejado. Una misma norma o una misma recomendación pueden ser observadas de maneras diferentes. Las diferencias pueden tener que ver con distintos aspectos que Foucault enuncia e ilustra: a) la manera como alguien trabaja sobre uno o varios aspectos de sí (tales o cuales deseos, tales o cuales sentimientos) como sobre la materia principal de su conducta moral. Foucault conocía bien lo que gran-

des y pequeños maestros de la vida moral enseñaron, durante siglos, sobre la importancia de aprender a reconocer la “pasión dominante” propia (por ejemplo, el miedo, la ira, la envidia) y sobre las técnicas para trabajarla y adueñarse de ella; b) los distintos motivos por los que cada cual se siente ligado a la norma o a la recomendación: por fidelidad a una persona o a un grupo, para evitarse molestias, por un fuerte sentido del deber, etc.; c) la finalidad que cada cual tiene en vista al realizar la acción que está de acuerdo con la norma o con la recomendación: para corroborar una tradición, para trabajar sobre sí como se trabaja sobre una obra de arte, etc.

En síntesis, la moral comprende dos aspectos: el de los códigos de comportamientos y el de las formas de subjetivización, es decir, las formas de comprender y de vivir los códigos.

Estos dos aspectos nunca pueden ser deslindados del todo; ambos se implican mutuamente. Pero es posible reconocer que algunas “morales” se parecen mucho entre sí y se diferencian de otras que se caracterizan por otro aire de familia bien distinto. En unas prevalece la trama sistemática de normas y la tendencia a que ninguna acción quede fuera del alcance preciso de las prescripciones y prohibiciones; son morales en las que importa mucho la autoridad que garantiza la integridad y la perduración del código; morales de tono fuertemente jurídico, que hablan de obligación, de infracción, de culpa y de castigo. En las otras, lo que cuenta sobre todo son las “prácticas de sí”, es decir, las técnicas a las que alguien recurre para modificarse, la ascesis (en el sentido de la palabra griega *áskesis*: entrenamiento) practicada para estructurar la propia vida en torno de un tema, de una idea, de un ideal; para realizar en el propio ser un estilo de vida para llegar a ser sujeto moral. A diferencia de quien tiende a realizarse como sujeto moral, quien es agente moral se dedica a realizar el deber.

Tanto en unas “morales” como en las otras, los códigos existen. Pero en las de “las prácticas de sí”, el código puede ser más bien rudimentario y su observancia exacta y detallada importa mucho menos

que lo que se espera de los procedimientos y de las técnicas que el sujeto pone en práctica para trabajar sobre sí. Éstas son morales orientadas hacia la ética, dice Foucault.

Al reservar el término “ética” para estas morales de las prácticas de sí, el filósofo elige y privilegia una de las vetas de significado de la palabra griega original: la que expresa el carácter (*êthos*) como estilo propio de vida que es resultado de un proyecto al que se ha sido fiel; carácter en el sentido del adagio: “el estilo es el hombre”<sup>7</sup>. La tradición francesa abunda, sobre todo en el siglo XVII, en la reflexión sobre esas morales que Foucault llama éticas. La que Descartes se propone a sí mismo en la tercera parte de su *Discurso del método* (1637) no queda por fuera.

La filosofía alemana clásica, por el contrario, privilegió el sentido de *êthos* como encarnación de la moral de un pueblo en sus costumbres y en sus leyes.

La oposición entre los dos usos es tal que la frase “la ética no es una moral”, enunciada en sentido hegeliano, se opone en más de un aspecto a esa misma frase enunciada por alguien que quisiera expresar de manera enfática la idea de Foucault.

Es posible que en el desplazamiento actual y nuestro de la palabra “moral” por la palabra “ética” estén incidiendo, desde ángulos distintos, estos usos antagónicos: en el hegeliano, “moralidad” designa lo individual que, para conservarse, necesita ser asumido y a la vez superado por lo comunitario; en el uso foucaultiano, tiende a designar de manera preferente las prescripciones impuestas y, de modo sutil, el halo de desprestigio que se ha ido formando en torno a ellas. En el primer caso, la palabra “eticidad” está reservada para una realidad que hace posible que el individuo llegue a identificar sus intereses y su libertad con los de otros individuos de la misma comunidad; en el segundo caso, la palabra “ética” va unida al atractivo de ideales individuales fuertemente estéticos.

---

7 Frase atribuida a Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon 1707-1788. (N. del E.).

### “Filosofía moral” y “metaética” en la filosofía anglosajona

Con la expresión “filosofía moral” los anglosajones designan de manera habitual todo el pensamiento que abarca lo moral, lo político y la religión. En los Estados Unidos no es ajeno al fuerte influjo de la religión en lo político, especialmente en decisiones jurídicas y políticas que tienen que ver con cuestiones morales controvertidas.

El término “metaética” es usado con dos acepciones distintas. En un sentido estricto, es la reflexión filosófica sobre el significado del lenguaje moral, es decir, la que se ocupa de cuestiones como éstas: ¿qué es lo que se quiere decir cuando se dice que algo es correcto? ¿qué se entiende por la expresión “un comportamiento bueno”? En un sentido más amplio, “metaética” designa también la reflexión sobre los métodos de fundamentación de lo moral.

### Bibliografía

- Agustín (1979). *Las confesiones*. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega, O. S. A. *Obras de San Agustín, II*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Aristóteles, (1985). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1995). *Ética Nicomáquea • Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonnet. Madrid: Gredos.
- Febvre, L. (1984). “Une mise en place: Crayon de Jean Calvin”, en *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Le livre de poche. Biblio essais.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. New York / Oxford: Oxford University Press.

## El significado de la palabra “ética” en Aristóteles<sup>1\*</sup>

Quien comienza a leer cualquiera de los escritos éticos atribuidos a Aristóteles empieza una lectura que está condicionada por los supuestos que el lector puede profesar, más o menos claramente, sobre lo que quiere decir la palabra “ética” que encuentra en cualquiera de sus títulos: *Ética eudemia*, *Ética nicomaquea*, *Gran ética*. Esos supuestos pueden ser correctos, pero también pueden no serlo. De hecho, con frecuencia son incorrectos. Por eso, un trabajo que trate de aclarar el uso de esa palabra por parte de Aristóteles puede pretender dos resultados útiles. El primero, disolver o reducir los aspectos más negativos de ese condicionamiento, favorecidos por algunas traducciones. El segundo, disminuir un poco la generalizada vaguedad actual en el uso de esa palabra, al aclarar qué significaba en su uso inaugural. Este segundo resultado esperable tiene que ver con los distintos intentos actuales de distinguir entre “ética” y “moral”, considerados como inestables y oscuros y, tal vez, como inútiles<sup>2</sup>. Hay otra ventaja: el uso aristotélico de la palabra, tal como lo entiendo, ofrece un buen principio de organización para exponer el pensamiento de la

---

1 \* Este es un texto provisorio e incompleto, para uso exclusivo de quienes participan en el seminario sobre *Ética aristotélica* en el postgrado en Filosofía de la Universidad del Valle (semestre agosto-diciembre de 1999).

2 Ver, por ejemplo, Vincent Descombes 1998, pp. 40-41. Número dedicado a *Les nouvelles morales. Éthique et philosophie*.

Ética a Nicómaco y, en general, el pensamiento ético de su autor. Según ese uso, el significado y el sentido de la palabra están centrados en la idea de un proceso a la vez social e individual. Estas páginas procuran mostrar eso y alcanzar entonces los dos resultados que mencioné. Esto quiere decir que el trabajo es elemental, al menos en uno de los sentidos de esta palabra.

### **Lecciones aristotélicas sin títulos del autor.**

**D**urante buena parte de su vida, Aristóteles dictó distintos cursos o series de lecciones sobre diversos asuntos relacionados con lo que es el *buen vivir* (*tó eû zên*), el vivir humanamente bien. Según algunos estudiosos de su obra, habría dictado el primero antes de cumplir los treinta años, durante la primera estadía en Atenas. Según otros, Assos habría sido el lugar del primero, cuando Aristóteles estaba ya un poco más cerca de los cuarenta que de los treinta. Es posible que haya repetido cada uno de los cursos y más de una vez. Los principales asuntos de las lecciones fueron éstos: los diferentes ideales de vida buena de los que se hablaba en ese tiempo y que unos u otros parecían poner en práctica, el valor de cada uno de esos ideales, en qué consiste la felicidad, la innegable y difícil importancia del placer, lo que hoy llamamos teoría de la acción, las disposiciones del carácter admirables y dignas de recomendación, la función de las leyes y de las costumbres en la formación de esas disposiciones, cómo ha de concebirse la justicia distributiva (la justicia considerada como una de esas disposiciones), las formas excelentes del pensamiento en vista de la acción, la naturaleza de la amistad, sus distintas formas y el valor de cada una de ellas para el buen vivir, la incapacidad de controlar la propia acción (el no poder obrar de acuerdo con lo que se entiende y se siente que es lo bueno, o, como dice mucha gente, la debilidad de la voluntad), el origen de la comunidad política y su relación con el buen vivir como fin, la excelencia propia del ciudadano, los regímenes políticos y las constituciones políticas, las revoluciones. Aristóteles agrupaba todos esos asuntos bajo el nombre

general de “ciencia política”, es decir, de conocimientos organizados acerca de la *polis*; la mayor parte de los asuntos mencionados en la lista eran objeto de sus “investigaciones éticas”. Aristóteles preparaba por escrito las lecciones, en redacción más o menos extensa, pero siempre en vista de oyentes a los que habría de dirigirse de manera directa. Con el correr del tiempo, él mismo fue añadiendo modificaciones a esos escritos destinados a la enseñanza oral: una que otra redacción parcial distinta, algunas notas marginales, alguna simplificación o ampliación. Es posible que lo hiciera sobre todo al revisar las lecciones para dictarlas de nuevo, en vista de nuevos propósitos, de nuevas exigencias; y que también lo hiciera después de discutir alguna cuestión con quienes se reunían para escucharlo. Esas enmiendas y adiciones eran hechas sobre el manuscrito inicial, o en trozos añadidos. Por eso fue inevitable que versiones distintas de un mismo argumento (e incluso concepciones opuestas acerca de un mismo asunto), sostenidas en momentos distintos, terminaran unidas por contigüidad en un escrito, y que notas con intención modificadora se infiltraran en el texto escrito años antes, en el momento de copiarlo. Igualmente inevitables fueron ciertas libertades que pudieron tomarse los editores al ordenar los materiales, al unir unas partes con otras. Con todo, la mayor parte de los investigadores estarían de acuerdo (o casi) con uno de ellos cuando dice que lo que ahora tenemos ante nosotros es *esencialmente* lo que Aristóteles tenía ante sí, sobre el atril, cuando se dirigía a sus alumnos<sup>3</sup>.

Por suerte, es decir, por una combinación de previsión de Aristóteles, de veneración por parte de sus discípulos, de interés por el conocimiento (o por los libros), y otras cosas, esos escritos fueron organizados, conservados y transmitidos a lo largo de una historia accidentada<sup>4</sup>. Y fueron transmitidos, a partir de cierto momento, bajo los nombres que todavía hoy usamos: *Ética eudemia*, *Ética nicomaquea* (o *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco*), *Política*. Las dos *Éticas* son con-

---

3 Jonathan Barnes 1976, p. 15.

4 Para esa historia de los escritos, ver Ingemar Düring 1976, pp. 47ss.; Guthrie 1981, *Aristotle: an encounter*, cap. III (hay traducción castellana); Reale 1992, Apéndice II.

sideradas como dos versiones del pensamiento de Aristóteles, que corresponderían a cursos distintos<sup>5</sup>. La autenticidad de otro tratado atribuido a Aristóteles es objeto de discusión: es el curso conocido como *Gran ética* o *Gran Moral* (citado con frecuencia por su título latino *Magna moralia*). Entre los más notables, especialistas de estas últimas décadas, hay tres posiciones fundamentales distintas al respecto: algunos rechazan decididamente su autenticidad y le atribuyen una fecha tardía de redacción (sería un trabajo de influjo estoico)<sup>6</sup>; otros consideran que, en lo esencial, es el primer curso de Aristóteles sobre el buen vivir, curso de juventud retocada posteriormente<sup>7</sup>; por último, hay quien lo ve como un tratado “compuesto por un compilador tardío que utilizó, en medida abundante, trabajos auténticos de Aristóteles”<sup>8</sup>. Dado que su autenticidad fue negada por primera vez sólo a fines del siglo XVIII<sup>9</sup> (tuvo hasta entonces amplia y respetable difusión) y que son de peso considerable los argumentos a favor de la autenticidad, al menos de partes notables de su contenido, esta obra no puede ser dejada de lado.

La existencia de más de un curso o tratado aristotélico con títulos que llevan la palabra “ética” genera problemas: ¿por qué existen dos o tres versiones o formas? ¿Cuáles son las relaciones cronológicas y de contenido entre ellas? En general, se admite que ninguna de las versiones es una primera redacción que, reelaborada, haya dado lugar a la otra o a las otras. Sobre la cronología se está lejos de un acuerdo<sup>10</sup>. Es posible que la existencia de versiones distintas se deba menos a cambios en el pensamiento de Aristóteles que a distintos propósitos en el dictado de las lecciones en momentos diversos, para auditorios

---

5 En el siglo XIX fue común pensar que la EE. era un trabajo de Eudemo, discípulo de Aristóteles. Hoy se la considera tan auténtica como la E.N.

6 Así, René Antoine Gauthier, en Aristote 1970, I, 1, pp. 93ss.

7 Los más notables son Frantz Dirlmeier, *Aristoteles. Magna Moralia*, Berlín, 1953 (reimpresión en 1966) e Ingemar Düring 1976, p. 495.

8 Así, Jonathan Barnes 1976, p. 14.

9 Ver R. A. Gauthier, en Aristote 1970, I, 1, p. 94, n. 12.

10 Sobre esta cuestión, ver A. Kenny 1978 (obra que no he podido consultar).

distintos. Si las dos versiones reconocidas hoy por casi todos como auténticas —o las tres— ya existían antes de la muerte de Aristóteles en alguna forma cercana o parecida a la que tienen actualmente (suposición no inverosímil<sup>11</sup>), ¿cómo designaba él a cada una de ellas en caso de tener que distinguirlas? No lo sabemos. Disponemos de referencias suyas a esos escritos, pero que no establecen distinción. Los títulos que conocemos son muy antiguos —anteriores a la edición de los escritos aristotélicos que hiciera Andrónico de Rodas en la segunda mitad del siglo 1 a. C.—, pero posteriores a Aristóteles. Esto parece confirmado por la hipótesis, también antigua, de que las dos primeras versiones mencionadas se llaman así porque los escritos que las constituyen habrían sido editados por primera vez por Eudemo, discípulo de Aristóteles, y por Nicómaco, hijo del filósofo<sup>12</sup>. Esa hipótesis habría sido respaldada, en nuestro siglo, por la idea de que “en los días de Aristóteles era desconocido el dedicar tratados”<sup>13</sup>. Esta idea hoy no es aceptada por todos<sup>14</sup>. Sin embargo, la hipótesis de Eudemo y Nicómaco como editores perdura, a pesar de algunas dificultades con respecto al segundo, sin que se le oponga otra alternativa fundada. En cuanto a la *Gran Ética*, es verosímil esta explicación: aun cuando es más breve que las otras dos versiones, habría recibido ese nombre porque cada uno de sus dos libros (por consiguiente, de los rollos en los que estaban escritos) contenía muchas más líneas que los de las otras versiones<sup>15</sup>. Lo cierto es que esos títulos de tan antigua data fueron sedimentando

---

11 Werner Jaeger (1984, p. 265) pensaba que nada podía oponerse a ella (se refería a E.E. y a E.N.).

12 El trabajo de edición consistía en preparar los escritos para que se hicieran las copias que se venderían en el comercio. Un libro se consideraba “publicado”, en cambio, cuando era leído en público por un *anagnostés*, un esclavo preparado para ese oficio. Así, al menos, sucedía en la Academia en tiempos de Platón. (Ver Düring 1976, p. 15).

13 La idea es de Werner Jaeger 1984, p. 264.

14 Guthrie (1981, p. 337) supone que la EN pudo haber sido llamada así en homenaje póstumo al hijo de Aristóteles, muerto joven en una batalla; pero reconoce que no sabemos realmente nada.

15 Ver Düring 1976, p. 496. La traducción francesa reciente hecha por G. Dalimier lleva el título: *Les grands livres de l'éthique* (Aristote 1995).

silenciosamente la creencia de que Aristóteles llamó con el sustantivo “ética” al conjunto de lo que trata en cada una de esas dos o tres versiones de su enseñanza oral acerca de cuestiones relacionadas con el buen vivir, como si esa palabra hubiese sido para él el nombre de una disciplina separada, especial. Aunque el error de esa creencia no sea en sí muy grave, favorece equívocos en la interpretación de los escritos.

### Sobre el modo de proceder

**D**ado que importa ver cómo usó Aristóteles la palabra “ética”, lo mejor es rastrearla en la *Ética a Nicómaco*, por más de una razón: porque su autenticidad nunca fue puesta en duda, porque esta versión “predominó siempre en la práctica” —según palabras escritas en 1923<sup>16</sup> y que todavía hoy valen—, porque ninguna otra obra de Aristóteles ha sido objeto de un estudio tan intenso en nuestra época como ella, ni ha dado lugar a comentarios tan notables<sup>17</sup>, y porque el propósito que parece dominar los escritos que la componen determina una perspectiva favorable para entender el significado y el sentido que la palabra tenía para Aristóteles.

Aunque estemos convencidos de que las etimologías no enseñan mucho y no nos dediquemos a buscarlas, en este caso tropezaremos con una que realmente enseña. La propone explícitamente el mismo Aristóteles. Lo hace como de paso y de una manera que recuerda las asociaciones de palabras un tanto arbitrarias de Platón. Pero ni es de paso ni es un juego gratuito. Esa “etimología” singular es una indicación valiosa de lo que pensaba Aristóteles al dictar sus cursos. Tal como aparece en el texto, es como un relámpago que ilumina un proceso de pensamiento y de habla; una iluminación instantánea que deja entrever las relaciones entre palabra y pensamiento en el uso del término; que deja aparecer la realidad que se refleja en la palabra viva

---

16 Werner Jaeger 1984, p. 262.

17 Esta doble afirmación, a la letra, es de Düring 1976, p. 494.

y cómo se refleja en ella. Es una pretensión de analogía que atrae la atención sobre el significado y el sentido de la palabra en el elemento en el que ella vive, se mueve y existe en ese momento. El elemento son las lecciones mismas de Aristóteles.

Para la distinción entre significado y sentido baste decir que por sentido podemos entender un fenómeno complejo y muy variable según las culturas, las mentes, los cambios sociales; por significado, el elemento más preciso y menos inestable del sentido, aun cuando no haya que pensarlo como inmutable. El sentido —y en cierta medida también el significado— está dado en contextos subordinados a cuya relación hay que atender: la frase, el párrafo, la obra, el conjunto de las obras del autor<sup>18</sup>.

### Significado y sentido de “ética” en la *Ética a Nicómaco*

Si alguien recorre por primera vez las páginas del libro primero de la *Ética a Nicómaco* con la intención de encontrar la palabra “ética”, la halla sólo en las últimas líneas. Dos veces en unos pocos renglones seguidos:

*También la virtud se distingue según esta diferencia, pues decimos que unas son intelectuales y otras éticas; así, la sabiduría, la disposición para comprender y la (sabiduría práctica) son virtudes intelectuales; la liberalidad y la moderación son éticas. En efecto, cuando hablamos del carácter (êthos) no decimos: es sabio, es de rápida disposición para comprender; sino que decimos: es afable, es moderado. (1103 a 3-8)*

El lector encuentra esa palabra si recorre el texto griego o el de algunas traducciones castellanas como la de María Araújo y Julián Marías o la de Julio Pallí Bonet. Pero si lee la de Antonio Gómez

---

18 Para esta distinción entre sentido y significado y para la idea acerca de dónde hay que buscarlos, me inspiro bastante libremente en la concepción de Lev Vigotsky 1995.

Robledo no la encuentra para nada: al llegar a la palabra griega, el traductor usa el término “morales”<sup>19</sup>. Los traductores ingleses usan el término *moral*. Cuando Elizabeth Anscombe escribe: “the term ‘moral’ itself, which we have by direct inheritance from Aristotle [...]”, lo que quiere decir es que en inglés siempre se tradujo con esa palabra de origen latino la correspondiente palabra griega, aristotélica<sup>20</sup>. Entre los franceses, Tricot traduce *éthiques*; Gauthier y Jolif, en cambio, traducen *du caractère* (“del carácter”)<sup>21</sup>, aunque en el comentario usan la palabra francesa *morales*. En alemán, Dirlmeier traduce *des Charakters* (del carácter), pero añade, entre paréntesis, *ethische*, lo cual parece indicar que con su traducción está innovando o que con ella trata de reforzar una traducción que no es tradicional. Todas estas decisiones de traducción tienen su razón de ser y de cada una de ellas se pueden conjeturar efectos diversos de lectura y de interpretación. Por ahora podemos dejar de lado tanto las razones como los efectos, aunque las unas y los otros importen bastante.

En el texto citado, la palabra *êthicas* (que uso en mera transliteración del griego<sup>22</sup> para evitar allí la traducción) es un adjetivo que tiene la función de particularizar un sustantivo (“virtudes” o “excelencias”), de especificarlo, de restringir su alcance. En primer lugar, el autor distingue ciertas virtudes de otras: las *êthicas* de las “intelectuales” o del pensamiento; en segundo lugar, justifica la distinción mediante el recurso al modo corriente de hablar: cuando queremos elogiar el *carácter* de alguien, no le atribuimos disposiciones excelentes de pensamiento, sino que le atribuimos disposiciones excelentes que se manifiestan en ciertas “constantes” de su obrar. Aristóteles quiere que los oyentes caigan en cuenta de que se hace necesario, para la reflexión

---

19 Aristóteles 1985; Aristóteles 1993; Aristóteles 1979.

20 Anscomb 1997, p. 26. Ver la traducción de Thomson y Tredennick (Aristotle 1976), la de Ross (Aristotle 1980) y la de Rackham (Aristotle 1934): Rackham traduce, al comienzo del libro II: *moral or ethical virtue*.

21 Aristote 1990 y Aristote 1970.

22 La translitero en caso acusativo, como se halla en el texto, cosa que la acerca a la forma castellanizada.

sobre el tema, poner nombre a los términos de esa distinción que ya existe en la práctica: hay disposiciones excelentes que mencionamos al hablar del *êthos* (carácter) de alguien; hay disposiciones excelentes a las que nos referimos cuando elogiamos el modo habitual con el que alguien delibera y toma decisiones (en griego: *diánoia*, *dianóëma*: pensamiento, inteligencia, mente, resolución). Llamamos a las primeras *êthicas*; a las segundas, *dianoëtikas* (de *dianóëma*). Aristóteles no necesita decir a sus oyentes qué se entiende por *êthos*: es eso a lo que nos referimos cuando, al hablar de alguien, mencionamos su afabilidad, su moderación, su valentía, su lealtad, su magnanimidad, y cosas por el estilo, o su irascibilidad a propósito de cualquier cosa, su desenfreno, su cobardía o falta de entereza, su mezquindad, su torpeza, etc. Por eso es que decimos –añadiría el filósofo– que tal *êthos* es *spoudaïos* y tal otro, en cambio, *phaulós*. Lo insatisfactorio de traducir estas dos palabras griegas como “bueno” y “malo”, respectivamente, es que de ese modo se vierten en términos moralizantes lo que eran categorías de estimación cultural y social, y se torna borroso e indefinido lo que en ellas era expresividad concentrada. *Spoudaïos* decía, al mismo tiempo, competente, ágil y cuidadoso, honesto y útil, digno, grave y fuerte en el deseo y en la acción; *phaulós*, por el contrario, decía defectuoso, negligente e inhábil, vulgar e inculto. *Spoudaïos* designaba a quien vivía la vida en serio, a quien era merecedor de estima y elogio por su modo constante de ser y de obrar, a quien, por eso, se le podían dirigir palabras como éstas: “estamos seguros de que usted nunca haría ni diría nada que fuese cobarde o mezquino; de que usted, ni siquiera en épocas y en situaciones susceptibles de confundir el juicio, dejará de obrar bien y de ser un buen punto de referencia para los demás”<sup>23</sup>. Por el contrario, *phaulós* designaba a quien era considerado como “poca cosa”, a quien sólo merecía indiferencia, menosprecio o reprobación. Por razones de economía verbal y de costumbre, traducimos esos tér-

---

23 Parfraseo unos renglones de la carta que Sigmund Freud le escribió a Thomas Mann en 1935, al cumplir éste sesenta años (Freud 1981, 3327). Cito estas palabras porque son como un eco de las de Aristóteles en EN. 1, 10, 1100b 34-35: el hombre digno de admiración nunca obrará *tà misètà kai phaulà* (cosas odiables o menospreciables).

minos por “bueno” y “malo” para referirnos a un *êthos* constituido o por virtudes o por vicios, por excelencia de vida o por acción pobre y menguada; pero sería mejor usar otros pares de palabras, como: valioso y menospreciable, firme o serio o mezquino, etc<sup>24</sup>. Es según estas dos categorías; como “siempre (*aei*) se distinguen los caracteres (*tà êthê*)”, escribe Aristóteles en la *Poética* (1448). Por supuesto, al hablar de categorías que envuelven lo social y lo cultural abarcamos juicios de una sociedad y una época. Juicios y prejuicios.

Esto que aquí llamamos virtudes –para una milenaria tradición de traducción–, y que convendría llamar excelencias o disposiciones excelentes, son “hábitos dignos de elogio”, o mejor, “disposiciones dignas de elogio”<sup>25</sup>. Es la explicación que da Aristóteles en el renglón que sigue al texto citado. No hay que perder de vista esta explicación, porque apunta claramente a la condición social de la “virtud”, a su alcance comunitario: es algo vinculado con el reconocimiento el que tales o cuales rasgos del carácter o que tales o cuales tipos de decisión sean excelencias.

Lo visto hasta aquí muestra que, en su uso aristotélico, la palabra “ética” (suprimamos ya la transliteración) no tiene denotación o connotación valorativa inmediata y determinada; no tiene de por sí –para

---

24 Ver W. Jaeger 1957, p.721; I. Düring 1976, p. 503; N. Frye 1991, p. 53.

25 Conviene dejar anotada una advertencia sobre la tradición de traducir como *virtud* la palabra griega *areté*. Lo mejor es transcribir lo que dice al respecto Gauthier en su comentario e invitar al lector a que cambie, en el lugar oportuno, la palabra ‘francés’ por la palabra ‘castellano’: “Traducimos por *virtud* el término *areté*: esta equivalencia es aceptable si se trata de la noción de *areté* tal cual ha sido elaborada por Aristóteles; pero ningún término francés sería capaz de expresar de modo adecuado el complejo de ideas y de sentimientos que evocaba para un espíritu griego el ideal de la *areté*. Se podría hablar de *valor*, de *perfección*, con la condición de no entender el valor como una cualidad moral, sino más bien como algo que se expresa por entero en una acción, que es un éxito bello” (Aristote 1970, p. 101). La virtud, en este sentido, es una disposición que es el resultado de un trabajo feliz de la persona sobre sí. Sobre el significado de *areté* y la dificultad de traducir la palabra al inglés (*virtue*), ver W.K.C. Guthrie 1971, cap. X. En su traducción al alemán, Dirlmeier usa la palabra *Vorzüge* (plural de *Vorzug*) –que envuelve los significados de excelencia, mérito, ventaja–, mientras que para los títulos o subtítulos (que no pertenecen al texto aristotélico), usa la palabra *Tugend* (*virtud*).

decirlo de una manera que atiende a lo psicológico— una coloración afectiva: del carácter se puede decir tanto que es bueno como que es malo (en los sentidos señalados más arriba). Es cierto que, tanto en la realidad como en el teatro —según lo afirma la frase recién citada de la *Poética*— no hay caracteres no evaluables: no existe algún carácter para el que “bueno” (*spoudaîos*) y “malo” (*phaulôs*) no tendrían aplicación. En cambio, para nuestro modo corriente de hablar, la palabra “ética” tiene sentido valorativo y es su coloración afectiva lo que la hace apta para usos retóricos.

Esta determinación verbal precisa de las virtudes no se encuentra en Platón, aunque él ya agrupa por separado lo que en Aristóteles son tipos de virtud que se pueden y se deben distinguir con calificativos adecuados<sup>26</sup>. Esto permitiría suponer que fue Aristóteles mismo quien inventó la denominación dentro de lo que W. Jaeger caracteriza como su genial desarrollo de la doctrina del *êthos* y del sistema de las virtudes éticas<sup>27</sup>.

El texto aristotélico citado comienza con la alusión a una diferencia que, como se puede suponer, ha sido presentada inmediatamente antes. Eso nos lleva a pasar de la sentencia al párrafo, o a los párrafos que constituyen el contexto inmediato. En ellos, Aristóteles presenta a sus oyentes el esquema de una concepción psicológica, de una teoría de la *psiqué*, del “alma” entendida como principio animador de todos los aspectos de la vida. Según esa concepción, hay que distinguir en el alma entre lo que tiene *logos* y lo que no lo tiene. Esto último abarca tanto la vida vegetativa (nutrición, crecimiento, desgaste biológico) cuanto el deseo; pero, mientras que lo vegetativo ni tiene *logos*, ni puede participar de él, todo lo que en la vida anímica es deseo (*ôrexis*)

---

26 Werner Jaeger (1984, p. 484, n. 37) dice haber descubierto esta distinción en el *Crátilo* (411a-414b), durante una sesión de seminario: “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida”. Los otros lugares son *República* VI, 485a-487a; 503c; VII, 535b; *Leyes*, XII, 967e-968d. Estas referencias son dadas por Gauthier (Aristote 1970, II, 1, pp. 98-100).

27 1984, p. 484.

puede participar del *logos*, aunque no lo tenga como propio. Esto tiene que resultar más bien enigmático mientras no se despeje ese *logos* que parece funcionar casi como una incógnita. Casi, porque estamos acostumbrados a pensar que *logos* tiene que ver con la razón. Y en efecto, entre otras muchas acepciones de esa vastísima palabra griega, está “razón”; pero también están “palabra”, “pensamiento”, “discurso”, “explicación” etc. Cuando en estos párrafos de Aristóteles se traduce *logos* como razón sin más (*la razón*), se prepara la pendiente para que se interpreten los textos de una manera anacrónica. Lo que quiere decir el autor con la expresión griega *logon echein* (tener un *logos*, tener *logos*) lo aclaran bien estas palabras: “Tener un *logos* puede significar tener una explicación o una razón, o (más moderadamente) tener algo que decir a favor de algo, tener proporción, tener una explicación (para dar de sí), tener –a alguien o a algo– en consideración”.

También iluminan correctamente la expresión estos renglones:

*Si regresamos a la fórmula original de Aristóteles de que el hombre es un animal racional, encontramos que suena zōon logon echon, que significa “animal poseedor de logos”. Este logos es una palabra con la que estamos familiarizados porque ha entrado en nuestro lenguaje de muchas maneras. Ella monta a horcajadas de habla y pensamiento a la vez, porque significa, entre otras cosas, “palabra”, “pensamiento”, “razonamiento”, “explicación razonada”, y es usada también para las palabras desplegadas en tal explicación. Ella incorpora en su conjunto de significados un sentido de la relación entre habla y pensamiento.<sup>28</sup>*

“Tener *logos*” es entonces una expresión de cuyo significado no están lejos expresiones del lenguaje nuestro de cada día, como, por ejemplo: “Tienes razón. Nunca se me había ocurrido pensarlo así” o “Pese a todo lo que digan, sé que ella puede dar perfecta cuenta de ese acto suyo”. Gauthier (Aristotele 1970) traduce el “tener *logos*” como “tener una regla”. En apariencia, esta traducción no se adecua al significado

---

28 La primera de las dos citas es una nota al pie del texto comentado, en la traducción de Thomson y Tredennick (Aristotele 1976, p. 90). La segunda es de Charles Taylor 1985, vol. 1, p. 217.

expuesto hasta aquí. Sin embargo, esa traducción facilita en cierto sentido la comprensión de la diferencia que media entre “tener *logos*” y “participar del *logos*”: una cosa es “tener la regla (o la norma)”, es decir, la capacidad de producirla, de generarla, de enunciarla (lo que es propio del pensamiento, de la mente), otra cosa es tener la capacidad de recibirla, de asumirla y asimilarla, de orientarse de acuerdo con ella (lo que es característico de lo deseante, según Aristóteles). Hecha esta aclaración necesaria, lo que Aristóteles entiende al decir que lo deseante (*tó orektikón*) puede participar del *logos* es esto: puede conducirse de acuerdo con explicaciones, puede orientarse proporcionadamente, en vista de consideraciones razonables que le son propuestas, puede asimilar una norma de acción. Aristóteles lo ilustra de este modo: lo deseante “tiene en cuenta esta regla, como se es dócil a un padre. Porque cuando se trata de nuestro padre o de nuestros amigos, es en este sentido como empleamos la expresión tenerlos en cuenta (*echein logon*), y no en el sentido en que la empleamos cuando hablamos de ser capaces de dar cuenta de las propiedades matemáticas” (1102b 32-33 y 1103a 3)<sup>29</sup>. En otras palabras, todo lo que en nosotros es deseo puede ser alcanzado y modificado por una especie de persuasión que es obra nuestra: nuestro *logos* puede impregnar nuestro deseo, darle forma y dirección. De este modo se aclara un poco más la distinción entre las virtudes: algunas son hábitos o disposiciones elogiabiles del pensamiento cuando decide cómo orientar la acción; otras son hábitos, o disposiciones elogiabiles en ese resultado final de la conducción de los propios deseos al que llamamos carácter.

El comienzo del libro segundo está en continuidad estrecha con el final del primero, al que completa. Allí se repite la distinción ya vista: virtudes del pensamiento, virtudes del carácter. Pero ahora se dice cómo se genera cada uno de los dos tipos. De las primeras se dice que nacen sobre todo de la enseñanza o instrucción (*didaskalia*), que aumentan por obra de ella, y que por eso requieren experiencia y

---

29 Sigo aquí la traducción (y la reorganización del texto) de Gauthier (Aristote 1970).

tiempo. Y es al hablar de la generación de las segundas cuando Aristóteles presenta su etimología “las del carácter (*êthiké*) se genera desde la costumbre (*ex êthous*), por lo cual (*óthen*) obtiene su nombre, un poco modificado, de la costumbre (*apó toû êthous*)”. Es común explicar esto como una cuestión de parentesco de palabras que procederían de una raíz común<sup>30</sup>. En algunos comentarios, a ese supuesto parentesco se juxtapone una relación causal entre virtudes y carácter, al tiempo que se recuerda que ya Platón había escrito que todo *êthos* procede de la costumbre<sup>31</sup>. La nota en la que Gauthier comenta la frase aristotélica corrige bien esa explicación: “No se trata de una derivación de *êthos* a partir de *ethos*, como nos inclinaríamos a decirlo en francés (exactamente como decimos que *moral* deriva de *mœurs* (costumbres), sino de una modificación de *êthos* en *êthos*”<sup>32</sup>. Pero hay que lamentar que, de inmediato, añade que Aristóteles procede como lo hacía Platón con sus “célebres etimologías” y que proponga dos de ellas como ilustraciones; dos “etimologías” que son ingeniosos ejercicios de paronomasia, de aproximación de palabras de sonido muy parecido o igual y de sentido distinto. La intención de esa figura retórica es sugerir una derivación etimológica (inexistente) que documentaría cierta relación entre los referentes de esas palabras. Para colmo, uno de los dos ejemplos propuestos por Gauthier es la relación que Platón inventó entre *soma* (cuerpo) y *sêma* (señal y tumba), con la intención de sugerir un origen común de ambas palabras como constancia lingüística de que el cuerpo es tumba del alma. Las ilustraciones platónicas hacen que se descuide lo que la corrección propuesta habría conducido a ver. Si no nos dejamos encandilar por el recuerdo del viejo prestigio de los juegos con palabras y prestamos atención a la frase misma de Aristóteles, su intención aparece manifiesta: pretende que sus oyen-

---

30 Por ejemplo, en las notas correspondientes en las traducciones de Rackham, de Thomson-Tredennick, de María Araújo y Julián Marías.

31 Como en las notas en la traducción de Palli Bonet y en la de Gómez Robledo. Ambos recuerdan el texto de *Leyes*, VII, 792. En nota a su traducción de este texto, Léon Robin (*Platon* 1950, Vol. II) reduce la relación entre ambos términos griegos a una aliteración, una semejanza de palabras con sentido distinto.

32 *Aristote* 1970, II, 1, p. 107.

tes acepten que la realidad sensible de la palabra *êthos* –su cuerpo fonético y gráfico– es testimonio de su propia historia como palabra y, al mismo tiempo, que en ese aspecto externo queda inscrito algo que da a entender cuál es el proceso en el que se forma de hecho la virtud del carácter. Pretende que en la realidad física de la palabra están registrados su verdadero origen como palabra y su significado. Si podemos decir que Aristóteles está haciendo etimología, es porque establece el *significado auténtico de la palabra êthos* y de su adjetivo derivado *êthikê* (recordemos que *étymon*, que deriva del adjetivo *étymos*, “verdadero”, “veraz”, quiere decir “significado auténtico”). Aristóteles indica el significado que para él tiene la palabra que quiere usar técnicamente en sus lecciones. Lo que puede haber allí de juego verbal es la ocurrencia de que hay algo en la realidad física de la palabra que corresponde al proceso vivo y prolongado en el que se genera el carácter. Juego hay al sugerir que algo del sonido de la “η” de *êthos* (carácter) remite a la “ε” de *êthos* (costumbre) porque la vinculación entre ambas palabras remite a un proceso de modificación humana. Pero lo que allí debe quedar en firme es la unidad de palabra y significado auténtico.

Esa etimología no es ocurrencia de un momento en la preparación de una lección: en el libro segundo de la *Ética eudemia*, Aristóteles dice: “porque el *êthos* es, como el nombre lo significa, lo que procede del *éthos*” (II, 1220b 1<sup>33</sup>). En los escritos de dos cursos separados muy probablemente por algunos años, en dos enunciados distintos, Aristóteles persiste en indicar que lo que en la palabra “ética” se refleja inmediatamente no es *êthos* como acostumbrada costumbre ni es *êthos* como realidad individual ya consolidada, sino el proceso modificador que los vincula. Para eso insiste en la seguridad de que *êthos* –y, por consiguiente, *ethikê*– significan una modificación. Pero todavía hay más: también en los *Magna Moralia* se encuentra la misma indicación, expresada así: “la virtud del carácter obtiene su nombre como sigue, si la etimología tiene alguna relación con la

---

33 “[...] como el nombre lo significa (*ôsker kai tò ónoma sêmaínei*)”.

verdad, como tal vez la tenga. “Carácter” procede de “costumbre”, porque es llamada virtud el carácter (*êthikê*) porque es el resultado del acostumbrarse (*ethizestai*)”<sup>34</sup>. Si se admite la autenticidad esencial de este curso, o al menos de una buena parte de su contenido, hay que reconocer que la insistencia que perdura a lo largo de los años expresa con fuerza una intención: la de atender, en el dictado de esos cursos, al proceso que va desde la costumbre hasta el carácter. Ella es más que suficiente para corregir la atribución a Aristóteles de etimologías que, por deficientes, no son las suyas.

En lo que sigue en el libro segundo y en los libros tercero, cuarto y quinto, dedicados a estudiar las virtudes *del carácter*, el adjetivo correspondiente aparece una escasa media docena de veces, y sólo cuando es indispensable para la precisión. Ni una sola vez aparece sustantivado. Lo que importa no es el número de veces, ya que no hay por qué esperar que la palabra se repita a cada momento cuando ya se sabe de qué se está hablando, sino la realidad que se refleja en ella, que es siempre la misma.

Toca pasar ahora del párrafo a la totalidad del libro en el que encontramos la palabra “ética” como término para distinguir un tipo de virtudes o excelencias humanas. Al ser abordado como contexto más amplio, el libro primero de la *Ética a Nicómaco* exhibe tres aspectos principales: la determinación de los destinatarios de las lecciones, la atribución de esas lecciones a cierto conocimiento o “ciencia” (cuyos procedimientos establece), el objeto o asunto del que se trata. Son los aspectos o cuestiones que Aristóteles (o el editor) compendia al final del capítulo tercero, para dar por acabado algo que ha de tomarse como introducción: “acerca del oyente, y sobre lo que ha de ser admitido como bueno y suficiente, y lo que se da a conocer” (1095a 12-13).

---

34 Utilizo la traducción inglesa de St. G. Stock en Aristotle 1991, vol. 2.

*Lo que se da a conocer*

Conviene comenzar por donde realmente comienza Aristóteles, por el objeto o asunto de las lecciones (aunque en su exposición las cosas se entrecruzan enseguida).

Al comenzar el libro primero, Aristóteles afirma que apuntan hacia algún bien tanto los conocimientos requeridos para cualquier actividad productiva, cuanto toda acción (distinta de la producción) y los conocimientos que ella requiere o supone. Lo afirma como quien habla de cosas sabidas y en cierto modo admitidas por quienes las están oyendo. Y concluye que parece un acierto definir el bien como “aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. Es una pluralidad de bienes lo que busca la actividad humana, tanto la que se distingue en diversas formas de producción, cuanto la que no es de naturaleza productiva y tiene en cambio un fin en sí misma: la “acción”, la *praxis*. Deseamos y buscamos algunos bienes por lo que ellos son en sí mismos –como el ver, el conocer, el tener buen nombre, por ejemplo–; pero buscarnos esos mismos bienes, u otros, en serie, es decir, en cuanto cada uno es condición o causa de otro. Ninguna serie de bienes buscados puede ser infinita; tiene que haber algún bien hacia el cual todos los bienes estén orientados en último término. Esto era una doctrina platónica que los oyentes conocerían bien. Para el mismo Aristóteles esto era algo segurísimo, pero con un sentido y un alcance propios. En la época en la que dictaba estas lecciones sobre el buen vivir (las que constituyen la *Ética a Nicómaco*), ya había hecho sus investigaciones de biólogo con una convicción finalista inquebrantable: todo en la naturaleza tiende a un fin; que en algunos seres o que en muchos de ellos el logro de ese fin se frustrate indica que no es fácil de alcanzar, que requiere condiciones, no que no exista<sup>35</sup>. También su concepción de la vida humana era tan finalista que lo único que creía

---

35 Aristóteles no ignoraba la existencia de causalidades puramente mecánicas, como la que se da cuando un viento huracanado derriba un árbol sobre una casa. Sobre el finalismo aristotélico y las dificultades que encontró, y sobre el *regressus ad infinitum* ver Rodolfo Mondolfo 1952, especialmente pp. 139-140.

necesario tener que decir contra la ocurrencia de que la serie de los fines o bienes pudiera ser infinita —y que, por tanto, pudiera no haber un fin último o bien supremo— era que, si así fuese, el deseo sería vacío y fallido (1094a 20-21), idea que supone evidentemente absurda. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que estas lecciones no consideran al hombre como uno más entre los seres de la naturaleza o entre los seres vivos: en ellas se investiga lo que es propio del hombre como hombre, lo que es tan propio de su acción que impide considerarlo como un caso más entre los seres naturales<sup>36</sup>. Hay en el hombre un afanarse por el vivir (*tò spoudazein perì tò zên*) y ese deseo no tiene límites, escribe Aristóteles en la *Política* (I, 1257b 41-1253a 1). Decir que ese deseo o apetito (*epithymía*) no tiene límites no es en Aristóteles (que era un griego) un modo de celebrarlo o exaltarlo. Es señalar algo que debe ser muy tenido en cuenta. Pero es propia del hombre la posibilidad de transformar ese deseo en deseo de vivir bien (*tò eu zên*) y de realizar el bien humano. Esa transformación y ese logro no se dan espontáneamente, es decir, no se dan *por naturaleza*. Tampoco sin ella o contra ella. Hay hombres —tal vez los más— en los que el deseo es vano (*mátaios*) por cuanto han errado el blanco, han fallado. El deseo es la fuerza del proceso que se refleja en el significado de *êthiké*.

Existe entonces sin lugar a dudas un bien o fin supremo del obrar humano, que hace bueno el vivir. Aristóteles enseñará que ese bien, al que todos los griegos llaman *eudaimonía* (que traducimos como felicidad) y que cada uno entiende a su manera, no es un bien que exista como realidad puramente inteligible (como lo pensaban los platónicos), o como trascendente con respecto a esta vida, o como cosa que se pueda alcanzar, poseer y después gozar en reposo, o como un sentimiento. Enseñará que es actividad, la actividad según la más

---

36 Ver Richard Bodéüs 1966. Al exponer el pensamiento de Aristóteles al respecto, Bodéüs escribe: *Entre le devenir universel qui, hors de lui ou en lui-même, lui échappe et le devenir dont l'homme est responsable et qui affecte son être intérieur ou le monde extérieur, Aristote maintient, en effet, une telle différence que les principes de l'un et les principes de l'autre ne pourraient être réduits à l'unité. Le genre de bien que vise la nature humaine en général n'est donc pas celui du bien humain, que vise l'homme en tant qu'homme.*

alta excelencia humana y que, por lo tanto, es algo propio del obrar humano, algo propio de la “práctica” humana: es bien “practicable”. Todo el proceso que va desde las costumbres hasta el carácter del *spoudaios* es el recorrido hacia ese bien.

Siendo así, hay que poder conocer cómo se lo realiza; hay que poder atender a él como el arquero atiende al blanco en el que quiere dar con su flecha (la comparación es de Aristóteles: 1094a 23).

### *Lo que ha de ser admitido como bueno y suficiente*

Ese conocimiento se expresa, se explicita en un tratamiento metódico (*méthodos*) de los asuntos pertinentes. Ese conocimiento (*épistêmê*) o facultad (*dynamis*, aquí en el sentido de conocimientos ligados a la acción) es la *politikê épistêmê*, el conocimiento político<sup>37</sup>. También *politikê* es un adjetivo, sustantivado a veces. Adjetivo de *polis*, palabra que traducimos por ciudad o por Estado o por ciudad-Estado porque no tenemos otra alternativa práctica mejor<sup>38</sup>. El libro primero de la *Ética a Nicómaco* atribuye al conocimiento político estos rasgos: establece cuáles conocimientos o ciencias son necesarios en la *polis*, quiénes han de poseerlas y en qué medida; es conocimiento directivo y organizador (*épistêmê architectônikê*), porque los fines de ciencias y técnicas (como la estrategia, la economía, la retórica y otras) le están subordinados y porque decide qué se ha de hacer y qué se ha de omitir en vista del bien de la *polis*. En pocas palabras: es el conocimiento metódico más decisivo en el orden de lo práctico, porque su fin es al mismo tiem-

---

37 Con frecuencia esto es traducido como ciencia política, con el inconveniente de dejar entender que se trata de una ciencia especulativa.

38 Esa realidad solamente griega que ya tenía varios siglos de existencia en la época de Aristóteles –tal vez sólo las comunas medievales se le parecieron–, no era una ciudad porque abarcaba también el territorio circundante, que aseguraba los víveres, y porque no era parte de un Estado; tampoco se parecía al Estado, realidad moderna que, aunque compleja, no es un todo porque es parte de la sociedad, mientras que la *polis* aristotélica era una sociedad, un todo constituido por muchas familias o grupos de familias. Ver Aristóteles, *Política*. También Enrico Berti, *Aristotele* 1997, capítulos 1 y 2.

po y sin distinción bien de la polis y del hombre. No es una actividad especulativa que, desde la cumbre de primeros principios o de sus construcciones teóricas, presida el sistema completo de las ciencias. Lo que hace Aristóteles al declarar que el conocimiento político es el conocimiento organizador es señalar –como dice Richard Bodéüs– “entre todas las formas de actividades no teóricas dirigidas por la inteligencia humana, aquella de la cual depende, en último análisis, la realización del bien supremo”<sup>39</sup>. Estas consideraciones sobre la politikê forman parte de lo que todos los comentaristas entienden que es una introducción a todos los escritos agrupados en la *Ética a Nicómaco* y que son presentados allí como un tratamiento según procedimientos previstos como los más adecuados para la realidad que entiende abarcar. De esa realidad forman parte los asuntos que, según hemos visto más arriba, fueron tratados en las lecciones recogidas en el volumen que lleva ese título. Por eso es que el capítulo segundo del libro primero se cierra con una frase que se puede traducir así: “hacia ese fin tiende nuestro tratamiento que por eso es cierto conocimiento político [politikê tis ousa] (1094b 10-11). Al decir “cierto conocimiento” –o “un conocimiento”; no “el conocimiento”– Aristóteles traza cierta diferenciación entre la primera parte de un tratamiento cuya segunda parte es el tratado que conocemos como la *Política*, en la cual se discuten otros asuntos que, aunque distintos de los de la primera parte, no son ajenos a ella. ¿Cuál es esa diferencia dentro de un tratamiento único, dentro de una sola disciplina que se denomina política? La continuación del rastreo de la palabra ética, de su significado, nos conducirá hacia la respuesta.

c) Los destinatarios:

“Los oyentes de esas lecciones han de ser gente de experiencia, porque cada hombre juzga bien las cosas que conoce, y de ellas es buen juez. Y así el hombre que ha sido bien educado en un asunto es

---

39 Richard Bodéüs 1982, p. 122.

un buen juez de ese asunto, y el hombre que ha recibido una educación completa es un buen juez en general” (1095a 1-2).

En otras palabras, nadie puede ser buen juez de todo lo que se refiere al proceso que desde las costumbres conduce al carácter si no lo ha experimentado en sí. Sobre esto habrá que volver, para tratar de determinar en quiénes pensaba Aristóteles. Es posible que fuese, de manera prioritaria, los redactores de constituciones.

Mientras tanto resumamos esta primera etapa. El primer libro introduce a un tratamiento de asuntos que atañen al buen vivir, al bien humano que es la felicidad. Ingredientes de ese bien son varias excelencias humanas o virtudes humanas. Algunas de ellas son virtudes del pensamiento; otras son virtudes del carácter. La expresión “del carácter” traduce el adjetivo griego *êthikê* (o, en el caso en el que lo hemos hallado, *êthicas*). Todos los asuntos cuya discusión se recogerá en los libros restantes del volumen titulado *Ética a Nicómaco* serán objeto de un tratamiento que Aristóteles caracteriza como político o como cierta disciplina política.

La exposición pone en evidencia dos cosas relacionadas de manera inseparable: el pasaje de la costumbre al carácter y la función de la *polis* en ese pasaje. Llegar a comprender eso es entender algo que para los contemporáneos de Aristóteles –por lo menos para sus discípulos– tal vez no necesitaba demasiada explicación: el tratamiento de las cosas que tienen que ver con las virtudes del carácter –es decir, con la relación que se da entre la formación de los caracteres (*ta êthê*) y el buen vivir– es un conocimiento político. Sin embargo, es posible que ésa no fuese una idea muy clara o muy habitual (aunque era platónica), ya que Aristóteles tiene que enunciarla en su curso,

El pensamiento arcaico daba por seguro que el origen de la *arété* estaba en la naturaleza: la virtud sólo podía encontrarse en quien por nacimiento estaba dotado de una naturaleza noble. El surgimiento de la *polis* y su consolidación fueron diluyendo esta convicción aristocrática o fueron transformándola. En esa nueva forma de vida griega,

la posibilidad de acceso de muchos al ejercicio de la actividad legislativa y judicial favoreció el desarrollo de un largo debate acerca de lo que existe por naturaleza, es decir, con realidad propia, y lo que existe por convención, es decir, por acuerdo entre los hombres o por aceptación de lo impuesto por algunos (aceptación de buen grado o resignada). Los dioses, las normas de comportamiento, las virtudes, las leyes entraron así en un clima de discusión constante. Ligado a algunos aspectos de ese debate se desarrolló otro, sobre el modo de adquirir la virtud: ¿por obra de la enseñanza o de otra manera? En el terreno de ese debate se gestó el llamado intelectualismo socrático, según el cual la virtud es conocimiento y el mal obrar es cuestión de ignorancia. La concepción de Aristóteles acerca de la adquisición de la virtud del carácter se distancia tanto de la tesis aristocrática como del intelectualismo socrático y, si bien no intenta aniquilarlos y recoge cierto elemento de ambos, hace de la costumbre lo más importante de ese proceso. La virtud del carácter no procede espontáneamente de la pura naturaleza; pero la condición humana está hecha de tal manera que puede desarrollar en sí disposiciones excelentes; por eso mismo, hay que tener muy en cuenta que las virtudes no se desarrollan contra la naturaleza o a expensas de ella. Por otro lado, el conocimiento y la enseñanza no son del todo ajenos a ese proceso; si bien Aristóteles insiste en que el tratamiento de las cosas del carácter no tiene como fin hacernos conocer, sino hacernos buenos, ese tratamiento es cierto conocimiento, de alcance práctico<sup>40</sup>. Pero lo decisivo es la costumbre. El primer capítulo no se cansa de repetirlo de distintas maneras: siendo naturalmente aptos para acoger en nosotros las virtudes, gracias a la costumbre llegamos a su pleno desarrollo (que es el nuestro); adquirirnos nuestras disposiciones excelentes –las virtudes– ejercitándonos previamente; lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; practicando la justicia

---

40 Ésta es una cuestión que merece ser considerada con detenimiento: cuál es el conocimiento –o cuáles son los tipos de conocimiento– que actúa en todo el proceso de la *paideia*. Aquí entra toda la cuestión del conocimiento ético, que remite al estudio de las virtudes intelectuales.

nos hacemos justos, practicando la moderación nos hacemos moderados, practicando la valentía nos hacemos valientes; en una palabra, los hábitos nacen de actividades que les son semejantes. Es precisamente por eso que las actividades que realizamos deben estar dotadas de cierta cualidad, porque los estados habituales de nuestro carácter, los hábitos, corresponden a las cualidades diferentes de tales actividades. En medio de estas reiteradas afirmaciones, Aristóteles decide confirmar su tesis con esta referencia a la práctica: “Esto es confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los que establecen las constituciones hacen buenos a los ciudadanos acostumbándolos, y ésta es la voluntad de todo constituyente; pero los que al establecer las constituciones no lo hacen bien, yerran; y en esto se distingue el buen régimen del malo” (1103b 1-6).

La comprensión adecuada de la frase “los que establecen las constituciones (oi nomothetai) hacen buenos a los ciudadanos acostumbándolos” es de gran importancia para entender la relación entre costumbre y virtud, entre ley y educación; para comprender cuál es para Aristóteles el papel de los ideales de excelencia, para entender el significado de la expresión “conocimiento político”, la relación entre lo privado y lo público, entre individuo y Estado. Aristóteles no dice aquí literalmente que el hacedor de constituciones consigue que los ciudadanos adquieran virtudes; dice que los acostumbra (*ethísontes*) y que, así, los hace buenos. En nuestro modo corriente de hablar, da lo mismo decir acostumbrar y habituar. Pero Aristóteles define la virtud como hábito (*hexis*); por lo tanto, no produce los mismos resultados, para la interpretación de un texto de la *Ética a Nicómaco*, traducir *ethísontes* (raíz *eth-*) como si significara “haciéndoles adquirir hábitos” que traducirlo como “acostumbándolos”, Pero aun cuando se lo traduzca de esta manera, que es la correcta, hay que preguntarse qué quiere decir Aristóteles con eso. La idea es ésta: la fuerza de la ley hace que por lo común los hombres realicen actos buenos y, de este modo, sean buenos ciudadanos. Es lo que parece confirmar este pasaje del libro quinto:

## Una mirada atenta

La ley también ordena hacer los actos (ta erga poieîn) del valiente, por ejemplo, no a abandonar las filas, ni huir ni arrojar las armas; y los del hombre moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse; y los del apacible, como no golpear, ni injuriar; y del mismo modo los que tienen que ver con las otras virtudes y disposiciones malas, mandando lo uno y prohibiendo lo otro. Rectamente, cuando la ley es establecida correctamente; menos bien, cuando ha sido establecida de modo chapucero. (1129b 19-25)

La ley ordena hacer tales actos o prohíbe hacer tales otros; en la medida en que por lo común los hagan o los omitan, es decir, en cuanto obedezcan a las leyes en lo que éstas mandan o prohíben, los hombres se comportarán como buenos ciudadanos. El texto no dice que la ley ordena a los hombres ser virtuosos; dice que les ordena realizar u omitir los actos que realiza u omite el virtuoso. Se trata de actos o de abstenciones que se relacionan con virtudes pero que, si nos atenemos a la concepción aristotélica, no necesariamente proceden de ellas (Aristóteles afirma que alguien puede hacer actos justos sin ser justo). La virtud es algo más que la reiteración de los actos o de las abstenciones; es el resultado de esa reiteración cuando cada uno de los actos es hecho de cierta manera: a sabiendas, con deliberación, con la intención de obrar en vista de la virtud correspondiente. En ese sentido, la virtud es el resultado de la costumbre, pero no un resultado mecánico. Implica cierto conocimiento impregnado de valoración o, lo que es lo mismo, un deseo orientado por el *logos*. Y tal vez algo más, que Aristóteles no ha dicho de manera explícita, pero que parece necesario para entender algunas afirmaciones suyas. Bertrand Russell ha expresado de una manera feliz lo que, a la luz de esta interpretación, es el pensamiento de Aristóteles con respecto a la relación entre el hacedor de las leyes fundamentales y la adquisición de la virtud: “He (the legislator) is to cause children and young people to acquire the habit of performing good actions, which will, in the end, lead them to find pleasure in virtue, and to act virtuously without the need of legal compulsion”<sup>41</sup>.

---

41 Russell p. 182.

## Bibliografía

- Anscomb, G. E. M. (1997). "Modern Moral Philosophy", en *Virtue Ethics*. Edited by Roger Crisp and Michael Slote. New York: Oxford University Press, pp. 26-44.
- Urmson, J. O. (1930). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (1934). *The Nichomachean Ethics*. With an English Translation by H. Rackham. London: William Heinemann / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Aristotle. (1954). *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Translated and introduced by Sir David Ross. London: Oxford University Press.
- Aristote. (1970). *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain: Publications universitaires / Paris: Béatrice Nauwelaerts, 4 vols.
- Aristotle. (1976). *Ethics. The Nicomachean Ethics*. Translated by J. A. K. Thomson. Revised with Notes and Appendices by Hugh Tredennick. Introduction and Bibliography by Jonathan Barnes. London: Penguin Books.
- Aristóteles. (1979). *Ética Nicomaquea • Política*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa.
- Aristotle. (1980). *The Nicomachean Ethics*. Translated with an Introduction by David Ross. Revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristote. (1990). *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin.

- Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, vol. 2.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristote. (1995). *Les grands livres d'éthique. (La grande morale)*. Traduit du grec par Catherine Dalimier. Présenté par Pierre Pélegrin. Paris: Arléa.
- Barnes, J. (1976), en Aristotle. (1976). *Ethics. The Nicomachean Ethics*, pp. 9-43.
- Berti, E. (1997). *Aristotele. II pensiero político*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- Bodéüs, R. (1982). *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CCXXXV. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Bodéüs, R. (1996). *Aristote. La Justice et la Cité*, Paris: Presses universitaires de France.
- Descombes, V. (1998). "II y a plusieurs morales et plusieurs éthiques", en *Magazine littéraire*, No. 361. pp. 40-41.
- Düring, I. (1976). *Aristotele*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore.
- Freud, S. (1981). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca nueva, Tomo IX.
- Frye, N. (1991). *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. VI.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económica.

- Jaeger, W. (1984). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Mondolfo, R. (1952). *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- Platon. (1950). *Oeuvres complètes. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau*. Paris: Gallimard. Vol. I y II.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Russell, B. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, s.f., 16<sup>3</sup>.
- Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vigotsky, L. (1995). *Pensamiento y Lenguaje*. Barcelona: Paidós.



## La polémica del Protágoras y del Gorgias

Entre el *Protágoras* y el *Gorgias* hay una continuidad que está dada, sobre todo, por la gran similitud que Platón veía entre la sofística y la retórica. Se da en ellos, además, la continuidad de un *crescendo* irónico y polémico.

Una notable diferencia entre ambos surge con la aparición de los elementos fundamentales de la filosofía política de Platón en el *Gorgias*. Como trasfondo de esa filosofía puede conjeturarse el mundo imaginario del autor, que se refleja en la elección de los temas míticos y en las analogías. Pero el hecho mismo de dedicar un diálogo a la sofística y otro a la retórica refleja el cuidado de Platón por distinguir las actitudes que diferenciaban a dos generaciones: la de quienes querían robustecer la democracia desde una pasión viva por la justicia y la de quienes, “sin inquietarse por lo que vale más” (*Gorgias*, 465a), hacían de las libertades democráticas un espacio oportuno para prevalecer sobre los demás por medio de la habilidad oratoria “tecnificada”, es decir, por un manejo de los discursos ajenos a toda preocupación por los contenidos. Aun cuando Platón condene, en definitiva, ambas generaciones, creadoras de simulacros que fascinan (*Ibid.*, 465c), no deja de recoger la preocupación más honda del más grande representante de la primera, Protágoras: la preocupación por la empresa de convencer a las mayorías sobre lo que es mejor para todos en la vida social y política.

En los diálogos, Platón enfrenta algunos problemas y formula otros que muestran una fuerte semejanza de relaciones con problemas actuales. Cuando combate ideas e ideales que nos son familiares y que defendemos (los que tienen que ver con la democracia, sobre todo), sentimos que señala problemas nuestros que no nos conviene ignorar.

## La polémica con Protágoras

Fue asombroso para el hombre llegar a apoderarse del cuerpo desafiante y seductor del fuego, aprender a conservarlo con cuidados rituales e inventarle usos. Por eso, la dominación del fuego se entrelazó en el mito con la idea del *pensamiento previsor*, expresada en el nombre del titán Prometeo (*promethía*: previsión).

En la obra de Hesíodo, ese mito, junto con el de las cinco edades del mundo, tiene una clara función etiológica: la dureza de la condición humana debía de tener una causa, puesto que los dioses lo habían ordenado todo hermosamente en el principio. La astucia impía de Prometeo, al engañar a Zeus y al robar después el fuego divino, hizo que todo se viniera al suelo. Es bien sabido que en la poesía de Hesíodo resuena la vida de los sufridos campesinos de Beocia. La situación era tan miserable que ayudaba a creer que las cosas nunca habían sido peores. En los *Erga* (*Los trabajos y los días*), Hesíodo recomendaba tener un solo hijo, ya que la mezquindad de la tierra cultivable y la distribución de los bienes no daban para más. Al mismo tiempo, los reflejos de los relatos épicos creaban el espejismo de una Edad inicial de Oro. *In illo tempore* –tiempo mítico de los orígenes–, el orden, la paz, la justicia; ahora –época de hierro–, el orgullo de casta, la crueldad, la degeneración moral.

Alrededor de doscientos cincuenta años después, volvemos a encontrar el mito en la tragedia de Esquilo. Pero en ella, Prometeo ya no es el malhechor culpable de las desgracias humanas. El simbolismo del fuego importa más que el robo: Prometeo es el portador de las *technai*, de las artes, creador de cultura. Por eso, en la tragedia es lla-

mado con el nombre todavía digno de sofista, maestro de sabiduría. Jaeger conjetura que la falta del *Prometeo encadenado* no fue tanto el robo, cuanto la imperfección del don traído a la humanidad (Jaeger 1967, 245). En verdad, debía de aparecer como un don contradictorio ese fuego que se presta para usos profanos tanto como para usos sagrados, que purifica y que destruye, que reconforta y que aterroriza. Un don que parece realizar, en su inconsistencia resplandeciente, la identidad de los opuestos. Por eso mismo, buen símbolo tanto de la cultura cuanto del malestar que la aqueja.

Esquilo, que era un hombre de religión trágica, sintió que el destino ligó el dolor a la cultura. Tal vez esto le venía, más que de la consideración de las penurias cotidianas, de su participación como soldado en Maratón y en Salamina. Allí experimentó cómo la *diké* —la justicia, potencia divina— se imponía por la sangre y la muerte.

Platón le hace narrar a Protágoras una nueva versión del antiguo mito, en el diálogo que lleva como título su nombre (320c-322d). El relato procede, sin duda, de la enseñanza habitual de Protágoras. En sus labios el mito viene a decir que el tiempo pasado nunca ha sido mejor y que para comprender el estado de la humanidad no se debe recurrir a la representación de una caída desde un estado paradisíaco, sino, por el contrario, a la de un proceso largo de laboriosa mejoría, desde una situación inicial donde lo humano era apenas algo más que una indefensión.

Protágoras no se decía ateo; quién sabe si sólo por medida intelectual o también por cautela política. Le bastaba con declararse cumplidamente agnóstico: “De los dioses no me es dado saber si existen o no existen, ni tampoco cómo están formados. Hay muchas cosas que impiden saberlo: su invisibilidad y la brevedad de la vida del hombre”. Esta convicción, expresada en el comienzo de su obra de juventud *Sobre los dioses*, le valió, en el 416, la acusación de impiedad, lanzada por los grupos oligárquicos que darían el golpe de estado del 411. Esto nos dice claramente que, en la narración mítica de Protágoras, el fuego no venía a decir nada sobre una relación entre dioses y

hombres. La intervención de lo sobrenatural era allí sólo un recurso oratorio; no formaba parte del contenido que se quería comunicar<sup>1</sup>. Protágoras, que era el más moderado de los sofistas, hablaba con la seguridad de que muchas fibras del corazón de su auditorio eran sensibles, tal vez de manera no del todo consciente, a una vindicación de lo antiguo que, a veces sin decirlo, realiza el lenguaje. “Homero –asegura Borges– no ignoraba que las cosas deben decirse de manera indirecta. Tampoco lo ignoraban sus griegos, cuyo lenguaje natural era el mito”<sup>2</sup>. Los griegos que escuchaban a Protágoras, que ya no eran los griegos de Homero pero que lo conocían bien, sabían escuchar las cosas que pueden decirse en el rodeo del mito. El sosegado abandono que suele producir el lenguaje de lo sabido y familiar podía ahorrarles un poco de sobresalto a las tesis nuevas. El mito es agradable, le hace decir Platón a Protágoras (320c). El recurso de Protágoras a la narración mítica aparece aquí como una vindicación de lo antiguo porque es una manera de insinuar la vieja continuidad de un consentimiento sobre el valor y el sentido de la cultura. Sólo es cuestión de que un desplazamiento del énfasis coloque en el primer plano de la narración lo que aparecía como una afirmación antigua y cierta, aunque dicha tenuemente, en relatos anteriores. Platón conocía bien este ardid oratorio y lo señala en el *Fedro*: “Es un hecho cierto el de que, si te desplazas de a poquito, tendrás más posibilidades de que tu pasaje a un sentido opuesto pase desapercibido, cosa que no sucederá si te desplazas de un salto” (262a). Tal vez Protágoras sabía que, si quería persuadir a su auditorio, no tenía que perturbar de entrada su paisaje lingüístico<sup>3</sup>.

---

1 Karl Popper considera que Protágoras manifiesta “la más importante conquista humana” al enseñar que “la naturaleza no conoce normas y que su introducción se debe exclusivamente al hombre”. La interpretación de los textos no permite estar de acuerdo con Popper cuando añade que “Protágoras creía que el hombre sólo podía alcanzar la creación de las normas con la ayuda de lo sobrenatural” (1967, 101). A Popper le preocupa ilustrar allí la tesis de que “el dualismo crítico deja lugar a una interpretación religiosa de nuestro sentido de la responsabilidad”. Protágoras no da para esa ilustración; Sócrates, tal vez sí.

2 “Un escolio” en Borges 1977, 47.

3 “El resultado de las lecciones –escribirá Aristóteles– depende de las costumbres

De todos modos, algo de continuidad había acerca del sentido de la cultura. A pesar del vivo sentido del sufrimiento y del mal, Hesíodo pensaba que valía la pena vivir, ya que creía en el poder dignificador del trabajo. Pero había también una ruptura: la convicción de Hesíodo de que la justicia tiene un poder transformador estaba ligada a su creencia en los dioses; para Protágoras, en cambio, la justicia –que él amaba tanto como Hesíodo– era una cuestión totalmente humana, una construcción temporal.

La modificación del relato mítico, la reorganización de sus elementos, corresponde a un cambio en la interpretación de la experiencia, a la presencia de un nuevo principio organizador de la conciencia de lo que es el hombre.

En el relato de Protágoras, Epimeteo, hábil e irreflexivo, había hecho una desastrosa distribución de cualidades entre los seres vivos. Preocupado por “igualar las posibilidades” (*Protágoras*, 321a), había dotado de manera admirable a todos los animales y había dejado indefensos y débiles a los hombres. Su hermano Prometeo, al descubrir la insensatez del reparto, realiza una empresa audaz para que los hombres superen la inferioridad biológica: escala el Olimpo, roba el fuego a Hefestos y a Atenas y lo entrega a los hombres como genio creador de las técnicas, como inteligencia aplicada a las necesidades de la vida.

Pero las primeras conquistas de la pericia humana no bastaban para superar la indefensión, porque los hombres vivían dispersos. La necesidad de ganar la guerra contra las bestias feroces los llevó a reunirse y a fundar ciudades. Estas duraron poco porque, como los hombres no tenían el arte de la política, la injusticia los dispersó, las fieras volvieron a ser más fuertes que ellos y comenzaron a destruirlos. Las tesis de esa parte del mito son claras: el estado de naturaleza es sólo una

---

de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas [...] Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de ellas” (*Metafísica*, II, 3, 995a 1-5).

situación de lucha bestial; sin *polis*, es decir, sin sociedad civil y política, no es posible la existencia humana; pero la existencia de la *polis* requiere que en todos sus miembros se den ciertas disposiciones que hagan posible la administración de la justicia.

Zeus —continúa el mito—, preocupado por la desaparición segura de los únicos seres que podían creer en él y rendirle culto, ordenó a Hermes que los proveyera del sentimiento de derecho o justicia (*diké*) y de conciencia moral (*aidos*), una especie de sentimiento del honor, de respeto por los demás y de vergüenza. La orden fue clara: esos dos sentimientos debían ser distribuidos entre todos los hombres, ya que no podía existir la sociedad civil y política si sólo algunos estaban dotados de ellos (322d).

Al acabar la narración, Protágoras da forma definitiva a la tesis central que anima su narración mítica: la existencia de la *polis* se basa en la suposición de que todos los hombres participan de la conciencia moral y de la justicia (323a), es decir, de un conjunto de disposiciones morales que, cuando se desarrollan en alto grado, constituyen la virtud (*areté*) entendida como la *excelencia* de un hombre en cuanto miembro de la ciudad-Estado. El supuesto de la participación de todos en la justicia es lo que funda en Atenas la convicción democrática de que todos pueden participar en las deliberaciones sobre la administración de la ciudad, sin necesidad de una formación especializada. A esta suposición bien se le puede dar el nombre de *ficción fundamental*, en cuanto que sólo si nos *figuramos* que existe una disposición general para la justicia, podemos pensar la realidad política (324e; 326e-327a). Protágoras ilustra el alcance de su tesis: habría que tener por loco a un hombre injusto que no se declarase justo, que no simulara serlo: habría que excluirlo de la ciudad o condenarlo a muerte (325b), ya que sólo pertenece a la humanidad quien participa en la moralidad y en la justicia (323 b-c). Esta participación no es una cualidad natural, un resultado del azar (323c). En esta aclaración, el sofista recoge una convicción democrática opuesta a la concepción de la antigua aristocracia, que hacía de la *excelencia* política algo exclusivo de la nobleza.

La oposición se construye como analogía: lo que para la cohesión política del antiguo régimen aristocrático era la suposición de la participación de los nobles en una comunidad de sangre es, para la unidad de una polis democrática, la suposición de la participación del *demos* en la capacidad de justicia. De todos modos, hay que reconocer que la disposición general supuesta tiene una variedad de grados en los distintos individuos. La excelencia del hombre de la ciudad-Estado será el resultado del influjo de la enseñanza (*máthesis*) y del entrenamiento (*áskesis*) sobre esas disposiciones. El hombre se provee de moralidad y de justicia en el proceso de la educación (324a-c). Aquí se encuentra la tríada proclamada por la teoría pedagógica de los sofistas: disposiciones individuales, enseñanza, entrenamiento. Esto lo heredó el pensamiento griego posterior, aun cuando la enseñanza y el ejercicio fueron pensados diversamente<sup>4</sup>. La afirmación de diversos grados de capacidad apunta contra uno de los argumentos de Sócrates: que la excelencia no es objeto de enseñanza, es evidente por el hecho de que los mejores hombres políticos no son capaces de transmitirla a sus hijos. Pericles es la ilustración más clara. Este argumento de Sócrates era, en cierto modo, *ad hominem* y lo era por partida doble: era un hombre del círculo de Pericles y, además, dirigía su enseñanza a los hijos de familias notables en la vida política de la ciudad.

La descripción del proceso educativo que Platón atribuye a Protágoras era la que sin lugar a dudas hacía el gran sofista: el largo proceso formador comienza en el hogar desde el nacimiento, continúa con las diversas formas de la enseñanza —que Protágoras describe según se daban en la Atenas de su tiempo— y se prolonga por toda la vida con la eficacia modeladora que tienen las leyes de la ciudad. Si Protágoras se declara sofista, educador de hombres (317b), capaz de enseñarles a ser buenos ciudadanos y excelentes administradores de la vida política, es porque piensa que hay un arte que conduce a buen término todo aquel largo proceso. Su trabajo es una técnica de perfeccionamiento. Protágoras tomaba distancia con respecto a otros

---

4 Véase, por ejemplo, *Fedro*, 269d; *Teeteto*, 153b-c.

sofistas que se dedicaban a una enseñanza enciclopedista. No pensaba que su función fuese la de enseñar una o varias especialidades. El *sabio*, tal como se consideraba a sí mismo, era el hombre capaz de hacer cambiar de perspectiva, de concepciones, mediante una argumentación (*Teeteto*, 166d) que debilitara la fuerza persuasiva de unos argumentos e hiciera fuertes los argumentos capaces de generar un cambio de mentalidad. Protágoras no era un hombre con prurito de novedades, enamorado de todo cambio; le interesaba el cambio hacia una situación mejor: “En eso de juzgar qué es mejor y qué es peor, hay hombres que valen más que otros. A esos, él (Protágoras) los llamaba sabios” (*Teeteto*, 169d).

También es propia de Protágoras, en este discurso, la exaltación del valor de las leyes del Estado. Las teorías físicas evolucionistas y las crecientes críticas a la religión hicieron que se acentuara la distinción entre naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*) en los siglos V y IV. La distinción llegó a transformarse en oposición. La intervención de Hippias (337cd), sofista más joven que Protágoras, es una muestra. La oposición llegó a ser violenta en las teorías de muchos sofistas y de sus seguidores. Para Protágoras, la referencia a la *physis* sólo podía evocar el indeseable estado de indefensión y violencia; las leyes, en cambio, son el resultado del arte de la política, que tiende a crear vinculaciones estables entre los ciudadanos (332c). Ellas —y no una naturaleza previa— son un modelo de vida. La analogía con lo que hace el gramático con sus alumnos indica el sentido de este modelo. El maestro de gramática escribe tenuemente las letras sobre cera; después, obliga a los niños a reproducir con fidelidad los trazos, hasta que los hagan movimientos suyos. La ciudad-Estado “escribe” la ley como modelo de relaciones justas y tiene que contar con suficiente poder de coerción para imponerlo. Hegel comentó esto así:

Quando en Grecia se hicieron necesarias las constituciones y las leyes en debida forma, surgieron legisladores y dirigentes políticos que impusieron leyes al pueblo, para dominarlo de acuerdo a ellas. La ley en su universalidad aparece al individuo como una constricción, mientras que no llega a penetrar en su sentido, mientras no la comprende.

*También ahora sucede eso. En un primer momento, ésta es la situación del pueblo entero; después, pasa a ser la situación del individuo. Es necesario comenzar haciéndole violencia, hasta que llegue a penetrar en el sentido y hasta que la ley llegue a hacerse su propia ley y deje de ser algo extraño.*

Este trabajo –concluye Hegel– tiene que hacerlo alguien, temprano o tarde (Hegel 1971, 29-30). Hegel pensaba sobre todo en lo que significaron los tiranos para las ciudades griegas al imponerles una legislación. Protágoras se refería, en cambio, a la situación del individuo en una polis democrática con una constitución consolidada. En este modo de considerar las leyes de la ciudad, Protágoras siente como el Sócrates del Critón (49e sigs.). Tanto en Protágoras como en Sócrates y en Platón, se mantiene viva una preocupación fundamental: la de un pensamiento práctico sostenido por la búsqueda de la benevolencia (*filía, filotes*) entre los miembros de la ciudad, es decir, por la búsqueda de los medios para crear y robustecer en los ciudadanos la convicción y el sentimiento de una amistosa fraternidad general. Pero en el intento de fundar la *filía* (o de encontrar la argumentación persuasiva adecuada), aparecen las diferencias en el modo de entender esa concordancia. Tanto en el discurso de Protágoras como en Platón se da el recurso a un mito arcaico que sirve a las intenciones de hacer de él la carta constitucional de la fraternidad de los hombres: la necesidad de la *filía* se funda en el hecho de que los hombres han salido de un útero común, el de la madre tierra. El mito, al mismo tiempo que moviliza secretamente la emotividad de los hombres con la fantasía inconsciente del útero materno compartido, intenta pensar la “esencia ética” del Estado (para decirlo en términos hegelianos) por analogía con la de la familia. En el discurso de Protágoras la referencia telúrica (320d) no pasa de ser un residuo lingüístico cuyo contenido no aparece vinculado con las tesis que animan su narración mítica. O, si se quiere ver una vinculación con ellas, habrá que decir que sirve para señalar un origen común de animales y hombres y una progresiva diferenciación, a partir de una dotación biológica diferente, por obra de las artes y de la capacidad política. La progenie diferenciada que genera el seno de la tierra sólo puede fundar, en el mito narrado por Protágoras, la

diferencia entre las bestias por un lado y, por el otro, la especie humana. La necesidad de la *filía* se basa en la suposición de una capacidad común y generalizada para la justicia y la moralidad; capacidad que tiene que ver —de una manera no muy claramente definida— con las progresivas respuestas de los hombres a la dura necesidad.

Cuando Platón recurre al mito de la madre-tierra para asegurar en la ciudad la concordia fraternal (*República*, III, 414de), su procedimiento es más complejo. Da mucho que pensar la decisión de Platón de recurrir a un mito que aparece como un intento de “anclaje del presente en el pasado”<sup>5</sup>, aun cuando declara que de ese pasado nada podemos saber con certeza. ¿Pensaba Platón que lo que merece ser inculcado tiene que haberse dado en los orígenes? ¿O solo pensaba, como Kant, que “para llevar primero por los carriles de lo moralmente bueno a un ánimo inculto o aun corrompido, se requieren algunas iniciaciones preliminares para atraerlo mediante su propia seducción”? (Kant 1961, 160). Ciertamente pensaba que el mito, como juego de verosimilitudes, tenía un puesto en la *psicagogía*, es decir, en la función de conducir las almas hacia la verdad, ejercida por la retórica verdadera (*Fedro*, 271cd). Tanto para la persuasión de las masas (*Político*, 304c), como para la educación de la Juventud (*Leyes*, II, 663d-664a), los gobernantes tienen que recurrir a la mitología para conseguir que una creencia hegemónica asegure la unidad de la comunidad política. Pero, aun cuando recurría a los mitos de origen, Platón nos situaba su origen en un pasado histórico, ya que su pretensión no era la de hacer una historia que juzgaba imposible (*Leyes*, III, 676ab). El mito era, para él, una especie de “falsedad” construida para suplir el desconocimiento acerca de “cómo han sucedido verdaderamente los acontecimientos de la antigüedad” (*República*, II, 382d); era la ficción de una memoria imposible. No se trataba de una fabulación arbitraria, ni de una “falsedad en verdad”, como es la que surge de la ignorancia que coincide con el error; era, más bien, la antigua construcción de un símbolo persuasivo

---

5 Utilizo una expresión de Percy S. Cohen, citado en Kirk 1971, 300, nota 3.

de algo que era necesario inculcar para que la existencia del hombre en la polis fuese posible. Mientras haya un niño dentro de todo hombre (*Fedón*, 77e), algunas cosas deberán ser dichas con mitos de origen, porque contienen “cierta verdad” (*Leyes*, III, 667a) y porque tienen el prestigio que rodea, desde el alma infantil, toda investigación sobre los orígenes. La diferencia con Protágoras no estaba, entonces, en que Platón sostuviera que, en los orígenes, el hombre había vivido realmente en un estado de abundancia, de armonía y de sabiduría y que luego había caído. La diferencia no era la de dos tesis históricas (o sobre la prehistoria) opuestas. Se trataba de algo más útil y más fuerte. Para Platón, todo lo que pudiera decirse sobre los orígenes era mito y el mito debía servir para decir una cosa: que desde que se piensa en una presencia humana en el tiempo, se debe pensar en la presencia (*paraousía*) de una idealidad normativa, aun cuando no hay que creer que los primeros hombres la conocieran. Mientras que para Protágoras la normativa es sólo un resultado histórico, para Platón es necesario mantener un lenguaje que les haga pensar a los hombres en la existencia de un modelo de hombre, modelo no construido históricamente y que los confronta normativamente. La existencia del hombre no es una anécdota; es algo necesario para la perfección del universo (*Timeo*, 41 bc); eso quiere decir que hay un sentido al cual deben responder los hombres.

En las *Leyes* hay una ficción que parece destinada a robustecer esa idea: es la ficción de las repetidas destrucciones de la humanidad y de sus reiterados comienzos desde las “chispas” restantes (III, 667a sigs.). Eso lleva a representarse a los hombres de cada inicio –indefensos e ignorantes– sobre el trasfondo contrastante de innumerables sociedades previas en las que ya se ha hecho presente la perfección humana. Nada mejor para acostumbrarse a pensar en la existencia de un paradigma que de alguna manera es trascendente y eficaz.

Platón, como Protágoras, se figura un estadio en el que los hombres conocían las técnicas, el arte de la política y, por consiguiente, “la perfección en cuanto a la virtud y el vicio” (*ibid.*, 678b). Además, si bien

presenta el conocimiento progresivo en relación con sucesivos dones divinos, advierte que, una vez que los hombres quedaron privados de la protección asidua de los dioses, el resultado de esos dones fue “la obligación de asegurar por sí mismos la propia existencia y, como para el mundo en su totalidad, la necesidad de ocuparse personalmente del cuidado de sí mismos” (Político, 274d). Se trata de un humanismo singular, distinto al de Protágoras: es la concepción de una humanidad que se tiene que arreglar por sí misma, pero que no puede ser pensada sin una relación con los dioses y que es juzgada por un paradigma —por una Forma— no construido por ella.

La cuestión de la normativa lleva a tratar una característica general del pensamiento en la segunda mitad del siglo V y en todo el siglo IV. Se trata de la estima por la medicina como saber de alto desarrollo y, en particular, por la idea de origen médico de que el pensamiento sistemático tiene que ocuparse por determinar lo que es apto para el hombre. Para la salud del hombre, según la medicina; sobre todo para la salud del alma, añadiría la filosofía, gran admiradora por ese entonces de la teoría y de la práctica médicas.

Dentro de esa estima común, se diferencian la sofística y la “socrática” y, en especial, Protágoras y el Sócrates “padre del racionalismo”.

Todo hace pensar que Sócrates estuvo muy atento al método de la incipiente nosología, a la preocupación por agrupar las enfermedades que presentaban características semejantes y por determinar lo común en ellas, el *eidos* (forma). Este era, justamente, el término de uso común en la literatura médica para designar especies o clases de afecciones. En la reflexión ética de Sócrates, esta misma preocupación aparece en los dos momentos de su método: la síntesis de los distintos casos de una misma virtud en la unidad de la definición y la síntesis de las distintas virtudes concretas en una sola. La utilización de varios casos ilustrativos (procedimiento por analogía, muy semejante a la inducción) y el uso de la inducción misma tenían por finalidad definir, es decir, delimitar la *forma* o naturaleza esencial de la virtud.

Protágoras no muestra el mismo interés que Sócrates por el método sinóptico propio de la nosología. Al contrario, niega el precepto de unificación, fundamental para Sócrates y para Platón. Su pensamiento aparece vinculado con otras consideraciones médicas; por empezar, con un principio del que se siguen indicaciones dietéticas y terapéuticas. Es el principio de que las disposiciones naturales se diferencian en todos los hombres. Esta convicción se encuentra como principio de gran eficacia en todo el escrito *Sobre la antigua medicina*<sup>6</sup>, de fines del siglo V o de principios del siglo siguiente. Eso, más que un principio, puede parecernos una perogrullada. Pero no lo es para el autor y para sus lectores contemporáneos. La prueba está en que se ve la necesidad de afirmar la existencia de múltiples factores patógenos, contra la simplificación que provenía de una medicina muy sujeta a la doctrina de los principios, propia de la prestigiosa filosofía de la naturaleza y que tiene que defender el valor heurístico de la observación y de la experimentación, en medicina, contra la tendencia a partir de postulados filosóficos (cap. 1 y 3). Se ve obligado a abrirle camino al reconocimiento de la importancia de las diferencias. De allí se sigue que la primera preocupación del médico ha de ser la de conocer “qué cosa es el hombre en relación con las cosas que come y que bebe, y en general en relación con su medio de vida y cuál será, en cada substancia nutritiva, el efecto producido en cada individuo” (cap. 20)<sup>7</sup>. Toda la obra refleja una práctica médica que se caracteriza por la atención metódica hacia las diferencias individuales y por la importancia que se le atribuye a la dosificación adecuada en cada caso y a la necesidad de la *aísthesis* (la percepción precisa, lo que hoy denominamos el “tacto”), que es, en medicina, el complemento indispensable para una buena dosis de experiencia y para una mente sistemáticamente entrenada<sup>8</sup>.

---

6 El autor es Hipócrates (N.del E.).

7 Hipócrates 1970, 129: las cursivas son de L. Fernández. (N. del E.).

8 Cap.9: “Por esto, las cosas son en realidad mucho más complejas y requieren un método más exacto: hay que poner la mira en una especie de medida. Ahora bien, no sería posible encontrar ninguna otra medida, número o peso por referencia a los cuales poder llegar a conocer la verdad exacta fuera de la sensibilidad del cuerpo” (Hipócrates 1970, 117). (N. del E.).

El conocimiento de todos los adelantos hechos desde los primeros rudimentos de la culinaria –inicio de la medicina<sup>9</sup>– y la experiencia adquirida tienen que estar al servicio de la capacidad de establecer la medida apta que requiere cada enfermo.

La insistencia en las diferencias individuales se expresó como máxima en la más comentada frase de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Esta era, para él, “la fórmula de la verdad”, según lo que atribuye Platón en el *Teeteto* (166d) y que, casi seguramente, era el comienzo de una obra de Protágoras titulada *La Verdad*.

En vez de preocuparse por definir la verdad, Protágoras la ubica por una marca, por un signo que, según él, manifiesta su presencia: la certeza. Ella es como la resonancia de la coherencia que se da entre un enunciado y el Estado mental de quien lo enuncia. Por supuesto, éstos no son términos que haya utilizado Protágoras; pero permiten comprender su modo de pensar.

Demócrito, que había nacido en Abdera, patria de Protágoras, y que era 30 años más joven que éste, escribía que “por convención son lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío; por convención es el color. [...] En realidad, no aprehendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia” (fr.9). Esto lo escribía muy probablemente en los años de la ancianidad del sofista, época en la que Platón sitúa la acción del Protágoras. Del espíritu jonio y de toda la filosofía de la naturaleza, a Protágoras le quedaban la incredulidad con respecto a toda inspiración divina, la idea de la evolución y un empirismo cuidadosamente sobrio, que se expresaba como relativismo, nacido en parte como reacción ante los resultados teóricos absolutos de aquella filosofía y en parte de conclusiones como las de Demócrito. De allí que no pudiera demorarse para considerar si la verdad de las sensaciones tenía que ver con la aprehensión de algo real. Le bastaba

---

9 Véase el cap. 3.

con saber que la sensación dependía de la condición o estado del cuerpo. Si tal alimento le sabe amargo o insípido a tal hombre que está enfermo, tal alimento es amargo o insípido para él. Y es dulce o agradable para el hombre sano a quien le sabe así. En ambos casos, la sensación es verdadera porque suscita una certeza que tiene que ver con el estado corporal. A la medicina le preocupaba la relación entre la sensación y la condición del hombre sano y del hombre enfermo. Una cosa análoga le preocupaba a la agricultura: las “impresiones y maneras de ser” son distintas en cada planta según esté en mal estado o buena y sana (Teeteto, 166e; 167bc). Ninguna de tales “impresiones” puede ser considerada falsa. Como la preocupación de Protágoras era la filosofía práctica, es decir, la filosofía ética y política, la teoría sobre la verdad de las sensaciones le sirvió de *analogatum princeps* para establecer la semejanza de relaciones en el terreno de los enunciados acerca de la justicia y de las leyes.

Pero, si no hay anuncios contradictorios por muy opuestos que sean entre sí y, ya que todos son igualmente verdaderos, ¿qué sentido tiene la pretensión sofista de un magisterio ético y político? También para diluir esta dificultad, Protágoras recurre a los saberes que para él son paradigmáticos. Para el saber del médico y el del agricultor (como para la convicción general de los hombres), no toda condición es igual; no da lo mismo estar enfermo que estar sano. La condición sana es buena, es la más fuerte, es la mejor. Esto es un eco de la descripción médica que se encuentra en *Sobre la medicina antigua*: “el débil es el que está más cerca del enfermo, pero el enfermo está más débil todavía [...]” (cap.12)<sup>10</sup>. La doble oposición más débil-menos débil, más fuerte-menos fuerte recorre la obra como criterio descriptivo y criterio dietético.

Lo que sucede con las plantas y con los cuerpos sucede con las almas y con las ciudades. También ellas pueden estar más débiles o más fuertes. Con cada condición o estado estarán vinculados juicios distintos, igualmente verdaderos; pero no igualmente buenos, fuertes, más sanos o, en otros términos, no igualmente aptos, ventajosos, útiles.

---

10 Hipócrates 1970, 120. (N. del E.).

Platón observa que esta “verdad” del “hombre-medida” se destruye a sí misma, ya que quien la sostiene debe afirmar que es verdadera la creencia de quienes la niegan (*Teeteto*, 171ac). Para mantener la coherencia de su relativismo, Protágoras habría tenido que responder que una “verdad” o una impresión podría destruir a otra sólo por suplantación en el mismo individuo. Es evidente que esto equivaldría a sostener la validez puramente individual del principio de contradicción, cosa no compatible con la profesión de un magisterio. Pero lo más probable es que Protágoras no se haya detenido nunca a considerar esta confrontación. Su atención se concentraba en la concepción de la condición humana tal cual la había expuesto en el relato mítico de Prometeo: los hombres fueron descubriendo lo mejor, lo más alto, lo más ventajoso a través de un largo tiempo hecho de confrontaciones con la dura necesidad de la vida. Así fueron pasando de “verdad” en “verdad”, de unas certezas a otras acerca de lo que era mejor. El capítulo tercero de *Sobre la medicina antigua* coincide punto por punto con esta concepción. Ella suponía que el hombre estuvo siempre librado a sí mismo, sin dioses de quienes le pudiera venir un conocimiento ya hecho o un modelo que le sirviera de auxilio en la acción. Al unirse el relativismo histórico con la teoría de las sensaciones, apareció el sentido individualista del “hombre-medida”, que resulta paradójal cuando se lo afirma junto con una intensa preocupación por la concordancia de los ciudadanos en la vida política y con la pretensión de un magisterio ético.

En relación con todo esto está lo que hay de común y de diferente entre Protágoras y Sócrates en cuanto a la concepción de la vida social y política. En Protágoras se encuentra una forma temprana de la teoría del contrato social. En toda *polis*, las leyes son verdaderas mientras responden al convencimiento general de que así son. La “verdad” de las leyes tiene que ver con el consenso propio de un estado social. Sócrates también estaba convencido de que la forma política de una sociedad aceptable es un pacto existente entre todos los ciudadanos y que ese pacto encuentra su expresión en las leyes. Eso puede leerse en el discurso patético que le dirigen las leyes de Atenas en el *Critón*.

Algunos estarían muy dispuestos a dejar establecido que la diferencia entre Protágoras y Sócrates consistía en que para éste el respaldo válido para las leyes no podía venir del número de quienes las sostuvieran o de una mentalidad general. Pero el trazado de una línea tan neta es demasiado simplista. Por cierto, para Sócrates el respaldo definitivamente válido para un juicio de valor sobre lo que establecen las leyes no proviene de las mayorías, sino de un saber bien construido acerca de lo que es vivir bien y con justicia (Critón, 47a-48b). Como escribió A.E. Taylor, “el mérito de un Estado y de sus hombres públicos dependía, a sus ojos, por completo, del grado en que la vida racional se basaba en una auténtica escala de bien” (Taylor 1975, 125). Pero al mismo tiempo, está bien claro que Sócrates no ponía la obligatoriedad de la ley y de las decisiones de la autoridad política en la perfección de las mismas: ¡por algo bebió la cicuta! El testimonio del Critón y el de Jenofonte coinciden plenamente: “Digo que lo que es legal es justo”, afirma Sócrates y, para aclarar el sentido de su sentencia, añade que hallarse en la legalidad es conformarse a todo “lo que los ciudadanos hayan decretado, estableciendo lo que se debe hacer y lo que se debe omitir” (Memorabilia, 4, 4).

Por otra parte, Platón no le podía atribuir a Protágoras, sin más, la convicción de que el valor de una ley depende del parecer de la mayoría. Hacia el final del *Protágoras*, cuando el diálogo entre un análisis crítico de la mentalidad general sobre el saber y el placer, Sócrates se da mañas para que el gran sofista aparezca en un frente común con él contra la opinión de la mayoría. Es un acto de deferencia irónica hacia la doctrina paradójica de Protágoras. Como ya hemos visto, para él un juicio obtiene su *verdad* del estado mental de quien lo enuncia y las leyes la obtienen de su relación con la mentalidad general; pero la *bondad* del juicio o de las leyes no procede enteramente de dónde surge la “verdad”. Bondad y verdad no eran, para él, adecuadamente convertibles. Por eso, al mismo tiempo que se proclamaba maestro de *areté*, se oponía a la convicción socrática de que la virtud es conocimiento. Tal vez se pueda expresar aproximadamente así la concepción de Protágoras: es la práctica, ciertamente iluminada por un saber progresivo,

la que construye estados mejores, condiciones de excelencia. Ya vimos también que dominar esa práctica era, para Protágoras, la sabiduría. Estamos de nuevo ante el paradigma de la práctica médica: ella supone un conocimiento organizado y complejo, que es el resultado de la observación, de la experimentación y de la reflexión de siglos; pero todo este conocimiento, para ser eficaz, necesita de la mediación del médico. Sólo su práctica, piloteada por el “tacto” (*aísthesis*), produce la situación de salud. Y ese “tacto” es el resultado de una coincidencia feliz de cierto tipo de memoria, amplitud de percepción, imaginación e “insight”, junto con la voluntad de curar. Protágoras y muchos de los sofistas concebían su propia actividad de maestros de la sabiduría como análoga a la actividad del médico. Gorgias, en su encomio de Helena (fr. 11), decía que “el lenguaje tiene con la mente la misma relación que la medicina con los cuerpos. Así como las medicinas pueden extraer del cuerpo distintos humores y algunas acaban con la enfermedad y otras con la vida, así las palabras pueden producir alegría o tristeza, miedo o confianza o, por una maligna persuasión, pueden narcotizar y hechizar la mente”. Lo mismo le hace decir Platón a Protágoras en el *Teeteto* (167a). También por eso no se le podía atribuir al viejo sofista la idea de que la bondad de la ley depende sólo del apoyo de la mayoría. Su misión de educador consistía en modificar, por la palabra, el estado mental de los hombres y la mentalidad en la polis para que se configurase un nuevo consenso hegemónico, mejor que el anterior, en las situaciones que exigían un cambio: “los oradores que tienen saber y talento hacen que los buenos principios alcancen, para la ciudad, la fama de justos y sustituyan a los malos; porque todo acto que para una ciudad goza de la fama de bello y bueno, de hecho lo es para ella mientras perdura tal estimación. Pero, en el caso de que tales o cuales principios sean malos para la ciudad, es el sabio quien hace que sean sustituidos por otros que sean buenos y que tengan la fama de tales” (ibid., 167c).

En el *Político*, Platón admitirá que tanto esa convicción de Protágoras, como la convicción del sofista de que el gobernante tiene que obedecer a la ley son sensatas en una democracia, en la que no con-

viene que se le permita a nadie la transgresión de leyes “que han sido instituidas como resultado de una larga experiencia y de acuerdo con el parecer de consejeros de buena voluntad” (300b), aunque privados del verdadero conocimiento filosófico. De todos modos, allí mismo considera que, todo bien pensado, un lenguaje como el de Protágoras es ilusorio, ya que el legislador-filósofo debe estar provisto de un poder superior al de la ley y debe poder imponer una legislación por la fuerza, si es necesario, sin tener que esperar un cambio general de la mentalidad (296a), ya que no se puede confiar en que “en un Estado, una masa de hombre sea capaz de adquirir el conocimiento político de manera suficiente” (292e).

¿Desde dónde, en definitiva, polemiza Platón con Protágoras? ¿Qué es lo que defiende y qué es lo que ataca? ¿Qué es, por otra parte, lo que hace que trate a Protágoras con ironía no exenta de una deferencia que nunca dedica a otros sofistas? Comencemos por la última pregunta. Ante todo, Protágoras sintió y manifestó admiración y respeto por la sabiduría del joven Sócrates (*Protágoras*, 361e). Además, a un hombre de fuerte vocación política como era Platón, no podía dejar de interesarle que un hombre de talento y preocupado sinceramente por la justicia, se ocupara de los medios para obtener la modificación de la mentalidad general. Esa era para Platón una cuestión importante, como lo prueba la atención dedicada al problema de la elección oportuna de una “noble falsedad”. El porvenir del Estado propuesto en *La República* dependería de la consolidación que alcanzara el mito “fundador” de la fraternidad entre aquellos a quienes habría que mantener divididos en clases sociales (III, 415d)<sup>11</sup>. Sin duda Platón pensó que la insistencia de Sócrates en su concepción de la virtud como conocimiento dejaba demasiado en la penumbra la cuestión de las condicio-

---

11 Robin interpreta el pensamiento de Platón cuando anota, al pie de su traducción de este pasaje, que se trataba de conseguir que “una ficción (cuyo fondo ha sido tomado de viejas tradiciones) acabe por convertirse en artículo de fe, a fuerza de haber sido repetida de generación en generación, en condiciones aptas para imponerla al mecanismo de la imaginación” (Platon 1950, I, 1402). Los mecanismos de la imaginación son alcanzados por la retórica.

nes prácticas para ser virtuosos, para alcanzar de hecho la excelencia. Esta afirmación puede parecer inconsistente, si se mantiene cierta costumbre de no pensar en las cosas que fueron distanciando a Platón de Sócrates. Se puede alegar, en contra, que la preocupación de Sócrates era también eminentemente práctica y que en todo fue un educador. Eso es verdad; pero hay que añadir que una cosa es la preocupación socrática y otra, distinta, las consecuencias de su teoría sobre la *areté* y aun el alcance práctico de su método dialéctico tal como lo concebía y lo practicaba. Este se dirigía a un solo interlocutor: “En apoyo de lo que digo, sólo sé producir un testimonio: el de quien me escucha; me desentiendo de la multitud. Sólo sé recoger una voz; con la multitud no converso” (*Gorgias*, 474 a). La razón de esta decisión era la de que “una asamblea de almas” siempre espera oír lo que le place (*Ibid.*, 501d). Pero ¿qué hacer cuando se quiere que las consecuencias a las que llega la dialéctica penetren en el auditorio más vasto —el auditorio político— que es aquel al que se dirigía la retórica? Aun cuando sea muy probable la opinión frecuente de que la *Magna Moralia* es apócrifa, Guthrie juzga que es una información valiosa y procedente de Aristóteles la que se lee en este pasaje: “El hecho de que él (Sócrates) hiciera de las virtudes ramas del conocimiento, tuvo como efecto la eliminación de la parte irracional del espíritu y, con ella, de la emoción y el carácter moral. De este modo, su tratamiento de la virtud fue, en este aspecto, erróneo. Después de él, Platón dividió el espíritu, con bastante acierto, en una parte racional y otra irracional y expuso las virtudes propias de cada una”<sup>12</sup>. Es posible, entonces, que Platón viera que semejantes consecuencias podían derivarse de la teoría socrática, coherente con el método aplicado exclusiva y rigurosamente: una serie de “preguntitas mezquinas”, que con frecuencia confundían al interlocutor (*Gorgias*, 497bc). Desde esta perspectiva, la polémica con Protágoras aparece como un modo de poner en movimiento una discusión acerca de la argumentación en la vida política; discusión que progresará en el *Gorgias* y en el pensamiento de Platón hasta llegar, en el *Fedro*, a sostener el valor de “un conocimiento para llegar a ser hábil

---

12 1182a20, citado en Guthrie 1971, 131.

para persuadir”, que será “un auténtico arte de hablar” si está unido a la verdad (260e). En esto se puede ver un alejamiento de la dialéctica *more socratico*; pero también se puede ver el desarrollo de los elementos de un arte de la persuasión, presentes en esa dialéctica: el recurso a los mecanismos del temor a la vergüenza, la elección de las ilustraciones –especie de “iniciación en los pequeños misterios”, para desplazar el convencimiento hacia los “grandes misterios” (*Gorgias*, 497c)–, el modo de sitiar al interlocutor para obtener de él un sí o un no, el hecho de constituirlo en testigo privilegiado de la verdad, al hacerlo representante de un auditorio supuestamente universal (*Ibid.*, 474a)<sup>13</sup>.

¿Qué es lo que ataca y qué es lo que defiende Platón? Hacia el final del *Protágoras*, Sócrates le dice a su interlocutor: “Me gusta mucho más tu Prometeo que tu Epitemeo. Lo elijo como modelo y reflexiono por anticipado” (361d). Epitemeo había aparecido, en la narración mítica, como el titán hábil que había errado en el cálculo y había dejado desguarnecidos a los que más importaban. Eso le había sucedido por proceder sin un criterio adecuado, sin una justa medida, en su afán de “igualar las posibilidades” de todos los vivientes. Prometeo es transformado, por el Sócrates Platónico, en símbolo de un saber sobre lo que es universalmente valioso para todos, porque está destinado a asegurar la exactitud del cálculo en todo lo que se refiere a la “salvación de la existencia” (365cd). Ese “reflexionar por anticipado” por el que se decide el Sócrates Platónico de este diálogo corresponde a la determinación de un principio absoluto, como lo dirá el Sócrates ya para nada histórico del *Político*. En efecto, este diálogo desarrolla una distinción que ya aparece en el *Protágoras*. Todo lo que pertenece al devenir, todo lo que cambia, está sometido a un arte de la medida (*metretiké téchne*). Pero hay dos modos de medir: uno consiste en comparar magnitudes recíprocamente relativas (por ejemplo, lo que es grande con lo que es pequeño, dentro de un mismo orden de cosas); el otro, en comparar las magnitudes opuestas con una “justa medida”

---

13 Véase Perelman et Olbrechts-Tyteca 1952, 128: se supone que la tesis que triunfa en la discusión tiene que tener validez universal.

(356d sigs.). Cuando se trata de los actos humanos (*Político*, 283e) y, sobre todo, del arte máximo de la política (284a), es necesario referirse a "la justa medida, lo conveniente, lo oportuno, lo obligatorio y, de una manera general, todo lo que ha venido a fijar su residencia en lo que constituye el punto medio entre los extremos" (284e). Desde *La República* sabemos que esa "residencia" no se puede hallar sino mediante la contemplación del principio del Bien, en cuya busca estaba Platón en diálogos como el *Protágoras*. Lo que Platón ataca, entonces, en este diálogo, es un modo de "medir" magnitudes por la relación que tienen entre sí (más débil, más fuerte; más sano, menos sano; más apto, menos apto, etc.) y el modo correspondiente de argumentar en el terreno de lo ético y de lo político. Podemos decir que lo que ataca es un modo de confrontar entre sí sólo valores relativos, sin ninguna referencia a un "principio" que los trascienda. Lo que defiende es la necesidad de establecer el conocimiento objetivo de ese principio, para que desde él sea posible un conocimiento verdadero y, en especial, la elaboración de un pensamiento político.

## La polémica con la retórica

**E**n el lapso, seguramente no muy largo, que separa la redacción del *Protágoras* y del *Gorgias*, Platón ha determinado con más firmeza las líneas fundamentales de la teoría política que desplegará sobre todo en *La República* y en *Las leyes*. Esto explica en buena parte el carácter apasionado de la polémica contra la retórica en el *Gorgias*: Platón se siente dueño del verdadero arte del Estado y ataca, desde una posesión segura, lo que para él es un simulacro dotado de eficacia nefasta.

En el enfrentamiento con *Protágoras*, Platón no le atribuyó teorías e intereses que no hubieran sido los del sofista; para dar fuerza a sus argumentos, le bastó esa forma de anacronismo que consiste en enfrentar a un pensador con algún problema formulado más tarde, dejándole en las manos sólo la teoría de la que realmente pudo disponer. Con *Gorgias* fue más allá: le atribuyó un tipo de preocupación

por la justicia que sabía que le era ajena. Cuando Sócrates le pregunta a Menón si cree que los sofistas enseñan la virtud, la respuesta que recibe es ésta: “En todo caso, Sócrates, lo que más admiro en Gorgias es que, justamente, jamás lo oirás prometer eso; al contrario, se burla de sus colegas cuando los oye hacer semejante promesa: todo lo que se debe prometer, según él, es la formación de hombres hábiles en el hablar” (*Menón*, 95c). Sin embargo, en el diálogo que lleva su nombre, Gorgias aparece en el acto de concederle a Sócrates que el conocimiento de lo justo, de lo bello y del bien, es necesario para el hombre experto en la oratoria (459e sigs.). La concesión la inventó Platón; no por deslealtad o para hacerse más fácil la refutación, sino porque no era el *rēthōr* de Leontinos el blanco definitivo de su crítica, sino quienes, al mismo tiempo que utilizaban la retórica, se veían en la necesidad de mostrarse preocupados por la justicia: los políticos de la democracia ateniense. Los fragmentos de Gorgias dejan en claro que para él no existía una esencia de la *areté* y, por lo tanto, con respecto a la virtud sólo se podían manejar opiniones. Por eso es que exaltaba el poder de la retórica en todos los terrenos y, especialmente, en el de las decisiones que conciernen al manejo del Estado, ya sea en los asuntos de importancia extraordinaria –como el declarar la guerra o hacer la paz–, ya sea en las cuestiones de menos relieve, la elección de un hombre para una función pública o los juicios entre los conciudadanos.

Con intención polémica, entonces, Platón encarga a Sócrates formular el pensamiento de Gorgias sobre su propia práctica: “El arte oratorio no necesita saber qué son en sí mismas las cosas acerca de las que trata. Le basta con haber descubierto cierto procedimiento de persuasión que permite dar, a los que no saben, la impresión de saber más que los que de veras saben” (459bc). Realmente, la fuerza del *rēthōr* estaba en esos procedimientos de persuasión, que fueron llamados “lugares comunes” y que eran argumentos generales, aprendidos de memoria, que servían como esquemas. El buen orador sabía elegir por analogía, en cada caso, el esquema apropiado. En esto, era importante la capacidad de percibir con rapidez el

momento cargado de oportunidad (*kairós*). En la intervención de Sócrates, Platón da por sentado que Gorgias acepta la distinción que él establece entre opinión y saber. ¿Habría podido Gorgias responderle, desde su relativismo, que no existe lo que Platón llamaba saber, que sólo existen opiniones, que unas pueden ser mejores que otras (probablemente porque más resistentes en los combates retóricos) y que lo que el buen *rēthōr* pretende no es “saber” más que el especialista, sino saber mejor que él cómo hacer para que sus opiniones sean aceptadas? Una respuesta así no habría sido fácil. El arte oratorio de Gorgias se apoya en una crítica al inmovilismo eleático; se oponía a todo el modelo político que pretendiera fundarse en un conocimiento de realidades estables; por eso mismo, se oponía a toda tentativa de pensar un modelo perfecto de sociedad. Pero, al mismo tiempo, la retórica pretendía ejercer un verdadero imperio sobre todas las *technai* (450b) y sobre todos los poseedores de un sabor determinado (452e). Con la especialización en el manejo de las palabras quería ocupar el lugar de toda especialización sobre las cosas, aunque no pudiera negar de plano su valor. En la polémica con el padre de una retórica brillante, Platón denuncia la fascinación de una tecnocracia cuyo poder está en el manejo de palabras que son imágenes sin ninguna relación con las cosas, es decir, meros simulacros, ídolos (*eídola*: 463de). Una retórica que supone la imposibilidad de conocer no puede establecer lo que es bueno para el hombre, lo que es “más fuerte” para su condición. La única preocupación de tal retórica es el perfeccionamiento de las técnicas que le permiten al *rēthōr* ser más fuerte que los demás. Esa retórica es para Platón una habilidad combinatoria, resultado de la acumulación de perspicacia.

El segundo acto del diálogo está ocupado por la polémica con Polos, joven orador de Sicilia, de una generación posterior a la de Gorgias. Polos le reprocha a Sócrates que haya llevado a Gorgias hasta el terreno inseguro del respeto humano, del temor al qué dirán, para hacerle sentir allí el malestar de la contradicción (461b).

En una ficción sobre el hombre del placer, Roland Barthes sugiere que el “viejo espectro” de la contradicción lógica nos acosa desde Sócrates: la ironía socrática consistía en “obligar al otro al supremo oprobio: contradecirse”. En realidad, no fue Sócrates quien enunció, con todas las de la ley, el principio de contradicción. Pero Barthes supo señalar el fulcro psicológico del método socrático: “¿quién sería capaz de soportar la contradicción sin vergüenza?” (Barthes 1974, 10). Mucho antes, el Polos de Platón lo hizo más certeramente: ¿quién, puesto en el temor a la vergüenza, podrá sostener su contradicción? Spinoza decía que el hombre tiene una defensa contra el desencadenamiento de la “pasión triste” de la vergüenza: el pudor. Es un temor que hace que el hombre se abstenga de realizar todo lo que imagina que puede ser vituperado<sup>14</sup>. Ese temor relacionado con la vergüenza (*aidōs*) es lo que describe Platón en las *Leyes*: “a menudo sucede que temamos por nuestra reputación cuando pensamos que nos tendrán por malos en vista de lo que podemos hacer o decir indignamente” (I, 646e). Lo que los griegos homéricos pensaban que debía ser vituperado era lo que contradecía a lo que ellos llamaban, sin connotación moral, *diké*: lo que naturalmente debe esperarse de alguien. El mundo de *La Ilíada* y de *La Odisea* —mundo de héroes y de gente común— no dudaba de que lo primero que podía esperarse de alguien era que no mezclara acciones (y el lenguaje era acción) que estuvieran en pugna entre sí. Había una congruencia que hacía la *areté* del porquerizo y una congruencia que hacía la *areté* del señor (Guthrie 1977, 12). La ocupación determinaba el *ethos*. En ese pudor que alertaba contra la vergüenza —dentro de una ética del honor— ya estaba presente la idea de que en un hombre, acerca de una misma cosa y desde un mismo punto de vista, no puede darse más que una verdad. Enunciar esto como principio llevó su tiempo. En su método, Sócrates incorporó el recurso a ese pudor como forma de intervención ateorética de una inteligencia en acto. Según su pensamiento, continuado por Platón, en cada hombre esa inteligencia debe dedicarse a un saber acerca del objeto de una actividad

---

14 *Ethica*, af. 31 (definiciones finales de E. III). N. del E.

determinada (la fabricación de zapatos, la construcción de murallas, la salud de los hombres, etc.). Ese saber debe definir, sin contradicción, la naturaleza de su objeto y establecer, en leyes seguras, lo que le conviene. Eso es un arte (Gorgias, 464c; 501a sigs.).

Como respuesta a la arremetida de Polos, Sócrates confronta a la retórica con esa concepción de la *techne*. Allí se manifiesta en pleno el juicio de Platón sobre la retórica: es un artificio en el que los deseos subyugan a la inteligencia; es una de las especies de la “práctica de la lisonja” (463a). Cualquiera de ellas (retórica y sofística, culinaria y cosmética) requiere ausencia de pudor, perspicacia y algo aproximado a eso que hoy se conoce como capacidad para las *public relations* (Ibid.). Todas ellas son pura *empeiria*, habilidad rutinaria destinada a producir placer; “un modo irracional de actividad” (465a), sin preocupación ninguna por lo que es mejor para su objeto. En particular, la sofística y la oratoria son simulacros de las dos especies del arte de la política: el arte de legislar y el de juzgar. Platón le reconoce a la sofística cierta superioridad sobre la retórica: está más cerca de la “socrática” como esfuerzo teórico de la nueva cultura de Atenas (520b). Pero si ambas son para él simulacros, apariencias de saber, es porque ambas se mueven dentro de una confrontación de valores recíprocamente relativos, sin referencia a un valor supremo que deba ser considerado como un fin. Es esto lo que hace difícil distinguirlos (465c). En la figura de Polos, la retórica aparece como una práctica que organiza los deseos de la multitud de manera que le sea posible al *rēthōr* alcanzar el poder en el Estado (500bd; 513b). El estadista de la democracia ateniense (llamado habitualmente *orador*) es presentado como un demagogo y su práctica como un “arte de esclavo” (518a), ya que lo pone al servicio de los deseos de la masa, a cambio de una cuota de poder. Este hombre político debe su existencia al hombre “igualitarista” (República, 561d) —el que proclama el ideal de una igualdad aritmética entre todos los ciudadanos—, que se caracteriza por su sometimiento a los deseos innecesarios (Ibid., 558d sigs.).

La condena platónica de la retórica no se debe al hecho de que haya sido utilizada como una técnica para el convencimiento de las multitudes. Hay una retórica que será condenada siempre por Platón, aun cuando en *La República* baraje mitos para elegir verosimilitudes persuasivas para el pueblo o cuando, en el *Fedro*, admita la necesidad del arte oratorio. Su condena se dirige, en todo momento, a la retórica utilizada por los estadistas con el fin de conseguir respaldo de las mayorías para decisiones políticas que sólo son justificadas por la utilización de medios eficaces para llevarlas a cabo y por los éxitos alcanzados o prometidos. Platón encuentra su razón definitiva contra esa retórica en el mismo argumento que emplea para defender una retórica “verdadera”: puesto que para muchos el conocimiento de la verdad es difícil y hasta imposible, será necesario recurrir al uso de lo semejante, de lo verosímil, para ponerlos bajo los beneficios de la verdad. Pero sólo aquel que conozca la verdad podrá discernir lo que es verosímil y, por lo tanto, construir un arte verdadero de la persuasión. Su finalidad será la de conducir a las mayorías hacia la obediencia a la verdad y no a la pura obtención del placer (*Fedro*, 273d). Platón compara el buen estadista con el médico que, en nombre de un conocimiento bien fundado, tiene que pelear con su paciente para imponerle lo que ha de mejorar su condición (*Gorgias*, 521a). Por eso presenta a Sócrates como el único ateniense que se preocupa del Estado (521d), como médico que cuida de las almas, objeto del arte de la política, mientras que “la mayor parte de los hombres que ejercen el poder, se corrompen” (526b), porque son todo lo contrario de lo que Sócrates representa: la filosofía. Esta, que “siempre tiene el mismo lenguaje” (482a), opone al poder (*dynamis*) que propone Polos, conseguido por la satisfacción de los deseos, otro poder (*kratos*) que es legal y justo porque está fundado en el conocimiento del fin supremo, que supera toda realidad por su poder (*dynamis*) de primer principio (*República*, 509b). Ese conocimiento es un saber de minorías (*República*, IV, 428).

El tercer acto del *Gorgias* es la polémica con Calicles. Este es un nombre del que la historia no conoce huellas. Eso ha permitido que algunos piensen que es una ficción literaria de Platón, una especie

de figura sintética, lograda por condensación de rasgos intelectuales y afectivos de algunos contemporáneos de tendencias oligárquicas. Otros piensan que pudo tratarse del nombre de un personaje real, a quien la vida no le dio el tiempo que necesitaba para alcanzar la notoriedad o que, tal vez, se trata de un nombre ficticio para algún personaje muy real y muy conocido. Todas estas hipótesis son verosímiles; pero Jaeger ha hecho una mejor, aunque compatible con cualquiera de ellas, al intentar explicarse cierta simpatía de Platón hacia el formidable adversario: “ Tal vez no se haya pensado en la posibilidad de que el propio Platón sintiese en su misma naturaleza lo bastante de esta voluntad irrefrenable de poder para disparar en Calicles contra una parte de su yo. Si no volvemos a encontrarlo en otras obras suyas es porque queda vencido y enterrado bajo los cimientos del estado platónico” (Jaeger 1967, 525). Con respecto a la suerte de la personalidad de Platón, Popper sostiene una conjetura simétricamente opuesta: Platón se habría sentido conmovido hasta en lo más hondo de su alma por las ideas democráticas e igualitarias; pero las habría sepultado para siempre bajo los cimientos de una construcción totalitaria (Popper 1967, 169). De todos modos, Popper piensa que en el *Gorgias* Platón “todavía se encontraba bajo la influencia de Sócrates” y que, por eso, predominan en este diálogo los sentimientos igualitarios (*Ibid.*, 162). Por consiguiente, es razonable hacer coincidir a Popper con Jaeger en la hipótesis de que Calicles es, en el *Gorgias*, una vocación fuerte de Platón. La diferencia está en que para Popper ésa fue la vocación vencedora y para Jaeger, la derrotada. Lo que le sugirió a Jaeger la conjetura es el hecho de que Calicles apoya su tesis en citas de Píndaro y es bien sabido que éste y Platón figuran entre los más altos exponentes literarios de los ideales aristocráticos. En la concepción de Píndaro, es la naturaleza heredada lo decisivo; él encuentra esta naturaleza en los vencedores de grandes hazañas, en el hombre agonal que se impone, en el héroe. Tanto él como Platón hicieron todo lo posible para poner el poder de algunos tiranos al servicio de sus ideas políticas y pedagógicas. Para el autor de la *Paideia*, la teoría platónica de las Ideas y en especial la idea de

Bien proceden sobre todo de los paradigmas míticos de la poesía de Píndaro y de la importancia que la idea de modelo tenía en su ética noble (Jaeger 1967, 47, 207, 210).

Lo cierto es que Platón analizó, en *La República*, la tiranía de los deseos y su transformación en deseo de la tiranía (Joly 1974, 291-303), al mismo tiempo que los mecanismos económicos, sociales y psicológicos en el cambio de la constitución política del Estado. En ese análisis, reaparece todo lo que representa la figura de Calicles.

En el *Gorgias*, ese nombre trae a la arena una teoría del poder que Platón relaciona con la retórica. Es la teoría naturalista del derecho del más fuerte, que Calicles presenta como teoría de “la justicia según la naturaleza”: la naturaleza “revela”, “muestra”, en contra de la pretensión democrática de la igualdad, que es justo que se imponga “el que más vale y es el más fuerte” (483d-484c).

Según Calicles, Sócrates pudo ponerle el bozal a Polos (482e) porque se aprovechó de su mala conciencia: el representante de la retórica más florida “tuvo vergüenza de decir lo que pensaba; le faltó audacia” para sostener que lo que importa es imponerse a todos los demás, que toda ley es pura convención cuando no es la ley del más fuerte (483a). Aunque se animó a hablar con admiración de Arquelaos, el esclavo que se hizo tirano con una violencia que no supo de contemplaciones, en la discusión con Sócrates le faltó el aliento para mantener la superioridad de la naturaleza sobre la ley. Para la imposición tiránica del hombre fuerte, Polos sólo tenía una justificación hedonista, construida con las técnicas de la persuasión. En el papel de violento vergonzante, se mostraba como la ilustración más oportuna de lo que Sócrates pensaba de los oradores y de la retórica: una clase de especialistas ajenos a toda sabiduría, haciéndole el juego a la violencia, al poder injusto. Calicles, en cambio, era el hombre de acción, para quien la teoría era apenas un refinamiento necesario (484c-485e) y la retórica un arma imprescindible en la vida política, si era puesta sin reticencia al servicio de una acción decidida a apoderarse del poder. Calicles no pensaba en ninguna “dialéctica” (en el sentido hegeliano del término) para el

pasaje de la situación de esclavo a la del amo. Esclavo era para él el ciudadano sometido a la legalidad y al ideal de igualdad impuesto por la multitud de los débiles unidos. Una naturaleza indomable rompe con toda sumisión y “manifiesta” a un hombre como amo (483e-484a).

Tampoco Platón estimaba el ideal democrático de igualdad y la exaltación de la libertad como sumo bien (*República*, VIII, 562b-d). Pero colocaba al tirano de Calicles en el extremo degradado de una “dialéctica” histórica, en cuyo extremo ideal opuesto se hallaba el filósofo-gobernante.

En los libros octavo y noveno de *La República*, el análisis de los distintos regímenes políticos, vinculados por un proceso de degradación sucesiva, hace posible el análisis psicológico de los hombres característicos de cada régimen. El hombre de la timocracia, el oligarca, el hombre democrático, el tirano son grados de progresivo alejamiento con respecto al hombre de la sociedad perfecta, la del “gobierno de los mejores” (544e): la aristocracia. Esta es proyectada hacia un principio en el que Platón condensa la existencia de la antigua nobleza con elementos puramente figurados, para obtener un paradigma en el que se da toda la tensión que existe entre un ideal normativo y la voluntad de realización de una forma concreta de Estado. Si en esa “sociedad perfecta” puede desencadenarse un proceso de disgregación y de degeneración, es porque “todo lo que nace está destinado a corromperse” (456a) y porque hay que contar con lo que la necesidad puede tener de impenetrable para el conocimiento filosófico que supuestamente ha de presidir y guiar a esa sociedad. La exposición sobre el extraño cálculo del número nupcial perfecto (546b-547a), cuya finalidad es conseguir el control eugenésico de la población, ha sido esquiva hasta ahora a toda interpretación satisfactoria. De todos modos, le sirve a Platón para mostrar, como en un juego, el punto débil de su propio modelo. Este supone un conocimiento perfecto que no se alcanza nunca, porque la naturaleza es de una complejidad tal que hace pensar en el azar (*Leyes*, IV, 709ab). Por eso, “aunque los hombres formados para ser conductores del Estado ideal sean todo lo sabios que se quiera pensar y por mucho que unan la experiencia

al cálculo”, no llegarán a dominar del todo la excelencia generadora y la esterilidad de la especie humana (*República*, VIII, 546b). Es decir que no podrán lograr el control de la *physis* de manera que su continuidad asegure la perduración de una clase de gobernantes perfectos<sup>15</sup>. Platón no hace de la *physis* algo totalmente biológico, ni liga con vínculos de necesidad absoluta la excelencia de las disposiciones naturales a una clase social (*República*, III, 415ac); pero sus convicciones aristocráticas se manifiestan de manera intensa en su preocupación por preservar la pureza de la “raza de oro”. La naturaleza superior –excepcional– es aquella capaz de llegar a la *kalokagathía* –el ideal del hombre excelente–, a pesar de las deficiencias de la educación (VIII, 558b).

Cuando lo imprevisible hace que lleguen al gobierno del Estado hombres que “no tienen buena naturaleza” (546d), aunque sean los mejores de entre los que han nacido sin aptitudes, comienza la degradación política e individual. Todo el proceso se caracteriza por un alejamiento cada vez mayor con respecto a la constitución perfecta del Estado y a la figura del padre ejemplar. En el principio, quien ejerce el Gobierno es el padre-Estado que reconoce y mantiene la estricta división social del trabajo (550a), “hace crecer la parte razonante” (550b) y despierta en el hijo-ciudadano el temor a todo lo que puede ser causa de vergüenza (560a). Este proceso de alejamiento llega a su extremo trágico con el tirano, que es un parricida. El hace sucumbir al *demos*, que le dio la existencia cuando lo eligió como protector de sus reivindicaciones; él realiza los deseos bestiales y salvajes que el hombre recto procura dominar hasta en el sueño (IX, 571c). Es el hombre de la arbitrariedad de los deseos, el mayor enemigo de la “ciencia real” de la política. Es el anti-filósofo (*Gorgias*, 484c sigs.); la encarnación de una teoría que no ha perdido actualidad: la de que el triunfo del más fuerte es la justificación suficiente de todo el régimen político que instaura.

---

15 La mutabilidad de las cosas hace que “ningún arte pueda formular un solo principio cuya simplicidad valga con respecto a todo objeto, sobre todos los aspectos sin excepción y en todo tiempo” (*El político*, 294b). Como esto vale también para el arte de la política, es necesario que el poder del legislador sea superior al de la ley.

Cuando en las *Leyes* Platón propone como situación ideal para el cambio político la alianza entre el legislador-filósofo y un tirano (709e sigs.), no está pensando en el hombre del proyecto de Calicles, el que ha llegado a ser tirano a través de la dialéctica de degradación. Platón piensa en un tirano adolescente, a quien el destino eximió de la necesidad de dar rienda suelta a las tendencias parricidas para concentrar el poder en sus manos y que está dispuesto a recibir la sabiduría filosófica. Es la esperanza de que, sobre las cenizas mismas del viejo tirano parricida –lugar final de la degradación– surja una nueva encarnación del padre-Estado perfecto.

Sobre esto habría que construir las conjeturas para intentar un acercamiento a lo que pudieron ser, en Platón, la naturaleza y el destino de la “simpatía” por lo que representaba Calicles.

La figura mítica del padre y pastor divino está demasiado presente en la obra de Platón. Es cierto que está allí para recordar que “ninguna naturaleza humana es apta, cuando está investida de un poder personal absoluto, para administrar totalmente los asuntos humanos sin exponerse a rebosar desmesura e injusticia” (*Leyes*, 713c). Pero hay una gran carga afectiva en la idea de que sólo en el Dios hay benevolencia total hacia los hombres (713d).

Hasta el fin de su vida, Platón se mantiene apegado a esta “ficción”, a esta “tradición impregnada de verdad” (713a,e). La figura de un Padre todo sabiduría y amor (*Theós philánthrōpos*) es la garantía de que un hombre, el filósofo, puede gobernar con justicia, aunque sólo llegue a “imitar” (713b) el gobierno perfecto.

Hay que suponer en Platón un mundo imaginario, una fantasía, que respalda la elección de esas ficciones solidarias con la construcción de su pensamiento político. Protágoras hace pensar en una imaginación distinta, desligada de ese tipo de ficciones y vinculada, al mismo tiempo, con la idea de que la garantía de un Estado firme y justo está en que un número cada vez mayor de ciudadanos sea capaz de participar en la vida legislativa y judicial de la polis.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1970). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos. Vol. I.
- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Buenos Aires: S. XXI.
- Borges, J. L. (1977). *Historia de la noche*. Buenos Aires: Emecé.
- Guthrie W.K.C. (1971). *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1977). *Los filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*. Trad. P. Garniron. Paris: Vrin. T. 1.
- Hipócrates, (1970). *Sobre la medicina antigua*, en *Científicos griegos*. Recopilación, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco Vera. Madrid: Aguilar. Vol. 1.
- Jaeger, W. (1967). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Joly, H. (1974). *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Paris: Vrin.
- Kant, I. (1961). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Kirk, G.S. (1971). *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral Editores.
- Perelman, Ch et Olbrechts-Tyteca, L. (1952). *Rhétorique et Philosophie*. Paris: PUF.
- Platon. (1950). *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par León Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Gallimard. Vol. I y II.
- Popper, K. (1967). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós. Vol. 1.

Spinoza. (1972). *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt (1925), 4 volúmenes. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Vol. II.

Taylor, A. E. (1975). *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Para la lectura del Banquete: eros e ironía

**E**n el comienzo del *Lysis*, Sócrates aparece como el hombre a quien no le pasaba desapercibido ni un solo muchachito hermoso en Atenas. En el *Cármides*, un Sócrates cuarentón, de regreso de la batalla de Potidea, forcejea en un banco de la palestra de Taureas con otros hombres ya hechos, sátiros de risa inequívoca, para hacerle un lugar a su lado al bello adolescente que da nombre al diálogo. El ojo del filósofo soldado brilla lascivo y su corazón pierde toda seguridad ante la mirada del muchacho<sup>1</sup>. En el prólogo del *Protágoras*, Sócrates responde con despreocupado humor a las preguntas sobre la suerte de su amoroso interés por Alcibíades, de cuya belleza se declara fiel enamorado en el inicio del *Primer Alcibíades*. Desde estos y desde otros pasajes, sale al encuentro un Sócrates que podría decir desde sí mismo: “no es propio de un hombre ducho en el amor no acordarse de que todo adolescente en flor causa a quien ama a los muchachos no sé qué especie de mordedura y conmoción y merece, a sus ojos, que se lo cuide y que se le dé ternura.” (*República*, 474 d). Pero, al mismo tiempo, este es el Sócrates que en el *Lysis* conduce rápidamente hacia un diálogo filosófico sobre el fundamento de la amistad a la curio-

---

1 El sitio de Potidea acabó un año o dos antes del nacimiento de Platón. Sobre el Sócrates de entonces pudo haber oído mucho de boca de sus hermanos mayores, del mismo Cármides, que era su tío materno o de su pariente Critias, uno de los personajes del diálogo.

sidad de los jóvenes que esperaban de él consejos sobre empresas de amor; el mismo Sócrates que, en el *Cármides*, pasa con sofrenada brusca de la excitación sexual al diálogo sobre la sabiduría moral con el adolescente cuya presencia lo había turbado. Es el amante que él asegura a Alcibíades que no es su cuerpo lo que ama, sino su alma, porque “el hombre es su alma” (*Primer Alcibíades*, 130a sigs.) y que se mantiene impasible ante las demandas del mismo bello Alcibíades que se le deslizara debajo del rústico tribón en una noche de seducción (*Banquete*, 219b-e). Parecería que en el discurso final del *Banquete* se debiera hallar la interpretación justa de lo que fue la real actitud de Sócrates con respecto a un amor que tiene que ver con su ironía. Alcibíades comenzó el elogio de Sócrates comparándolo con Marsyas, el sátiro capaz de entusiasmar, es decir, literalmente, de producir una posesión divina, con la música de su flauta. Pero el rostro de Sócrates invocaba la condensación: al sátiro del mito, un sátiro de carne y hueso, como quien dice, Alcibíades superpuso aquellas figuras de Silenos que exponían los escultores en sus talleres y cuyos cuerpos evocadores de lascivia, abiertos por el medio, dejaban ver las figurillas de dioses que su oscuridad ocultaba. Después, siempre animado por el vino desmedido, Alcibíades describió así la ironía socrática:

*Es un hecho que ustedes comprueban que Sócrates tiene disposiciones amorosas hacia los muchachos bellos, gira en torno a ellos, por ellos se arrebatada. Y es otro hecho que él lo ignora todo, que nada sabe. ¡Aires que se da! ¿No son estas las maneras de un Sileno? Esa es, en efecto, la envoltura exterior del personaje, como es el Sileno esculpido. Pero en el interior, una vez abierto, ¿pueden figurarse ustedes, compañeros bebedores, de cuánta sabiduría está lleno? Sépanlo: uno puede ser bello, eso no le interesa, le es indiferente en medida inimaginable [...]. El pasa su vida entera así, haciéndose el ingenuo y el bromista en sus relaciones con los demás [...]. (216de)*

A la luz de estas palabras, el aspecto de la ironía vinculado con el amor podría ser interpretado como una mera ficción, como simulación; pura exterioridad inconsistente, sostenida por una voluntad pedagógica. Así parece entenderlo, por ejemplo, A. E. Taylor quien, después de sugerir una “relación verdadera entre el temperamento místi-

co y el erótico” –sin averiguar por qué– traza una neta divisoria entre un amor *mysticus* y la corrupción sensual, al tiempo que reduce a pura broma las “imágenes (socráticas) del vocabulario de la amistad romántica entre personas del mismo sexo”. Es lo único que se le ocurre a Taylor para poner a salvo la “absoluta pureza moral de Sócrates”<sup>2</sup>. Algo así hace León Robin cuando comenta que la ingenuidad socrática señalada por Alcibiades “es la ironía, es decir, la ficción: fingir que no se sabe cuando se sabe, que se ama sensualmente cuando se ama espiritualmente”<sup>3</sup>. Su concepción de la grandeza ética lo obliga a mantener lejos de la figura del filósofo cualquier inquietante asomo de homosexualidad. Como, por otra parte, no parece disponer de una visión muy clara acerca de la naturaleza de esta, se lo ve recurrir a una singular teoría del amor: existiría una emoción de naturaleza no definida, que daría nacimiento a dos tipos opuestos de amor. Uno sería “el amor carnal, ya sea tal cual lo quiere la naturaleza, ya sea tal cual lo ha hecho la depravación de las costumbres”; otro, un amor inmaterial, de carácter intelectual, en el que la pasión no participa<sup>4</sup>. La ironía vendría a ser entonces un artificio desde el que estaría al acecho un Sócrates interior, impasible, divino. Sin embargo, en los textos platónicos, la vertiente erótica de la ironía es algo distinto de esa astucia elemental de la ficción. Si puede ser comparada con la figura hueca de los Silenos, si puede ser pensada como una máscara es porque es algo de Sócrates mismo que se transforme en encubrimiento revelador. Sócrates aparece en los diálogos como el *erastés*, el amante de veras, “un hombre cuyo amor no es una comedia” (*Fedro*, 255a). Platón no vela siquiera con una sombra de irrealidad las descripciones del Sócrates fascinado por la belleza juvenil masculina. El realismo de todas ellas queda confirmado desde el *Fedro*. La palinodia puesta allí en boca de Sócrates (243a sigs.) es una clara manifestación de la necesidad que tiene el filósofo de decir su propio

---

2 Taylor 1975, pp. 39-40.

3 Robin, en *Platon* 1950, p. 755, nota 2 (p. 1365). En *La théorie platonicienne de l'amour*, Robin ofrece análisis excelentes que permitirían una interpretación distinta de la ironía en su vinculación con el eros.

4 Robin 1964, pp. 160-161.

sentir sobre el amor. El delirio - la *manía* de las pitonisas, el que inspira los ritos apotropaicos, el que mueve a la producción artística, como también el delirio de quien se enamora locamente de los muchachos<sup>5</sup>, son recogidos en una teoría de la psiquis expresada en términos míticos. Al exponerla, resulta dramática la descripción que hace de la lucha entre las insurgencias sensuales de la homosexualidad por una parte y, por otra, el pudor y un *nous* fiel a las ideas (253d - 256a). El “esfuerzo de una reserva reflexiva” se impondrá al “flujo del deseo quemante” (255c-256a). El deseo, entonces, no fue ficción<sup>6</sup>. Si en los diálogos la inclinación amorosa de Sócrates por los efebos aparece como uno de los aspectos de la ironía es porque Platón vio en Sócrates el lugar de esa ironía: en él, a través de una lucha como la descrita en el *Fedro*, se verificaba la transformación de algo llamado *eros* desde la sentida atracción homosexual hasta la búsqueda de un saber único. Platón comprendió en Sócrates y confirmó en sí mismo que el *eros* que podía estancarse en la pederastia era el mismo que conducía a la sabiduría. La tradición griega estaba bien enterada de que la pederastia y el deseo de saber tenían vinculaciones entre sí. Los sucesivos discursos del *Banquete* son un testimonio más de esa tradición. El encomio de Pausanias es un pastiche en el que se reflejan los esfuerzos que se hacían, en la Atenas de esos días, por exaltar los méritos pedagógicos de una homosexualidad que iba siendo cada vez más desprestigiada. Pero los representados por Pausanias no acertaban a establecer una relación intrínseca entre el *eros* y el deseo de saber. Por eso, sólo podían proponer como ideal una coincidencia entre el amor a los muchachos y el amor al saber (184d). El amante que merecía ser considerado seguidor de la Afrodita celeste, es decir, el amante digno, obtenía el acceso al placer sexual con el efebo a cambio de un padrinazgo cultural, única manera de que fuese una bella cosa para el adolescente haber cedido a los requerimientos del

---

5 Véase 249e. Se trata de las cuatro formas del delirio divino, por oposición al delirio que es el resultado de enfermedades humanas: 265ab.

6 G. Rodier, quien parece haber estado condicionado por prevenciones semejantes a las de Taylor y de Robin ya citadas, no puede menos que reconocer que Sócrates “concebía sus relaciones con sus jóvenes discípulos bajo la forma del Eros y (que) había en ellas algún elemento afectivo y estético” (Rodier 1957, p. 5).

amante. En esta transacción, el *eros* debía quedar santificado por la voluntad, en ambos, de perseguir “lo mejor” (184be). La ironía socrática era la negación de ese *admirabile commercium* y pretendía ser el rescate de su real poder pedagógico. El Sócrates del *Lysis* y del *Banquete* había llegado a descubrir que el amor de un cuerpo bello es suscitado y sostenido por la no sabida tendencia hacia un primer objeto de amor, en el cual todo amor tiene su fundación. Esto mismo se presenta en el *Fedro* como relación entre enamoramiento y reminiscencia: el encanto de las bellas formas corporales suscita, en quien ha sido iniciado, la reminiscencia de La Belleza. En cambio, para quien se ha familiarizado con la *hybris*, con la desmesura, esas bellas formas sólo despertarán los impulsos propios de un semental (*Fedro* 248e-251b). Platón vivió, en algún momento, lo que Deleuze señala como el método de Nietzsche presentido fragmentariamente por Diógenes Laercio: llegó hasta un punto secreto en el cual es una misma cosa anécdota de la vida y aforismo del pensamiento. Encontró el gesto del filósofo Sócrates, la anécdota del pensamiento en alguna escena como aquella ubicada *in illo tempore* anterior a su propio nacimiento, en la que una trivial y mal arreglada ficción sobre dolores de cabeza y encantamiento manifestaba los malestares de la metamorfosis del *eros*<sup>7</sup>. Esa escena tenía su acabamiento en la narrada tentativa de seducción por parte de Alcibíades, que bien pudo ser una experiencia, real o fantaseada, del joven Platón. Por eso hizo del amor a un único cuerpo bello el primer grado de la iniciación filosófica (*Banquete* 210ab) indicando así la raíz erótica del deseo de saber, al tiempo que señalaba, en los grados siguientes, la necesidad de un radical desprendimiento que hace de la vida del filósofo una preparación para la muerte. De esta manera, Platón mantenía un vínculo con la tradición que consideraba al amor entre hombres superior al amor a la mujer. En eso, no podía estar muy en desacuerdo con algunas afirmaciones de *Fedro* y de Pausanias (178e y 181c)<sup>8</sup>. Pero

---

7 Véase Deleuze 1971, p. 166. *Cármides*, 155e sigs.; *Fedro*, 254bc.

8 Da para pensar el hecho de que Platón parezca mantener una substancial fidelidad a esa tradición y que proponga, sin embargo, una nueva situación para la mujer en su República ideal: véase *República*, libro V y *Timeo*, 18c.

esa tradición quedaba modificada por la decidida supresión de la satisfacción sensual, con lo que se transformaba la estimulación erótica producida por la belleza de un cuerpo en punto de partida estético de la búsqueda de otra contemplación más alta<sup>9</sup>. Pero no se debe diluir el hecho de que, en las descripciones platónicas de Sócrates, la atracción por la belleza masculina aparece como un estímulo constante<sup>10</sup>. Sobre ese estímulo pende una prohibición que viene a cambiar los destinos del deseo, manteniendo vivo su impulso. Sócrates pone freno a sus tendencias sensuales por la inhibición ordenada por “ese algo sobrenatural” que habitualmente se designa como demonio, cuya misión se limita a desviarlo de lo que está por hacer, sin que eso implique un juicio moral<sup>11</sup>, pero que nunca lo mueve a la acción. A la acción lo impulsa Eros. Lo que en Sócrates aparece como represión demoníaca, en Platón se hace teoría: la realización sensual de la homosexualidad debe ser condenada por ser un simulacro, no-verdad, ya que, asemejándose por una parte a la unión del hombre con la mujer y por otra, al amor filosófico por los adolescentes, nada engendra para la inmortalidad –ni hijos ni excelencia de pensamiento<sup>12</sup>– y disuelve el eros en lo efímero. La sabiduría no se transmite por ella, como por ningún contacto físico (*Banquete*, 175d); tampoco se alcanza por ella la inimaginable belleza interior del amado<sup>13</sup>. Por el contrario, la “recta práctica

---

9 *Fedro*, 254b: “[...] helos ahí frente al objeto; tienen delante de los ojos la visión, la visión fulgurante del bienamado. Pero, ante tal visión, el recuerdo del auriga se ha dirigido hacia la naturaleza de la Belleza absoluta; de nuevo la ha tenido ante sus ojos, erguida sobre su sagrado pedestal, junto a la Sabiduría”.

10 Guthrie 1971, p. 74: “Todo indica que (Socrates), por una parte, tenía todas sus pasiones bajo control y recurría a la socialmente aprobada asociación de un hombre mayor con los más jóvenes como una ventaja educativa; pero, por otra parte, era susceptible por naturaleza a la belleza juvenil y no resistía su atracción sin un esfuerzo. Cuando él habla de eso, aunque lo haga de manera humorística, hay ciertamente algo detrás de la broma”.

11 Véase Taylor, *Op. cit.*, p. 37.

12 Véase *Banquete*, 208c-209a.

13 *Ibid.*, 218e. La condena adquiere su forma más enérgica en *Leyes*, 636cd y 836c sigs.; pero ya estaba presente en otros textos. Véase, por ejemplo, *Primer Alcibíades*, 131ce, *República*, 403ac.

del amor a los muchachos” —*órthos paiderastein* (*Banquete*, 211b)— o, para decirlo en términos actuales equivalentes, la homosexualidad ideal empleada totalmente en una tarea filosófico-pedagógica<sup>14</sup> queda justificada por el mito de ese *Eros* que “de acuerdo con la naturaleza de su padre, acecha, emboscado, las cosas que son bellas y las que son buenas, porque es valiente, aventurero, arrojado con todas sus fuerzas: cazador hábil, que urde incesantemente alguna trampa; curioso de pensamiento y rico en ideas eficaces, dedicado a filosofar toda la vida [...]” (203d). El mito del “*Eros* que es filósofo” (204b). Queda justificada por la virtud persuasiva del mito, que es un entretenimiento razonable en el que se juega con verosimilitudes sugeridoras<sup>15</sup> que, además, tienen un atendible efecto político: para quien desea sojuzgar una de las más poderosas pasiones que sacuden al hombre, nada mejor que tratar de que la voz pública que la condena llegue a tener resonancias religiosas (*Leyes*, 838d). En el *Fedro*, se ofrece otra justificación de la misma naturaleza: el “amor a los muchachos unido a la filosofía” (249a) corresponde a las almas que “han visto más” cuando participaban del séquito de los dioses durante el giro supraceleste que permite contemplar la realidad, la *ousía* (247ac; 248cd). Deleuze ha hecho ver cómo el mito de la circulación está incorporado en la división de los delirios, que tiene la finalidad de establecer un criterio selectivo: “distinguir el puro del impuro, el auténtico del inauténtico”<sup>16</sup>. El Sócrates de Platón sabe que tanto las divisiones cuanto los mitos que se refieren a los diversos delirios y, en particular, al del amor de los jóvenes, deben su verosimilitud al hecho de ser pinturas de la emoción amorosa (*Fedro*, 265b). Eso fue fundamentalmente el desarrollo de la teoría del *eros* en Platón: una teorización de los delirios desde la comprensión de la enorme capacidad de rendimiento —de poder pedagógico— generado

---

14 Freud habla de una “pederastia ideal”; véase *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en 1972b, p. 1616. *Ibid.*, p. 1591: “[...] lo que nos lleva a atribuir a una persona la inversión no es su real actividad sexual, sino su disposición sentimental.” Esa debe ser la razón por la cual Freud consideraba a Platón homosexual. Véase carta del 9 de marzo de 1935 a una destinataria desconocida, Freud 1971, p. 170.

15 *Fedro*, 265c; *Timeo*, 29c; 59cd.

16 *Op. cit.*, p. 322.

por esa ironía del constante pasaje del enamoramiento al filosofar. Esto se revela con toda nitidez en el mito de Diotima, en el cual se le atribuyen al Eros las características de la personalidad de Sócrates. El descubrimiento del poder que una vasta represión sobre sus propias tendencias otorgara a Sócrates no es ajeno a la concepción platónica del Estado como poder educador<sup>17</sup>. Tampoco es ajeno a la institución cuidadosamente reglamentada de los simposios en la Academia. Los simposios, antigua institución varonil ateniense, se ocuparon siempre del eros y de su relación con la *paideia*<sup>18</sup>. Jaeger anota que fue una audacia de Platón el querer revivir la idea de tal relación “bajo una forma limpia de escorias, ennoblecida, en una época como aquella, de sobria ilustración moral, predestinada, según todos los síntomas a sepultar en el Orco todo el mundo griego primitivo del eros masculino, con todos sus abusos, pero también con todos sus ideales”<sup>19</sup>. Los simposios platónicos tenían la finalidad de entrenar a los discípulos para que no dejaran librada “la función deseante ni a las privaciones ni a la saciedad” (*República*, 571de) poniéndolos sobre el filo mismo del “bello riesgo” del vino, del amor y de la palabra, para que se ejercitaran en una especie de propedéutica para un dominio al que se accede en la *theoría*, es decir, en la contemplación, de la que proceden una impavidez que es como el potente sosiego del mar en calma (*Banquete*, 197c), la capacidad de dar a luz no simulacros de virtud, sino la excelencia (*areté*) auténtica y de acceder a la inmortalidad, siendo amado por la Divinidad (*ibid.*, 212a). El ideal está figurado en Sócrates que, mientras se encamina hacia la casa, de Agatón, va quedando detenido por la gravedad de su contemplación y, al final del simposio, deja una noche de vino y discusión, en cuyo amanecer los demás “dormían como niños”, para ir al encuentro de sus debates cotidianos con los jóvenes en el Liceo. En todo esto se manifiesta un propósito visual: con la visión inicial del cuerpo bello se desencadena el proceso que recibe como culminación la subitánea visión de la Belleza y son bienaventurados aquellos que

---

17 Véase Jaeger 1967, p. 565.

18 Sobre los simposios en Grecia, véase Jaeger, *Op. cit.*, pp. 565-588.

19 *Op. cit.*, p. 569.

más han visto porque de ellos será la fecundidad según el espíritu. Y los fecundos según el espíritu serán quienes decidan, en la República ideal, sobre la procreación de quienes son fecundos según el cuerpo<sup>20</sup>. Por lo tanto, si se quiere considerar, en los textos platónicos, la relación entre eros y producción, no hay por qué oponer “metáforas visuales” a “metáforas sexuales”, ya que aquellas son tan eróticas como estas<sup>21</sup>. Tanto la visión de cada una de las múltiples cosas bellas como la contemplación de la Belleza aparecen como principios de variada producción<sup>22</sup>. Engendrar y dar a luz, espiritual o corporalmente, exigen la contemplada presencia de un objeto bello<sup>23</sup>. Festugière cree encontrar el fundamento de la filosofía platónica precisamente en una visión: si Platón considera las Ideas, la vida anterior, la reminiscencia, con una certeza tan plena, si su sistema, cuya verdad no procede de una demostración, tiene para él la evidencia de un axioma, es porque todo resulta para él de una experiencia: “sabe porque ha visto. Es una verdad de intuición [...] que descansó en un hecho de experiencia psicológica que yo no sabría definir mejor que denominándolo místico”<sup>24</sup>. Festugière, lector asiduo de los místicos cristianos, insiste en señalar que esa visión, que habría engendrado la filosofía platónica y que le daría su originalidad más profunda<sup>25</sup>, es más que percepción de una idea, más que pura intelección, es una unión inmediata de orden místico<sup>26</sup>. El ver platónico es una unión mística cuyo órgano es el nous, equivalente, dice Festugière, a lo que designaron los místicos con la decidora metáfora

---

20 Véase *República*, 457b sigs. La idea ha recorrido por cierto un largo camino en Occidente.

21 Las expresiones entre comillas son de Eugenio Trias. En su trabajo “Platón: la producción y el deseo”, en *El artista y la ciudad*, Trias contrapone las “metáforas visuales” a las “metáforas sexuales”, como si las primeras correspondiesen a una primera doctrina estática y las otras a una doctrina dinámica del alma y de la idea (1976, pp. 32-33). Trias trata a la metáfora como si fuese una alegoría.

22 Véase *Fedro* 251a-252b; *Banquete* 209b-210e; 212a.

23 Véase Robin 1964, pp. 144-145.

24 Festugière 1975, p. 217.

25 *Ibid.*, p. 219.

26 *Ibid.*, p. 220.

de “la fina punta del espíritu”<sup>27</sup>. No se podría señalar mejor el carácter radicalmente erótico de las metáforas visuales en la obra de Platón y, de esta manera, cuál es el vínculo que une el principio con el fin de la “dialéctica ascendente” del *Banquete*. Quizás quede señalado, al mismo tiempo, el motivo principal por el que se ha querido ver, en este diálogo, una anticipación precristiana de la mística<sup>28</sup>. A ese, se añaden sin duda otros motivos, por ejemplo, la exigencia de un itinerario de progresivo despojo de lo material y de reducción a la unidad como condición negativa para la contemplación; el carácter subitáneo, es decir, de algún modo gratuito, de la manifestación de la Belleza y el hecho de que ya en el éxtasis inicial se encuentre actuante el objeto de la revelación (*Banquete* 211c), cosa que en términos de mística cristiana suena así: “No me buscarías si ya no me hubieras encontrado”. El mismo Platón que dio lugar a una exégesis mística de su texto, ha podido aparecer como “el padre del psicoanálisis”<sup>29</sup>. El autor del *Banquete* además de recordar el dato mítico de una bisexualidad originaria, supo conducir una múltiple pluralidad dispersa a la unidad de la noción de eros; vínculo del todo; supo descubrir las vicisitudes de ese eros que, como “deseo indestructible”, no se da sosiego rastreando algo que él mismo ha erigido conforme a un modelo que está detrás de sí<sup>30</sup>; señaló con toda precisión la omnipotencia del amor en los procesos de sublimación y le atribuyó a Sócrates el discernimiento entre la demanda y el deseo. El psicoanálisis no podría reprocharle el haber hablado, en términos míticos, de ese amor como Eros, ya que Freud tampoco pudo prescindir de lo mítico para hablar de ese eros que siendo siempre el mismo nunca es lo mismo.

---

27 *Ibid.*, p. 219, nota 1.

28 El anhelo del místico se expresa frecuentemente en un propósito visual y erótico: I Corintios, 13, 12: “Ahora vemos como en un espejo y en enigma; entonces veremos cara a cara”. Véase también S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, *passim*.

29 Jaeger, *Op. cit.*, p. 749.

30 Freud, 1972a, p. 720.

## **Bibliografía**

- Deleuze, G. (1971). *Lógica del sentido*. Barcelona: Seix Barral.
- Festugière, A.-J. (1975). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin.
- Freud, S. (1971). *Epistolario*. Barcelona: Plaza y Janés. Vol. II.
- Freud, S. (1972a). *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva. Tomo II.
- Freud, S. (1972b). *Obras completas*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva. Tomo V.
- Guthrie W.K.C. (1971). *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1967). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platon. (1950). *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par León Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Gallimard. Vol. I y II.
- Robin, L. (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses universitaires de France.
- Rodier, G. (1957). *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin.
- Taylor, A. E. (1975). *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trias, E. (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.



# Michel de Montaigne: su escéptica invención del ensayo

El ensayo personal comenzó con Montaigne, en el siglo XVI, y continúa floreciendo hoy en día. Al igual que la novela, el ensayo es una fórmula elástica y adaptable. Hace uso tanto de relatos como de argumentaciones. Puede avanzar con rigurosa precisión o serpentear por terrenos sorprendentes. Su forma la determinan exclusivamente los movimientos del pensamiento del autor y, a diferencia de lo publicado en las revistas científicas, o de los artículos en los periódicos académicos o en los diarios, el punto de vista de la primera persona no es proscrito sino acogido.

Siri Hustvedt<sup>1</sup>

El escritor que siempre me acompaña cuando escribo sobre mi vida es Montaigne. Él ha inventado otra manera de pensar. Por primera vez, tomándose a sí mismo como tema, como aquello de lo que se trata, ofrece un modo atrayente y profundo de comprender al hombre. Es el escritor que más me toca.

Paul Auster<sup>2</sup>

---

1 Hustvedt 2013, p. 11.

2 En la revista *Lire* (entrevistado por F. Bune). Tomado de internet (01/03/2013).

## Una fotógrafa, un presidente de Francia, Jorge Luis Borges

**E**n la contraportada del diario *Página 12*, de Buenos Aires, el 28 de mayo del 2010 apareció “Autorretrato de artista”, una columna firmada por Juan Forn, quien también escribe o escribió para *El Malpensante*, de Bogotá. Comenzaba así:

Un tren está por salir de la estación de Frankfurt hacia París. El año es 1933. No es un guarda sino un oficial de la Gestapo el que revisa los boletos y documentos de los pasajeros. Cuando llega el turno a la joven Gisèle Freund, el de la Gestapo inquiriere de mala manera: “¿Judía?”. Con asombrosa sangre fría, ella contesta: “Conoce alguna judía que se llame Gisèle?”. Así fue como zafó de los nazis y llegó a París. Su propósito era terminar allá la carrera de Sociología, que en Alemania le habían prohibido continuar [...]

Al iniciar aquel viaje, Gisèle Freund (1908-2010) ya tenía realmente algo más de treinta años, había estudiado sociología en Frankfurt, y habría de llegar a ser, como fotógrafa, la artista del título de esa columna periodística de Juan Forn para *Página 12*. Es allí donde ella aparece en un autorretrato de cuando ya tenía tal vez sus cuarenta y tantos; en sus manos, la cámara fotográfica que forma parte de su historia y de su personalidad. Desde hacía años era una fotógrafa de famosos que valorizó la fotografía en la práctica y en la teoría. Al ver unas fotos muy conocidas que le tomó Gisèle a Virginia Wolf, es fácil preguntarse si puede haber otras imágenes de esta mujer que la hagan sentir más presente en su forma tan personal de parecer ausente...y pensando. Y al ver unas que, durante una estadía de dos años en Argentina<sup>3</sup>, le tomó a Eva Duarte –esposa de Juan Domingo Perón, entonces presidente del país–, conocida y recordada como “Evita”; una personalidad de imagen decisiva, para lo que, para decirlo con una frase de Gisèle Freund, fue “ascenso de amplias capas de la sociedad hacia un mayor significado político y social”<sup>4</sup> y, para decirlo en

---

3 Cuando los nazis invadieron Francia, en 1940, Gisèle Freud se fue primero al sur de Francia y, luego, a Argentina donde trabajó hasta 1945. (N. del E.).

4 Freund 2011, p. 13.

palabras de muchos, fue esa forma de populismo conocido políticamente como “peronismo” y como “justicialismo”. Y están en internet las fotos que ella tomó a James Joyce, a Simone de Beauvoir, Aldous Huxley, André Gide, Walter Benjamin y más gente muy conocida. Ya andaba Gisèle por los setenta y tres años cuando François Mitterrand, elegido presidente de Francia, la hizo llamar para que fuese ella quien le tomara la que habría de ser su foto oficial.

Si ha sido hasta aquí adonde la hemos seguido, fue para que ellos dos nos introdujeran ahora a nuestro asunto: quiso Mitterrand que ella lo fotografiara en la biblioteca del palacio del Elíseo teniendo en sus manos los *Essais* de Michel de Montaigne. Esa fue la foto oficial para sus dos septenios de gobierno (1982-1996). Por aquel entonces, en una publicación francesa de cierta difusión alguien escribió que Mitterrand quiso ser fotografiado así para posar como hombre culto. Aun cuando en él hubiese habido algo así como ese interés, ¿qué importancia habría tenido? Lo cierto, o por lo menos lo verosímil, es que en ese momento Mitterrand podía estar bien seguro al menos de tres cosas. La primera, que Gisèle —doctorada hacía ya años en sociología en la Sorbona— era una fotógrafa de fama conocida. La segunda, y parte de la anterior, que esa fama había llegado a un nivel de consagración intelectual con la difusión de su libro más perdurable: *Photographie et société*, traducido con el título *La fotografía como documento social*. Es una obra que aun hoy se reedita porque es tenida en cuenta como lectura significativa sobre todo para las áreas de las ciencias sociales, si bien no en forma exclusiva para ellas. Gisèle Freund había trabajado el tema de la fotografía para su tesis de doctorado con este título: *La photographie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. La tercera cosa: lo más importante para Mitterrand en ese momento era su voluntad explícita de ser presidente de Francia. Y quiso presentarse en una foto, teniendo abiertos ante sí, como lector, los *Essais* de Montaigne. Una foto que bien podría ser considerada como un modo significativo de expresar que la suya era una voluntad de realizar una acción de gobierno de la cual se le pudiera pedir cuentas.

De todos modos, despreocupándonos de la trivial “crítica” referida, digamos que la elección para la foto fue buena: Mitterrand escogió un libro bien francés y a la vez universal, sin fronteras, porque introduce a una reflexión sobre sí a toda persona que lo va leyendo. Como escribió Hugo Friedrich: “Si este libro que ha llegado a ser universal se da a veces el aire de no ser sino una crónica familiar y amistosa es porque de esa manera pone a quien lee, sea quien fuere, en ese espíritu de humanismo sereno en el que Montaigne mismo vivía y en el que quería ser comprendido”<sup>5</sup>.

Estando en estas cosas, un silencioso recuerdo me hizo ir de pronto al volumen de poemas *El oro de los tigres*, de Jorge Luis Borges, cuyo prólogo termina con este párrafo: “En cuanto a las influencias que se advertirán en este volumen [...] En primer término, los escritores que prefiero; luego, los que he leído y repito —he nombrado ya a Robert Browning—; luego, los que nunca he leído pero que están en mí. Un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos”.

La única vez que conversé con Borges, en su casa, me habló de libros que él nunca había leído; entre ellos, los de Baruc Spinoza que, por lo que me fue diciendo, era claro que “estaban en él”, y no de cualquier manera. No olvidemos eso de que “un idioma es un modo de sentir la realidad”. Creo que fue una sorpresiva pero no inexplicable asociación con ese modo de decir qué es un idioma lo que me hizo pensar en el bromista epílogo del segundo volumen de las obras completas, que Borges escribió en colaboración<sup>6</sup>, y que acaba en serio así:

Quizá no huelque recordar que los libros más personales —la *Anatomía de la melancolía* de Burton y los *Ensayos* de Montaigne— son, de hecho, centones. Somos todo el pasado, somos nuestra sangre, somos la gente que hemos visto morir, somos los libros que nos han mejorado, somos gratamente los otros.

---

5 Friedrich 2010, p. 346.

6 Al referirme aquí a los escritos de Borges aludo a los dos volúmenes de sus *Obras completas* editados en Buenos Aires por Emecé en los años 1974 y 1979. Existe una edición posterior de sus *Obras completas* en cuatro volúmenes.

Es bueno leer y volver a leer cada uno de esos dos libros para experimentar cómo y en qué, según Borges, mejoran a quienes los leen. La palabra “centones” no se le ocurrió a Borges por el número de los ensayos escritos por Montaigne sino por todo eso que él —Jorge Luis Borges— escribe que somos y lo que era el idioma en el que los escribió el autor de los *Essais*. Tampoco se le ocurrió por lo interminables que fueron los escritos de Burton, que hoy las editoriales nos ofrecen en ediciones discretas, es decir, reducidas sólo a unos pocos centenares de páginas abordables como para conocerlos y gustar de ellos. En fin, “centones” se le ocurrió a Borges por todo eso que en esa cita dice que somos tanto él como cada uno de nosotros: vivientes, vividas y vívidas realidades. ¿Y quién va a decir que no? Ni falta hace decir que Borges escribió con minuciosa atención los prólogos y los epílogos para sus volúmenes: por ejemplo, de las setenta y seis páginas de sus *Nueve ensayos dantescos*, doce están ocupadas por las ilustraciones de William Blake sobre los círculos infernales y siete son de prólogo<sup>7</sup>. En algún momento Borges hizo lo posible por dejar de pensar como suyo uno de sus libros de juventud, uno pequeño, de menos de ochenta paginitas de texto que era y es de veras suyo: *El tamaño de mi esperanza*. Aquí va algo que no es habitual reproducir (y que bien lo vale): la transcripción de la portada posterior de ese volumen; una portada editorial:

*El tamaño de mi esperanza era hasta ahora un libro inencontrable, ya que su única edición, publicada en Buenos Aires, en 1926, constó únicamente de quinientos ejemplares. Borges no reeditó nunca el libro, quizá íntimamente distanciado, no en modo alguno de su temática, sino del hecho de que en él empleara la peculiar ortografía criollista, respetada en la presente edición. Sin embargo, en sus últimos años Borges autorizó la traducción al francés de partes de ese libro en la edición de sus obras publicadas por la Bibliothèque de la Pléiade, y este gesto final legitima sin duda la decisión de María Kodama de rescatar también para el público de habla española un título que contiene en germen, o ya en desarrollo cabal incluso, algunas de las preocupaciones literarias y morales más características de Borges, desde las relativas a la identidad argentina hasta*

---

7 Borges 1982.

## Una mirada atenta

de la temática más cosmopolita (que va de Milton a Góngora y Oscar Wilde) o las que atañen al oficio de escritor. La inteligencia agudísima de Borges, su sabiduría estilística y su mundo propio aparecen ya perfectamente nítidos en *El tamaño de mi esperanza*<sup>8</sup>.

Pero mejor todavía es leer lo que María Kodama se dio cuenta que tenía que escribir y que escribió en octubre de 1993 para decir qué pasó con la decisión... imprescriptible de Borges, muerto ocho años antes:

Prologar un libro de Borges sería para mí una tarea inabordable por muchos motivos que no vienen al caso. Prefiero que esto sea sólo una nota explicativa para los lectores de Borges o para los que lo descubran a través de *El tamaño de mi esperanza*, que vio la luz en el año 1926, editado por Proa, y al que desterró "para siempre" de su obra.

Como el Gran Inquisidor, a través de un donoso escrutinio, Borges creyó haber alcanzado su destrucción y el "para siempre" que (como el "jamás") sabía que no les está permitido a los hombres.

Una tarde de 1971, después de recibir su Doctorado Honoris Causa en Oxford, mientras charlábamos con un grupo de admiradores, alguien habló de *El tamaño de mi esperanza*. Borges reaccionó enseguida, asegurándoles que ese libro no existía y le aconsejó que no lo buscara más. A continuación cambió de tema y me pidió que le contara a esa gente amiga algo más interesante; por ejemplo, nuestro viaje a Islandia. Todo pareció quedar ahí, pero al día siguiente un estudiante lo llamó por teléfono y le dijo que se quedara tranquilo porque el libro existía: estaba en la Bodleiana<sup>9</sup>. Borges, terminada la conversación, con una sonrisa me dijo: ¡Qué vamos a hacer, María, estoy perdido!

Todos estos avatares rodearon de misterio y de curiosidad a esta obra de la que abjuraba e hicieron que, de todos modos, circulara a través de nefastas fotocopias entre los que se creían integrantes de círculos de elegidos.

Habiendo dado Borges su acuerdo para que partes de este libro se tradujeran al

---

8 Borges 1994.

9 La biblioteca de Oxford, fundada por Thomas Bodley.

francés en la colección de *La Pléiade*, pensé que de algún modo la prohibición ya no era tan importante para él y que sus lectores en lengua española, y sobre todo sus estudiosos, merecían saber y juzgar por sí mismos qué pasaba con esta obra.

El primer libro de ensayos de Borges fue *Inquisiciones*, publicado en 1925; el segundo, *El tamaño de mi esperanza*.

A través del índice, el lector puede darse cuenta de que los temas tratados son los mismos que irá decantando y puliendo a lo largo de su vida. Creo que la fascinación de sus libros de juventud se debe, en gran parte, a que nos permiten comprobar de qué modo, como el flujo y reflujo del mar, están presentes siempre su apego a lo criollo, a la pampa, al suburbio, a Carriego y su cariño por la Banda Oriental; todo ello con su inquietud como crítico literario, que abarca desde Fernán Silva Valdés a Wilde, pasando por Milton y Góngora. Si a esto agregamos páginas como “El idioma infinito” y “La adjetivación”, que nos hablan de su preocupación por el lenguaje y de la necesidad de utilizar con sobriedad los adjetivos, encontramos ya aquí todo lo que posteriormente nos presentará, aunque con una variante: el abandono de los neologismos o de palabras deliberadamente criollas, de términos que buscaba en un diccionario de argentinismos, según él mismo contó. Creo que esto es lo que más fuertemente despertó el rechazo de Borges por *El tamaño de mi esperanza*.

En cuanto al contenido, puede destacarse que, pese a su juventud, ya se había definido un equilibrio entre su amor por Buenos Aires y por lo universal. Equilibrio que los años transformaron en armonía, logrado al fin el tamaño de su esperanza, después de haber fundado míticamente su ciudad, de haberle dado una poesía y una metafísica, y de haber “ensanchado la significación” de la palabra “criollismo”, hasta lograr “ese criollismo que sea conversador del mundo, del yo, del Dios y de la muerte”. Es decir que, a través de ser esencialmente de su país, logró trascender a lo universal.

Quizá el Gran Inquisidor, en su afán de buscar lo perfecto, fue injusto con ese libro de juventud. Creo que los lectores se alegrarán de que la obra exista.

María Kodama<sup>10</sup>

---

10 Ibid., pp. 7-9.

No se equivocaba María. Leer esos ensayos siempre da cierto gusto, un gusto cierto. Y viene bien recordar aquí los renglones iniciales de la primera página del primer ensayo de ese “libro de juventud”; un ensayo cuyo título es también el título del libro entero: “El tamaño de mi esperanza”: “Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo por venir, palote de Dios!”.

Al leer y transcribir esta idea juvenil del ensayista Jorge Luis Borges me pregunté de golpe: ¿No será que eso mismo se dijo mentalmente Michel de Montaigne, aunque siglos antes y en francés, cuando se inició como escritor de sus inaugurales ensayos? ¿Y no será que por eso los llamó precisamente *Essais*? Ensayos que son esperanzas.

Ahora ya podemos volver al hombre de la foto presidencial: al Mitterrand que tenía ante sus ojos esa tradición reflexionada y escrita por Montaigne, ese “modo de sentir la realidad” registrado en los *Essais*. François Mitterrand es el hombre a quien Eric Hobsbawm, en su libro *Historia del siglo XX*, recuerda como el presidente francés que, a sus setenta y cuatro años y sin previo aviso, viajó a la capital de Bosnia, Sarajevo, que en ese momento era escenario de la guerra de los Balcanes y que seguía siendo la ciudad en la que el 28 de junio de 1914 se había cometido el asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria-Hungría, crimen que provocó el estallido de la primera guerra mundial. Viajó exactamente setenta y ocho años después: el 28 de junio de 1992<sup>11</sup>. ¿Para qué? Hobsbawm comenta: “Para cualquier europeo instruido de la edad de Mitterrand, era evidente la conexión entre la fecha, el lugar y el recordatorio de una catástrofe histórica precipitada por una equivocación política y un error de cálculo. La elección de esa fecha la hacía claramente simbólica: era la mejor forma de hacer pensar políticamente en las posibles consecuencias de la

---

11 Precisamente dentro de un mes, a partir del día en el que escribo esta página, se cumplirá el primer centenario de la fecha de aquel crimen. (La nota permite fechar este escrito. N. del E.).

crisis de Bosnia”<sup>12</sup>. Fue allá para tratar de que no volviera a producirse otro estallido como aquel.

Cuenta Antoine Compagnon, en prólogo a una edición de los *Ensayos*<sup>13</sup> que, cuando en 1929 le preguntaron a André Gide (1869-1951) cuál escritor francés habría que poner junto a Goethe como faro de la cultura europea, dio sin vacilar el nombre del autor de los *Essais*, porque veía en él no sólo al mejor representante del espíritu de la nación sino también a un escritor universal. Una respuesta singularmente valiosa por venir de Gide, –premio Nobel de literatura en 1947– quien era en esos años uno de los notables del grupo de intelectuales franceses enemigos de todo poder dictatorial: Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Julien Benda, Albert Camus, entre otros<sup>14</sup>. En la página siguiente, Compagnon identifica el Montaigne de François Mitterrand en 1981 con el de André Gide en 1929: un escritor de veras universal que, leído en sus *Ensayos*, responde a interrogantes que se plantea quien lo lee ahora, y no porque esas respuestas estén expresadas en el texto, sino porque la lectura sosegada de esos escritos las va gestando en la mente de quien los lee con la buena costumbre de hacer que lo leído lo haga pensar. Compagnon tiene eso en la cabeza ante la foto de Mitterrand tomada por Gisèle Freund: cuarenta de esas respuestas que se fueron gestando en la mente del mismo Antoine Compagnon las veces que leyó a Montaigne se encuentran desde hace poco, a manera de “breves glosas” a otros tantos pasajes de los *Essais*, en el volumencito del que él es el autor y que se titula *Un été avec Montaigne*<sup>15</sup>. ¿Leemos algunas frases? Estas, por ejemplo, breves aunque acumuladas en el número 33 de ese librito “un verano con Montaigne”:

---

12 Hobsbawm 2012, pp. 12-13.

13 Montaigne 2007b, p. XII. (En una nota a pie de página en algunos de sus borradores, Lelio Fernández aclaraba lo siguiente: “En este escrito usaré a veces esta traducción; otras veces traduciré del texto de los *Essais* que se encuentra en el volumen *Montaigne. Les Essais*. (Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade), o en la edición *Les Essais en français moderne* (Gallimard, Quarto). En cada caso, mi decisión corresponde a consideraciones sobre el matiz en algunas palabras o frases en vista de este escrito”). (N. del E.).

14 Ver Mark Lilla, 2004.

15 Compagnon 2013. Lo que citaré un poco más abajo está en p. 137 y siguientes.

En los *Essais*, Montaigne muestra una sorprendente libertad de escritura. Esquiva los apremios del arte de escribir aprendidos en la escuela; defiende un estilo despreocupado y despabilado, que analiza en el ensayo “sobre la educación de los niños”. [...] No le gustan las transiciones ni los adornos; se propone ir derecho a lo que busca y rechaza todos los efectos de estilo; se niega a utilizar las palabras para esconder las cosas, a disimular las ideas bajo las figuras. Para él, las palabras son como ropa que no debe deformar el cuerpo, sino moldearlo, hacer que se lo adivine, como una segunda piel ajustada al cuerpo, subrayando las formas naturales. También eso es un modo de rechazar el artificio, el maquillaje. No solamente eligió el francés en lugar del latín<sup>16</sup>; sino que, si no le venía rápido una palabra francesa, no se demoraba en usar una palabra en patois<sup>17</sup>. Él se precia de un modo de escribir que está más cerca de la voz, “sobre el papel tal como en la boca”. La descripción de su lengua ideal es concreta, sabrosa, carnal, aunque tal vez ese modo de escribir haga que, para algunos lectores, leer los *Essais* en el francés en el que los escribió —como está en algunas ediciones— resulte un poquito más escarpado que leerlos en el francés actual.

Lo que hace ya tiempo me puso a leer a Michel de Montaigne fue sentir como impostergable la necesidad de comprender qué era para él, precisamente para él, un *essai*, un *ensayo*. Y tratar de comprenderlo, en lo posible, tal como lo entendió su mente creativa cuando inventó esa forma de escritura, y cuando escribió, uno por uno, eso que conocemos como sus *Essais*, sus ciento siete *Ensayos*. Por eso los leí en el francés del autor y además en ediciones en francés actual. Estaban ahí nomás, en un estante de mi biblioteca desde hacía mucho. Lo que sobre todo me hizo comenzar a escribir estas páginas —y a seguir escribiéndolas y a reescribirlas— fue el interés por llamar la atención sobre el *ensayo* como valiosa y recomendable forma de pensamiento y escritura (y de lectura) y, en lo posible, para intentar que sólo se dé ese nombre a escritos como para los que Montaigne lo pensó. Para escribirlo sin vueltas: fue el interés de que haya profesoras y profesores que ensayen con los ensayos; que procuren que la gente joven conozca bien buenos ensayos; los de veras buenos.

---

16 En la época, lo normal era que los intelectuales escribieran en latín.

17 Lenguaje lugareño, diverso según las regiones; dialectal.

Para la primera página del volumen que contendría sus *Essais*, el día después de cumplir sus cuarenta y siete años él mismo escribió estos renglones que aquí traduzco:

*He aquí un libro de buena fe, lector. Te advierte de entrada que no me he propuesto en él fin alguno que no sea doméstico y privado. No he tenido consideración alguna ni por tu servicio, ni por mi gloria. Mis fuerzas no son capaces de semejante propósito. Lo he dedicado a la comodidad particular de mis parientes y amigos, para que, una vez que me hayan perdido —cosa que les sucederá bien pronto—, puedan encontrarse otra vez con algunos rasgos de mi modo de ser y de tratar, y que de ese modo alimenten, más entero y más vivo, el conocimiento que han tenido de mí. Si hubiese sido para buscar el favor del mundo, me habría adornado mejor, con bellezas prestadas. Quiero que me vean en mi manera de ser, simple, natural y común, sin estudio ni artificio: me pinto a mí mismo. Ahí mis defectos se leerán en vivo, mis imperfecciones y mi forma natural, en la medida que me lo ha permitido el respeto a los demás. Que si yo hubiese estado entre esas gentes que, según se dice, viven todavía bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que de buena gana me habría pintado entero y del todo desnudo. Entonces, lector, soy yo mismo la materia de mi libro: no hay ninguna razón para que emplees tu tiempo disponible en cosa tan frívola y tan vana. Adiós, entonces. Desde Montaigne, en este primero de marzo de mil quinientos ochenta.*

Es un auténtico sentirse bien lo que se experimenta al leer ese “libro de buena fe”, al encontrar en él —y hasta con cierta inmediatez inespereada— los rasgos y modos de ser y de tratar del autor; al leer esos renglones y, enseguida, el índice, que es el anticipo de ese autorretrato, de esa pintura de sí mismo y de su mundo de acción<sup>18</sup>. Es bien cierto que se trata de una obra para ser abordada con expectativa cordial, es decir, con una mente a la vez receptiva y atenta a todo lo que se ha de encontrar. Los *Essais* son, según Montaigne, él mismo en su experiencia, en sus costumbres e inclinaciones; en todo lo que fue. Es imposible no darse

---

18 En este caso, la palabra “libro” corresponde a cada una de las partes principales en que puede estar dividido un escrito (filosófico, teológico, jurídico, etc.) de considerable extensión, aun cuando esas partes estén reunidas en un solo volumen. Este uso es frecuente en obras que consideramos clásicas. Por ejemplo, la *República* de Platón consta de diez libros, la *Metafísica* de Aristóteles, de catorce. Y los *Essais* de Montaigne, de tres.

cuenta de eso al ir leyéndolos. En el encabezamiento de este escrito lo confirman esos renglones de Siri Husvedt y de Paul Auster, ambos recomendables novelistas y muy buenos ensayistas actuales, unidos entre sí por la pasión de la escritura excelente, por el matrimonio entre los dos, por una hija, por la admiración de sus innumerables lectoras y lectores en varias lenguas (también en la nuestra), por ser unos estadounidenses tan buenos conocedores de los *Essais* de Montaigne. Ella, hija de noruega y de abuelos maternos y paternos noruegos.

A lo que ellos escribieron añadido aquí unos renglones de Sarah Bakewell, actual escritora británica de biografías:

*Esta idea de escribir sobre sí mismos para ofrecer a los otros un espejo donde reconocer la humanidad propia no existe desde siempre. Alguien ha tenido que inventarla. Y, a diferencia de muchas invenciones culturales, es el fruto de la mente de una sola persona: Michel Eyquem de Montaigne, un noble que ocupó cargos públicos y fue vinicultor; que vivió en el Périgord, en el suroeste de Francia, entre 1533 y 1592.<sup>19</sup>*

## **El bisabuelo de Michel había comprado un manoir en un sitio llamado Montaigne**

**A**ntes de entrar del todo en cuestión y para poder entrar en ella, necesitamos revivir algo sobre el autor de los *Essais*, su familia y su tiempo. Hay que comenzar por recordar que el apellido inicial no fue Montaigne sino Eyquem. A lo largo del siglo XV, los Eyquem fueron una familia de la región de Bordeaux (Burdeos), en Francia; familia que llegó a ser rica por sus actividades de producción, de comercio y exportación de mercancías: vino, arenques salados, un colorante para teñir telas (“hierba pastel”). En 1477, quince años antes del primer viaje de Cristóbal Colón hacia estas tierras, según narra François Jeanson:

---

<sup>19</sup> Bakewell 2011, p. 6.

Ramon Eyquem, el bisabuelo de quien habría de ser el autor de los *Essais*, adquiere por novecientos francos la mediocre tierra en el Périgord que permitirá a su bisnieto Michel decirse ‘de Montaigne’ (nombre del lugar), y de deslizar aquí y allá alguna alusión satisfecha a su ‘raza’ y a la imaginaria línea de sus ‘antepasados’. [...] En realidad, Pierre, padre de Michel, habría de ser el primero de la familia nacido en el manoir —pequeño castillo antiguo rodeado de tierras propias— y Michel el primero en tomar el nombre de ‘señor de Montaigne’. Pierre Eyquem no se demoró en beneficiarse con la estima de los habitantes de Burdeos que lo elevaron sucesivamente, entre 1530 y 1554, a las funciones de jurado, después sub-alcalde y, finalmente, alcalde de su ciudad<sup>20</sup>.

El castillo de Montaigne había sido un feudo de los arzobispos de Burdeos, y era por ese entonces una construcción sin las defensas propias de una fortaleza, sin las torres y sin las mejoras internas que le serían añadidas por los nuevos dueños, previa autorización del soberano de la región, el arzobispo de Burdeos. Después de participar en las guerras que los franceses combatieron por ese tiempo en Italia, Pierre se casaría con Antoinette de Loupes, descendiente de los López, judíos ricos toledanos o tal vez portugueses, instalados en Burdeos y en Toulouse. El 28 de febrero de 1533, de esa pareja y en ese castillo nacería Michel.

Puede ayudarnos a pensar o a imaginar o a recordar la cronología de todo esto incluir aquí el dato de que fue tres años después de ese nacimiento, en 1536, cuando Sebastián de Belalcázar fundó la ciudad de Cali (en donde escribo esto), en una de cuyas lomas se yergue, en un parque, la figura de su fundador. Más o menos así como aparece en esa estatua Belalcázar, andaría vestido y equipado el autor de los *Essais* en la guerra en la que tuvo que participar, y de la que esta frase suya es un adecuado eco: “no puedo evitar estremecerme si el estruendo de un arcabuzazo me estalla de improviso en los oídos, en un sitio donde no debía esperarlo”<sup>21</sup>. Ensanchemos enseguida el espacio de

---

20 Jeanson 1951, p. 9. “La mediocre tierra perigordina”, es decir del Perigord, una región francesa, lugar de muchos sitios prehistóricos. Es también de Jeanson la expresión “soberano de la región”, usada un poco más abajo, que nos ayuda a representarnos las relaciones de poder de la época.

21 Montaigne 2009, *Les Essais*, I, XII. (*Sur la constance*), p. 59; Montaigne 2007b, I, XII (“La firmeza”), p. 64.

este párrafo para otras referencias que hacen un poco menos estrecha la memoria de la cronología que tiene que ver tanto con el autor de los *Essais* como con importantes acontecimientos históricos contemporáneos tanto de Montaigne como de los inicios de esta ciudad de Cali (tal vez no vendría de más recordar que eran tiempos en los que la cultura nada nueva de los árabes mongoles era forma habitual de vida, de pensamiento y actividad general cotidiana en la India; y que la cultura tampoco nueva de los árabes otomanos era actual en Turquía, Siria, Irak, Egipto, Chipre, Túnez, Argelia y Arabia occidental. Pero el espacio no da para tanto recordar...).

Fue en el mismo año de la fundación de Cali (siendo Michel un niño de tres años) cuando Juan Calvino, refugiado en Basilea, publicó a sus veintisiete años su *Institutio religionis christianae* (*Institución de la religión cristiana*). Calvino se refugió después en Ginebra, ciudad libre convertida a la Reforma protestante. Un poco antes Martín Lutero, a sus cincuenta, había publicado *La amable concordia de la Iglesia*, al mismo tiempo que escribía *Preparación para la muerte*. En ese entonces, hacía unos cuantos años que Lutero ya estaba excomulgado. Michel de Montaigne era un muchachito de doce años cuando, por un edicto del parlamento, firmado por el rey Francisco I, veinticuatro poblaciones de la región de Provençe, condenadas por herejía, es decir, por su adhesión al calvinismo, fueron arrasadas y sus habitantes, incluidos los niños, fueron masacrados. Y la Sorbona envió a la hoguera a aquellos de sus miembros que se negaban a aceptar los “artículos de fe” católica. Dos años después, revueltas de la ciudad de Burdeos y de otras de la región contra el poder real fueron reprimidas de manera brutal por el condestable de Montmorency (el de “condestable” era el grado más alto de autoridad en la milicia). El rey Enrique II estableció en el Parlamento de París una “cámara ardiente” para condenar a los jueces que adherían al calvinismo, con recompensa a los delatores: la reforma protestante fue interpretada y tratada como insurrección política. En respuesta, se organizó una conspiración de protestantes para acabar con los Guisa, líderes de la intransigencia católica. No tuvieron éxito. En lo más duro del

conflicto, Catalina de Medicis, regente por la muerte de su hijo el rey, inicia una política de pacificación que no dura mucho: pasados dos años, en 1562 los Guisa toman el poder en París y se desencadenan el terror y una guerra civil. No hay paz en los años siguientes. El anuncio del matrimonio de la hermana del rey Carlos IX, Margarita de Valois (hijos ambos de Catalina) con el protestante Enrique de Navarra, —el que habría de ser rey de Navarra— enardece los ánimos por no contar con la dispensa del papa, es decir, la autorización pontificia para eximir del impedimento eclesiástico a las bodas entre católicos y reformados (protestantes). Catalina de Medicis convence a su hijo Carlos de la necesidad de acción dura contra los hugonotes (denominación para los seguidores de Calvino). Esa acción se produjo en la noche del 24 de agosto de 1572: fue la masacre de San Bartolomé, en la que fueron asesinados en París entre cuatro y cinco mil calvinistas y otros en otras localidades. El nombre de Catalina de Medicis —a quien Maquiavelo había dedicado *El príncipe*— quedó asociado a lo sucedido en esa noche espantosa. Michel de Montaigne tenía entonces treinta y nueve años. El de esa noche no fue el único suceso de crueldad sin límites por aquellos años en París. En otra noche, de finales de 1588, los esbirros del rey asesinaron a todos los miembros de la familia Guisa, católicos. Esos tiempos que también a Montaigne le tocó vivir no fueron una dulce melodía. Aquella noche de San Bartolomé fue y sigue siendo un hecho histórico de importancia excepcional: cuando lo político es inventado, pensado y sostenido desde una perspectiva pretendidamente ortodoxa —religiosa o ideológica de cualquier signo—, se puede esperar cualquier cosa como, por ejemplo y para no ir tan lejos en el tiempo y en el espacio, momentos sangrientos y luctuosos del siglo XX en Argentina, en Colombia, en Chile... (y hemos leído este título en un periódico de estos días: “Bagdad, la ciudad blindada. Ante el avance del ‘Estado Islámico’, la capital iraquí refuerza su seguridad”<sup>22</sup>). Y tengo sobre mi escritorio *La historia de los árabes*, de Albert Hourani,

---

22 Añadí las comillas a Estado Islámico porque lo que se hace llamar hoy así es una facción, como digo en ese párrafo.

libro sobre el que Edward Said escribió: “¡Por fin, una historia de los árabes realmente accesible y sin prejuicios!”. Pero quienes se hacen llamar en estos días “Estado islámico” no son los árabes de esa historia; son facciones.

La intransigencia alcanza, en momentos críticos, de fanatismo, un apasionamiento desenfrenado y, por lo general, desata una reacción no menos desenfrenada. Aparece y es vivida como una necesidad de la propia existencia, como exigencia visceral de “sentido de la vida”, como compulsión a hacer cosas importantes. ¿Es siempre —y sólo— una máscara del odio? Es mucho más; es muchas diversas cosas<sup>23</sup>. Y lo que se llama odio suele ser varias cosas juntas.

Montaigne fue, entonces, un hombre de la época de la fundación de Cali y de otras poblaciones de la colonización española de estos territorios. Para darnos cuenta de toda la complejidad que abarcaba su interés por esa vasta empresa de la expansión europea de los siglos XV y XVI sobre Perú y sobre México, es más que útil leer con atención su ensayo “Los carruajes” (III, VI). Por eso fue, a la vez, un hombre del tiempo de los inicios del calvinismo y del luteranismo —es decir, del protestantismo—. Conoció intolerancias brutales que ensangrentaron no pocos lugares de Europa. Fue un hombre de los años de Carlos I de España, que era a la vez Carlos V emperador de Alemania. Vivió en los tiempos del Renacimiento; en años que son presentados como los del surgimiento de la filosofía política en las páginas del admirable libro de Pierre Mesnard *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*. Por todo eso, pero sobre todo por su pensamiento en los *Essais*, Montaigne fue un *post-antiquo*, como lo llamó Hugo Friedrich.

---

23 Al revisar esto un mes después de haberlo escrito, leo en una página del periódico dos noticias: un adolescente palestino de nombre Muhammad Abu Hdeir fue quemado vivo por extremistas israelíes; y un primo suyo, adolescente estadounidense de nombre Tariq Abu Khdeir, que había sido detenido en Jerusalén, fue apaleado. Una cosa es indiscutible: en ambos casos, los victimarios actuaron de manera criminal por ser extremistas, fanáticos; por ser una triste minoría.

## Vida de Montaigne, y muerte

**Y**a vimos cuándo y dónde nació, y el origen de su nombre. Apenas nacido fue confiado para la lactancia y la primerísima crianza a una familia del caserío cercano de Papessus que, como él mismo informa, era parte del *manoir*, de las propiedades del castillo. Poco después, ...pero es mejor que lo diga él mismo:

*Yo querría ante todo saber bien mi lengua y la de aquellos vecinos con los que tengo trato más habitual. El griego y el latín son sin lugar a dudas un recurso hermoso e importante, pero adquirirlos sale muy costoso. Voy a contar aquí una manera de obtenerlos a mejor precio de lo acostumbrado, que fue probado en mí mismo. [...] El expediente que encontró mi padre fue que, siendo yo todavía un lactante y antes de que se me empezara a soltar la lengua, me puso al cuidado de un alemán, que después ha muerto siendo un médico famoso en Francia, del todo ignorante de nuestra lengua y muy bien versado en latín. Éste, al que había hecho venir expresamente y que estaba muy bien pagado, me tenía continuamente en brazos. Había junto a él también otros dos, inferiores en saber, para seguirme y para aliviar al primero. No me hablaban sino en latín. En cuanto al resto de mi casa, era una regla inviolable que mi padre, mi madre, la empleada y el empleado domésticos sólo dirían, en mi presencia, aquellas palabras en latín que cada uno había conseguido aprender para chapurrear conmigo.*<sup>24</sup>

Alrededor de los seis años, Michel ingresó al colegio de Guyenne, “muy floreciente entonces y el mejor de Francia”, como relata él mismo. A los trece años (de esto hace más de cuatro siglos y medio), comenzó sus estudios de derecho en la universidad de Burdeos. Pronto pasó a la universidad de Toulouse porque era de mejor nivel académico. Allí se graduó. Unos renglones de Pierre Mesnard, en su ya citado libro sobre el surgimiento de la filosofía política en el siglo XVI, nos dan una idea de esos estudios:

*Se sabe lo que eran los estudios de derecho en esta época: un examen erudito y muy vivo de los problemas esenciales en los textos antiguos y en las disposicio-*

---

24 Montaigne 2007b, I, XXV, pp. 226-227; Montaigne 2007a, pp. 179-180; Montaigne 2009, p. 214.

nes contemporáneas: una verdadera enseñanza filosófica en la que se criticaban en común el fundamento de las leyes y el valor de la razón. Discusiones apasionadas que habían conducido a Calvino (1509-1564) hacia el camino de la reforma y que encontraban en la juventud un eco tanto más intenso cuanto más elocuente y más sincero era el maestro. (1977, p. 391)

A los veintiún años, ya graduado en Derecho, sucede a su padre como consejero en la *Cour des Aides* (Corte de auxilios) de Périgueux, tribunal contencioso en última instancia en litigios sobre exoneraciones fiscales. A los veinticuatro años entra al parlamento de Burdeos en función de consejero. Trece años después vende ese cargo —práctica entonces común y corriente— y, tiempo después, a los treinta y ocho años, se traslada al castillo natal, heredado a la muerte de su padre. A los treinta y dos se había casado con Françoise de la Chassaigne, que tenía veintiuno y que aportó una cuantiosa dote al matrimonio. Tuvieron seis hijas. Cinco de ellas murieron o a los pocos días o a las pocas semanas de nacidas. La mortalidad infantil era por ese entonces una vasta y constante presencia real, y lo sería por siglos. El hecho de que Montaigne registrara en sus anotaciones el nacimiento de la primera hija como acaecido casi cinco años después de la boda y que los seis nacimientos se dieran a lo largo de casi trece años podría ponernos a fantasear, en vano, sobre cómo habrán sido las cosas.

A propósito de esas pérdidas, de esas muertes, vamos al segundo ensayo del libro primero, que se titula *De la tristesse*, o *Sur la tristesse* (“La tristeza”), y que de manera muy significativa comienza así:

*Je suis des plus exempts de cette passion, et ne l'ayme ny l'estime: quoy que le monde ayt entrepris, comme à prix fait, de l'honorer de faveur particuliere. Ils en habillent la sagesse, la vertu, la conscience. Sot et vilain ornement. Les Italiens ont plus sortablement baptisé de son nom la malignité. Car c'est una qualité tousjours nuisible, tousjours folle: et comme tousjours couarde et basse, les Stoïciens en defendent le sentiment à leurs sages.*<sup>25</sup>

---

25 Montaigne 2007a, I, II, p. 35. La edición de Montaigne 2009, p. 17, en lugar de *passion* dice *sentiment*.

Pasemos del francés que escribía Montaigne, el de su tiempo, a la traducción en nuestra lengua:

*Estoy entre los más exentos de esa pasión, que ni amo ni estimo, a pesar de que el mundo se haya comprometido a honrarla con precio previamente establecido, particularmente favorable. Con ella visten a la sabiduría, a la virtud, a la conciencia. Estúpido y grosero ornamento. De manera más conveniente, los italianos han bautizado de manera más presentable con ese nombre a la malignidad. Porque es siempre una cualidad nociva, siempre insensata, porque siempre es cobarde y vil, los estoicos ponen en guardia a sus sabios contra ella.*

Es posible suponer que Montaigne haya sido un hombre de temperamento sereno y comunicativo. Aun así, ese ensayo sobre la tristeza trae descripciones de distintos modos de cómo pueden afectarnos las emociones hasta llegar, cuando son atroces, al estupor —*muette et sourde stupidité, qui nous transit*—, mudo y sordo embotamiento, privación de espíritu y de juicio...

*[...] que nos paraliza cuando las desgracias nos aplastan superando nuestra capacidad de resistir. Es bien cierto que el oscuro, mudo y sordo estupor causado por la violencia de un disgusto, si es extrema, vuelve atónita al alma entera, le impide toda libertad de sus acciones, sobrecoje. Como nos ocurre en la sofocante angustia que nos produce una muy mala noticia; nos sentimos atrapados, transidos, y como incapaces de cualquier movimiento.*<sup>26</sup>

Sin ser un hombre inclinado a la tristeza, y tal vez también por eso, Michel pudo experimentarla y vivirla a veces intensamente. Nada mejor, para darse cuenta, que leer su ensayo sobre la amistad, fuerte y claramente centrado en el dolor por la muerte de su querido y único amigo Étienne de la Boétie, dos años y medio mayor que él, muerto a los treinta y dos años. Esa amistad, excepcional, no fue larga. Se habían conocido de oídas, y desde que se encontraron y se hicieron amigos hasta el momento de esa muerte sólo transcurrieron cuatro años. Esas pocas páginas de Montaigne

---

26 Montaigne 2007a, p. 36; 2009, p. 18; Montaigne 2007b, p. 16.

sobre la tristeza reflejan lo que entonces experimentó. De la Boétie fue un hombre tan singularmente valioso que Pierre Mesnard, a cuatro siglos de distancia, le dedica en su obra ya citada un capítulo titulado “*La Boétie, critique de la tyrannie*” (crítico de la tiranía), que comienza así: “Entre los escritos con los que el Renacimiento ha rendido homenaje a las ciencias políticas, nos falta ubicar el que se titula *Servitude volontaire* (servidumbre voluntaria). Todo se ha dicho y todo falta por decir sobre esta pequeña obra rodeada de misterio: [...]”<sup>27</sup>. Y Mesnard le dedica dieciocho densas páginas.

Una vez de nuevo en el castillo natal, desde 1571, Michel se dedica a publicar obras inéditas de su amigo Étienne. Una de ellas se titula “Veintinueve sonetos de Étienne de la Boetie”, que en realidad es apenas una breve dedicatoria, porque los sonetos ya habían sido publicados, tras la muerte de su autor, con la finalidad sesgada de hacerlos parecer como favorables a la reforma protestante, cosa que desagradó a Montaigne. Y se entregó a la escritura de los *Essais*, a corregirlos una y muchas veces, y a publicarlos.

Desde los cuarenta años, Montaigne realiza actividades políticas importantes, especialmente como mediador en conflictos, y mantiene fuertes relaciones con el rey de Francia y con el rey de Navarra. Es nombrado caballero de la orden de san Miguel por el rey Carlos IX. Una de sus anotaciones, la del 19 de diciembre de 1584, dice: “El rey de Navarra me vino a ver en Montaigne, donde nunca había estado, y estuvo dos días, atendido por mi gente, sin ninguno de sus oficiales. No toleraba que tuviesen que probar antes, por seguridad, lo que él habría de comer, ni el uso de cubiertos.” La anotación sigue, nombrando a más de treinta acompañantes nobles del cortejo del rey. A los cuarenta y siete años, Montaigne viaja por Alemania del sur y después llega hasta Roma, donde se le otorga la ciudadanía romana.

El 13 de septiembre de 1592, a los cincuenta y nueve años, muere en el castillo cuyo nombre acompañó y acompaña su obra y su prestigio: el castillo de *Montaigne*.

---

27 Mesnard 1977, p. 390. (N. del E.).

## La experiencia y el escepticismo de Montaigne en la invención de los ensayos

**E**ric Auerbach (1892-1957), crítico literario y profesor universitario alemán, escribió en su libro *Mimesis*:

Supongo que al que esté familiarizado con Montaigne le habrá ocurrido lo que a mí: después de haberlo leído durante cierto tiempo y de haber adquirido alguna familiaridad con su manera, me parecía oírlo hablar y ver sus ademanes. Esta es una experiencia que raramente puede hacerse con los escritores teóricos que le precedieron y, en el grado que en Montaigne, desde luego en ninguno. [...] Montaigne, solo consigo mismo, encuentra en su pensamiento bastante vida y, por así decirlo, bastante calor corporal para escribir como si estuviera hablando.<sup>28</sup>

Es cierto, sensiblemente cierto: de su escritura emanan su humor y su ironía, siempre oportunos, componentes vivos de eso a lo que Auerbach llama su “calor corporal”. Montaigne escribió sus ensayos desde la experiencia; no sólo en el último de ellos, extenso y dedicado a ella desde el título mismo –*Sur l’expérience*–, sino en todo lo que aflora y en todo lo que se despliega a lo largo de todo ellos.

El también alemán Hugo Friedrich (1904-1978), un romanista, es decir, un investigador de las literaturas en idiomas procedentes del latín, estuvo dedicado de modo intenso a la literatura clásica francesa. Sobre Michel de Montaigne escribió un libro excelente titulado simplemente *Montaigne*. Allí, al inicio del capítulo octavo, escribe:

El Montaigne escritor tiene en su activo dos realizaciones originales: la creación del ensayo y la elaboración de una conciencia literaria muy desarrollada que le permite dar cuenta de su obra. Tanto en la una como en la otra, vemos perfec-

---

28 Auerbach 1988, *Mimesis*, pp. 269-270. Este es “uno de los libros de crítica literaria más admirados e influyentes que jamás se hayan escrito” (Said 2004, p. 16). Y pensar que Auerbach tuvo que escribirlo durante la guerra, en el exilio, sin una biblioteca adecuada. Los *Essais* ocupan en él todo el capítulo XII, titulado “La condición humana”.

cionarse la imagen de un espíritu perfectamente coherente, fiel a su naturaleza no sólo en lo que dice, sino también en el modo con que lo dice y con el que presenta la motivación de esa manera.<sup>29</sup>

Y unas páginas más adelante:

¿Pero por qué Montaigne eligió para su libro el título *Essais*, y qué quiere decir ese título? Bien vale examinar la cuestión porque ella puede aclarar la génesis de ese género literario. [...] Montaigne es el primer autor que llama a su libro *Ensayos*. Contrariamente a los que en adelante retomarán ese título, él no lo asocia con una categoría literaria, sino con una noción de método. [...] Él reserva de manera natural “ensayo” (y “ensayar”) para designar su método intelectual, su estilo de vida, su experiencia de sí mismo. [...] El escéptico desconfía de las conclusiones y se contenta con ensayar, como aprendiz. El término correspondiente, *ensayar*, muestra netamente sus vínculos con el método de Montaigne, fiel a lo provisorio y al suspenso, ocupado en experimentar sobre sí mismo, renunciando a instruir a los hombres.<sup>30</sup>

La última frase de esta cita suena como un eco de lo que escribió el mismo Montaigne en el primer párrafo de su ensayo sobre “Lo útil y lo honesto” (III, 1): “Nadie está libre de decir zonceras (*des fadaises*); lo malo es decirlas como para lucirse. [...] Las mías se me escapan con toda la despreocupación que merecen. [...] Hablo al papel como hablo al primero que me encuentro”<sup>31</sup>.

Los escritos principales de Montaigne —distribuidos en tres “libros”— están reunidos bajo el título *Essais*; en nuestro idioma: *Ensayos*. Además de ellos, se conservan su *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* (Diario de viaje a Italia por Suiza y Alemania) en 1580 y 1581, y un buen número de cartas. También algunas notas breves sobre sucesos, incluso anteriores a su nacimiento, que Montaigne quería recordar y que recordaran quienes lo conocían. Esas notas registran el nacimien-

---

29 Friedrich 2010, p. 340.

30 *Ibid.* pp. 353-354.

31 Montaigne 2007b: III, I, p.1179; Montaigne 2009, p. 955.

to de gente de su familia, el de cada una de sus hijas, el bautismo (con nombre de los padrinos), sus tempranas muertes. Son anotaciones en un calendario titulado *Éphémérides*, que tenía espacios libres pensados a propósito para eso. Ya quedó transcrita arriba la anotación referida a una visita del rey de Navarra.

¿Qué es un “ensayo”?

El crítico y teórico literario y musical Edward W. Said (1935-2003), palestino-estadounidense, pensó una caracterización de lo que merece llamarse ensayo. Y no la pensó como algo abstracto, sino como algo que él necesitaba de veras en el momento de estar escribiendo la introducción para un volumen que recogería doce de sus propios ensayos, escritos a lo largo de doce años, y que lleva por título: *El mundo, el texto y el crítico*. Esa caracterización es lo que definen las palabras puestas aquí en letras cursivas en este párrafo suyo:

*Espero que no parezca interesado decir que todo lo que entiendo por crítica y por conciencia crítica está directamente reflejado no solo en los temas de estos ensayos sino en la forma misma del ensayo. Porque si hemos de tomarlo en serio, cuando digo que la crítica secular se ocupa de situaciones locales y mundanas y que se opone en forma constituyente a la producción de sistemas de masas y herméticos, debe deducirse entonces que el ensayo —una forma relativamente breve, prospectiva y radicalmente escéptica— es el principal modo en el que escribir crítica.<sup>32</sup>*

Este modo de decir qué es un ensayo —junto con lo de Siri Hustvedt y lo de Paul Auster en los epígrafes— vienen bien aquí porque

---

32 Said 2004, pp. 42-43. Fue una gran amistad la que unió al palestino-estadounidense Said, miembro del Consejo Nacional Palestino, profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia, y al pianista argentino-israelí Daniel Barenboim, director de orquesta sinfónica. Ambos fundaron el *Diván de Oriente y Occidente*, un foro que ofrecía a los jóvenes músicos israelíes y árabes la posibilidad de aprender juntos la música y todas sus ramificaciones. Ambos pertenecen a la ya larga tradición de autores del género de escritura creada por Montaigne.

nos ponen a tratar de ser precisos, lo más precisos que podamos. Para empezar con lo de la relativa brevedad de los ensayos, prestemos atención a unas líneas críticas de una carta en la que Marguerite Yourcenar le habla al médico y escritor Henri Balmelle, de esa “vieja sabiduría francesa que hoy se esconde, pero que sin duda debe de seguir existiendo [...]”, y que es un legado que se puede decir *bien francés*”. Le dice a su corresponsal que cierta forma de la brevedad es para ella un tema de constante reflexión:

*Me pregunto por qué nuestra medida francesa, aun allí donde es más auténtica, suele adolecer de quedarse un poco corta, es decir, ser un poco apagada, o más bien estar cómodamente asentada en sí misma. Usted, que tan bien conoce Les pensées [de Pascal] comprenderá en seguida lo que quiero decir, por poco que compare [...] al mismo Montaigne con Marco Aurelio. Se diría que entre nosotros, los franceses, se echa siempre el seguro casi con excesiva premura. Esto no es un reproche: es necesario que haya Marco Aurelios, como es necesario que haya Montaignes<sup>33</sup>.*

Y si de veras fue necesario que existiese ese Michel de Montaigne –esa surgente innovadora en la escritura–; si fue y sigue siendo una gran suerte poder tener ante los ojos sus ensayos es porque al leerlos y releerlos se comprende que su medida, muy auténtica, ni es apagada ni echa el seguro con algo que haya que experimentar como premura. Lo que Montaigne quiere y hace es no desbordarse mientras ensancha el calculado espacio con una escritura cuidadosa. Al mismo tiempo, sabe muy bien que se distancia de la escritura francesa de su tiempo concentrada sólo en dos o tres temas.

El *carácter prospectivo*, es decir, exploratorio, abierto al futuro, es propio de los ensayos en general. También lo es, si se lo entiende bien, el *carácter escéptico*. Es común creer que la palabra “escéptico” sólo se ha de usar para referirse a alguien que no cree en nada o que profesa la pretensión de no creer en nada ni en nadie; pero esa pretensión es por lo menos muy pretenciosa. Sería bueno si “escepticismo” fuese

---

33 Yourcenar 2000, p. 156.

considerada siempre como una palabra adecuada para nombrar una disposición habitual para examinar, considerar, escrutar, reflexionar, indagar, informarse. Dicho de manera breve: “para no tragar entero”. Conviene tener en cuenta que Said caracteriza el ensayo como una forma “radicalmente escéptica”. El modo como Friedrich lo dice en su *Montaigne*, y a propósito de él, es difícilmente superable:

*Su famoso escepticismo reencuentra el viejo sentido del término: es una mirada atenta bajo la cual el mundo y los hombres, lejos de empobrecerse, se enriquecen, un escepticismo clarividente que respeta religiosamente la superioridad de la pura apariencia de las cosas por sobre su interpretación siempre imperfecta.*<sup>34</sup>

A propósito de ese “viejo sentido”, el originario, tan bien expresado en pocas palabras de tan fina ironía, conviene darse cuenta de lo bueno que es volver de cuando en cuando a los diccionarios. Lo bueno: a uno de griego-español, por ejemplo, aunque no se sepa griego (o precisamente por eso, y se pueda al menos buscar los términos escritos en griego –o hacerlos buscar– para acceder al significado escrito en castellano), para encontrar allí unos cuantos términos que son familia (¡y qué familia!). Escribamos con letras no griegas algunos de esos términos y lo que quieren decir: *sképtomai* o *skopéo* quiere decir observar, mirar, examinar, averiguar, informarse, buscar, precaverse, pensar en algo determinado; *sképtéon*, adjetivo que se usa para algo que exige o merece atención; *skopíá* el punto desde donde se mira, se observa, se considera, se tiene en cuenta algo (¿no nos viene de golpe a la cabeza la palabra *telescopio*, si recordamos que el adverbio griego *tele* significa “lejos”?). ¿Que esto es ejercicio de pedantería? No, sencillamente no. Es la oportuna necesidad, en este caso, de informarse sobre el sentido, tan antiguo como auténtico, de una palabra muy usada: *escepticismo*. Ese sentido, al que nos han guiado aquí Said y Friedrich, nos hace entender que decir que Montaigne era escéptico significa que era alguien que prestaba atención, mucha atención, a la pura apariencia de las cosas, para preguntarse sobre ellas y llegar a conocerlas bien.

---

34 Friedrich 2010, pp. 11-12.

Lo que siempre mantiene el interés durante la lectura de los *Ensayos* es darse cuenta de cómo la atención de Montaigne a la apariencia de las cosas es lo que hace pensar en lo que ellas son. En las descripciones, en un relato, en la formulación de un *status quaestionis* (estado de la cuestión), para que se manifieste la pura apariencia puede importar hasta el tono con el que se habla, hasta un gesto; ciertamente, el contexto. ¿Es necesario decir que la pura apariencia de las cosas no es la mera apariencia, ni la somera apariencia? Lo que hay o puede haber en la pura apariencia está a la espera silenciosa de quien la observa, de su disposición para hacerse preguntas de una mente de veras escéptica, en el sentido que un poco más arriba nos ha recordado la cita de Hugo Friedrich. Una anécdota muy singular que no sé muy bien si ilustra ese respeto: estando en Roma, Montaigne ve la mula que el papa usa para sus desplazamientos. Se acerca y la besa. Dicho así, no manifiesta la pura apariencia que esa mula le presentaba (o representaba) a Montaigne. No nos resultaría fácil responder a la pregunta de si lo hizo en serio o no. Eran muy otros tiempos. Sería un dato tal vez significativo saber por lo menos quiénes eran sus acompañantes, o los eventuales testigos, o a quiénes y sobre qué estaba hablando cuando lo relató y cómo. De todos modos, el escepticismo de veras, en serio, no tiene por qué ser decepción, ni desengaño, ni pérdida de confianza en sí mismo o en quienes la merecen.

El escrito sobre la experiencia, con ese título, es el que pone fin al libro tercero de los *Ensayos*. En todo lo que hemos visto hasta ahora, nunca está ausente la experiencia de Montaigne. Está en cada lugar de su obra; es la totalidad de la obra. Si Montaigne quiere añadir un ensayo titulado así es porque algo quiere explicitar o recapitular o añadir al respecto. La lectura de la primera frase hace que uno se detenga: *Il n'est désir plus naturel que le désir de la connaissance*: "ningún deseo es más natural que el deseo del conocimiento". Así, de buenas a primeras, suena desafiante la idea de una gradación en la "naturalidad" de los deseos. ¿Y por qué precisamente ese deseo ha de ser considerado como el más natural? La respuesta tendría que encontrarse en las dos frases siguientes:

Nous faisons l'essai de tous les moyens qui peuvent nous y mener. Quand la raison nous manque, nous y employons l'expérience qui est un moyen plus faible et moins noble; mais la vérité est une chose si grande, que nous ne devons dédaigner aucun moyen susceptible de nous y mener<sup>35</sup>: Ensayamos todos los medios que nos pueden conducir al conocimiento. Cuando la razón nos falta, empleamos la experiencia que es un medio más débil y menos noble; pero la verdad es una cosa tan grande que no debemos desdeñar medio alguno que pueda conducirnos a ella”.

Volvamos a la pregunta: ¿por qué el deseo de conocimiento ha de ser considerado como el más natural? Respondo con una experiencia frecuente y con una que en estos días se convirtió en anécdota para la escritura de estas páginas. Mientras estaba saliendo de mi casa, en la portería me encontré con alguien que, al entrar, llevaba en brazos a un niño de pocos meses. En el instante en el que me hice a un lado, para darles paso, vi y sentí que era una intensa exploración silenciosa la mirada que el niño me dirigía. Esa mirada era, como podría haber dicho Montaigne, concentración fija y luminosa del deseo de conocimiento (o escrito por él: *desir de la connoissance*; o en el francés actual: *désir de la connoissance*). Ese deseo en acto es de los materiales primeros de la experiencia de ese bebé; cuando ya haya aprendido a hablar, uno de sus deseos en acto será la compulsión a reiterar sin pausa la pregunta “¿por qué?”. Una respuesta a la pregunta a la que hemos vuelto aquí podría ser ésta: el deseo de conocimiento es el más natural porque, tal como se da en nosotros, nos constituye como humanos. Casi al comienzo de su libro *Gramáticas de la creación*, George Steiner lo dice así: “Nuestra naturaleza tiene sed de explicación, de causalidad; queremos saber realmente por qué.”<sup>36</sup>

---

35 Transcribo aquí estos primeros renglones del ensayo *Sur l'expérience* tal como se encuentran en Montaigne 2009, p. 1284.

36 Steiner 2011, p. 12. Steiner entiende aquí por gramática “la organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia; la estructura nerviosa de la consciencia cuando se comunica consigo misma y con otros. Intuyo [...] que el tiempo futuro llegó relativamente tarde al habla humana” (p. 15).

Volvamos ahora a una frase del inicio del ensayo de Montaigne del que estamos hablando: *quand la raison nous manque, nous y employons l'expérience*. Echamos mano de la experiencia cuando nos falta la razón. Nos habría gustado responder a Montaigne que por lo menos muchas veces es la razón la que nos dice que lo hagamos, y que lo dice por ser experiencia, también ella. Pero no es necesario decírselo porque allí nomás, antes de acabar la primera página de ese ensayo, el autor da su noción de experiencia, que viene al encuentro de lo que nos habría gustado responderle: la experiencia es *la conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements*. Bien vale el gusto de prestarle atención: la experiencia es “la consecuencia que nosotros queremos sacar de la semejanza de los acontecimientos”. Comparemos con el *Diccionario de la lengua española*: “experiencia: enseñanza que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir”. Está bien, pero la diferencia entre las dos aparece de inmediato: está sobre todo en la expresión “que nosotros queremos sacar”, puesta allí por Montaigne. La Real Academia prefiere recurrir al impersonal “se adquiere”. Por esa diferencia también es preferible traducir por “sacar” el verbo *tirer* que usa Montaigne, en vez de “inferir”, como encuentro en una traducción editada. Montaigne lleva nuestra atención hacia la experiencia porque los que él llama “los más sabios” son los que viven el hábito siempre activo de la atención al valor de las diferencias, de cómo captar su carácter precisamente distintivo, su función. Eso que es tan importante, por ejemplo, en la aplicación de las leyes, de la justicia. Y justamente hacia allí, hacia la práctica jurídica habitual, es hacia donde lleva Montaigne la cosa. Comienza por la crítica a la pretensión de hacer más justas y precisas las decisiones judiciales mediante la multiplicación de las leyes: *Car nous avons en France plus de lois que tout le reste du monde réuni, et plus qu'il n'en faudrait pour régenter tous les mondes d'Épicure*: “porque tenemos en Francia más leyes que todo el resto del mundo junto, y más de las que se necesitarían para regular todos los mundos de Epicuro”<sup>37</sup>. Y de inmediato escribe lo que considera que es la consecuencia: *et nous avons néanmoins tellement laissé à penser et à décider à nos juges*,

---

37 Montaigne 2007a, p. 1112; Montaigne 2009, p. 1285; Montaigne 2007b, p. 1590.

qu'il ne exista jamais de liberté aussi puissante et aussi éffrenée: “y sin embargo, hasta tal punto hemos dejado pensar y opinar a nuestros jueces, que jamás hubo libertad tan poderosa y tan desenfrenada”<sup>38</sup>. Hay en estas páginas de Montaigne —y no sólo aquí— lugares que más que sugerir la discusión, hacen evidente su inevitable necesidad. Este es uno de ellos. Montaigne afirma que “la naturaleza se ha obligado a no hacer cosa alguna distinta que no sea diferente”: *Nature s'est imposé l'obligation de ne rien faire autre, qui ne fût dissemblable*<sup>39</sup>. ¿Cómo se relaciona con eso la frecuencia intolerante hacia los que son diferentes? ¿Tal vez por una necesidad compulsiva de garantizar la seguridad de lo que resulta conocido, familiar, propio y, por eso, pretendidamente indiscutible?

Leyendo estas cosas de Montaigne viene a la mente el dicho italiano *la lingua batte dove il dente duole* (la lengua golpea donde el diente duele): el autor de ese ensayo sobre la experiencia estudió el derecho en su adolescencia y temprana juventud; fue abogado; tuvo experiencia de magistrado. En los más altos niveles de lo político y antes de haber cumplido cuarenta años, fue reconocido y requerido como un experto mediador, por ejemplo, entre Enrique de Navarra (futuro Enrique IV) y el duque de Guisa —y allí ni faltó ni escaseó la violencia sanguinaria—; cada uno de ellos dos estaba a la cabeza de facciones en las que era difícil distinguir, si es que era de algún modo posible, entre la pasión por el abordaje al poder sucesorio y la pertenencia a un bando religioso-político. Fue el momento de las “guerras de religión” (no ciertamente “de la fe”). Además, en todos los acontecimientos de esa situación histórica fue decisiva la presencia temible del poder imperial español, y tampoco podían ser ignorados los contingentes de los príncipes alemanes. Enrique de Navarra era protestante; los Guisa, católicos. El recuerdo del famoso hecho atroz de aquellos años ilumina con luz violenta la tempestad de odios de la época: la celebración de la boda de Enrique de Navarra con Margarita de Valois reunió en París a numerosos miembros de la nobleza

---

38 Montaigne 2007a, p. 1112; Montaigne 2009, p. 1285; Montaigne 2007b, p. 1591.

39 Montaigne 2007a, p. 1111; Montaigne 2009, p. 1284; Montaigne 2007b, p. 1590.

protestante. En la noche entre el 23 y el 24 de julio de 1572 muchos de ellos fueron asesinados en lo que la historia registra como “la matanza de la noche de san Bartolomé” —matanza de protestantes— que en días siguientes se repitió en otras poblaciones de provincia. Llegó un momento en el que Enrique de Navarra consideró necesario, inevitable, abjurar del protestantismo y convertirse al catolicismo; eso podría ser un hecho catalizador de lo político en medio de los enfrentamientos atroces. Y lo fue. ¿Fue un acto libre? La amenaza inminente de los ejércitos españoles tuvo mucho que ver. Sería distinto y más fuerte que lo que se suele llamar interesante tener espacio y tiempo para considerar todo lo implicado allí. Sucesos, pasiones; luchas de la época en la que vivió Michel de Montaigne. Dos de sus hermanos se convirtieron al protestantismo; él siempre fue católico, aunque jamás al modo de los Guisa. Había en él lo que se podría pensar como deseo y voluntad de un orden englobante, generador y garantía de unidad, de concordia, de estabilidad.

Atendamos al terreno de decisiones que, como las jurídicas, afectan a sujetos que son diferentes y están en situaciones diferentes. Reconozcamos a la vez la importancia de la experiencia para actuar allí de manera conveniente, siempre justa. Y leamos en vista de eso este párrafo de Montaigne:

*¿Por qué sucede que nuestro lenguaje común, tan cómodo y sin dificultades para todo otro uso, se hace oscuro e ininteligible en contratos y testamentos, y que quien se expresa tan claramente diga lo que diga o escriba, no encuentre en ese terreno manera alguna de declararse que no incurra en la duda y contradicción? Sólo porque los príncipes de este arte, aplicándose con particular atención a distinguir palabras solemnes y a formar frases artificiosas, han sopesado tanto cada sílaba, han escrutado tan minuciosamente cada tipo de costura, que ahí los tenemos enfrascados y enmarañados en una infinidad de figuras, y en divisiones tan menudas que ya no pueden caer bajo ninguna ordenación ni prescripción ni bajo ninguna comprensión segura. Confusum est quidquid usque in pulverem sectum est. (“Es confusa cualquier cosa que haya sido dividida hasta reducirla a polvo”).<sup>40</sup>*

---

40 Montaigne 2007a, p. 1113; Montaigne 2009, p. 1286; Montaigne 2007b, p. 1592.

Crítica dura a las interpretaciones inagotables, a la verbosidad de pretensiones rigurosas o técnicas, a las referencias sin límite a libros y más libros, todos recursos de las prácticas jurídicas de su tiempo (replicadas en muchos otros tiempos). Prácticas de elusiva combinatoria de palabras. Elusiva y no pocas veces artera. Llama la atención que Montaigne condense lo criticable y lo condenable de esas prácticas en el nombre del dios Apolo, al que se refiere allí como a figura mítica de la ambigüedad, “hablándonos siempre de una manera doble, oscura y oblicua, sin darnos alimento, brindándonos sólo ocupación y tarea”<sup>41</sup>. Son palabras que, sin pretenderlo, también evocan con fuerza prácticas mal llamadas docentes. Montaigne hace que Apolo preste su nombre para conectar la reflexión sobre la experiencia con el imperativo inscrito en el frontispicio del templo que le estaba dedicado: *Conócete a ti mismo*. Por poco que se la piense, esa inscripción –grabada precisamente allí– ha de producir asombro. Tendría que producirlo siempre. No es sólo un buen consejo, ni siquiera divino. Realizar lo que ella conmina a hacer es el imperativo de lo humano como tal. Montaigne lo entendió así; comprendió su alcance:

*Preferiría ser un entendido en mí que serlo en Cicerón. En la experiencia que tengo de mí, encuentro mucho de lo requerido para ser sage en caso de ser buen aprendiz de sagesse. Quien vuelve a traer a su memoria el exceso de su cólera pasada, y hasta dónde esa fiebre lo llevó, ve la fealdad de tal pasión mejor que en Aristóteles, y concibe un odio más justo hacia ella.*<sup>42</sup>

Lo de la cólera es sólo un ejemplo. Es uno de los casos posibles de fealdad de un acto por un tipo de exceso. Podría haber elegido un caso de “fealdad” por omisión, por abstención, por indiferencia. Van aquí unas palabras, que el mismo Montaigne habría elegido porque son de su tan admirado recordado Séneca; ellas nos dicen lo que hay que tener en cuenta para comprender los términos *sage* y *sagesse*, es decir sabio y sabiduría:

---

41 Montaigne 2009, p. 1288; Montaigne 2007a, p. 1115; Montaigne 2007b, p. 1595.

42 Montaigne 2007b, p. 1603; Montaigne 2009, pp. 1294-1295; Montaigne 2007a, p. 1120.

Y si ves a un hombre a quien el peligro no asusta, a quien las pasiones no han alterado, que, feliz en la adversidad, apacible en medio de las tempestades, mira desde arriba a los hombres, y mira a los dioses a su nivel, ¿No te embargará la veneración? [...] En cada hombre de bien habita un dios. ¿Cuál es? Ninguna certeza, pero es un dios<sup>43</sup>.

Volvamos al imperativo del templo de Apolo: “Conócete”. No tendría que resultarnos extraño pensar que Michel de Montaigne ensayaba en cada uno de sus *Essais* otro modo más de poner en acción ese imperativo. Tal vez un poco a la manera de Séneca o de Plutarco, si se quiere. O a su manera, con los hondos y callados rescoldos de sus lecturas actuando en él, sin prisa y sin pausa.

Y para terminar, dejemos que Günter Grass pregunte: “¿Y acaso la literatura, hija descarriada de la Ilustración, no está especialmente indicada –como Montaigne y sus ensayos– para conjurar los inicios de nuestra historia moderna, liberar a la razón de sus estrecheces puritanas y curarla de su avinagrada obsesión por tener la última palabra?”<sup>44</sup>

## Bibliografía

- Auerbach, E. (1988). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de cultura económica.
- Bakewell, S. (2011). *Montaigne. L'arte di vivere*. Roma: Fazi Editore.
- Borges, J. L. (1982). *Nueve ensayos dantescos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Borges, J. L. (1994). *El tamaño de mi esperanza*. Barcelona: Seix Barral.
- Compagnon, A. (2013). *Un été avec Montaigne*. Éditions des Équateurs / France Inter.
- Freund, G. (2011). *La fotografía como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili.

---

43 Séneca 1995, Libro IV, epístola 41.

44 Grass 1999, p. 64. En uno de sus borradores, Lelio Fernández había puesto esta pregunta como epígrafe de su escrito. (N. del E.).

- Friedrich, H. (2010). *Montaigne*. Paris: Gallimard.
- Grass, G. (1999). *Artículos y opiniones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Hobsbawm, E. (2012). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hustvedt, S. (2013). *Vivir, pensar, mirar*. Barcelona: Anagrama.
- Francis Jeanson, F. (1951). *MONTAIGNE par lui même*. Paris, Éditions du Seuil.
- Lilla, M. (2004). *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Mesnard, P. (1977). *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin.
- Montaigne, M. de (2007a). *Les Essais*. (Édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin. Édition des “Notes de lecture” et des “sentences peintes” établie par Alain Legros). Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Montaigne, M. de (2007b). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- Montaigne, M. de (2009). *Les Essais. Édition complète*. Adaptation en français moderne par André Lanly. Paris: Quarto - Gallimard.
- Said, W. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Séneca, (1995). *Epístolas morales a Lucilio (Libros I-IX)*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Steiner, G. (2011). *Gramáticas de la creación*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Yourcenar, M. (2000). *Cartas a sus amigos*. Madrid: Alfaguara.



## Sigmund Freud<sup>1</sup>

“El saber psicoanalítico es algo que transforma el mundo. Con él ha venido una suspicacia serena, una sospecha que desenmascara, que descubre los escondites y los manejos del alma. Esa sospecha, una vez despertada, no puede volver a desaparecer nunca. Se infiltra en la vida, socava su tosca ingenuidad, le quita el gusto del understatement, como dicen los ingleses, para la expresión suave en vez de exagerada, para la cultura de la palabra normal, no hinchada, para la palabra que busca su fuerza en lo moderado [...]”

Thomas Mann.

Esta exposición del pensamiento de Sigmund Freud está dividida en cuatro partes. La primera abarca lo que el fundador del psicoanálisis habría de considerar, hasta su muerte, como los contenidos básicos e ineludibles de esa disciplina. La segunda recoge las importantes modificaciones que el mismo Freud impuso a sus propias teorías a partir de 1920. La tercera resume lo principal de su concepción de la cultura. La cuarta expone su actitud con respecto de la filosofía.

En todas esas páginas se procura mantener el mayor acercamiento posible al lenguaje de Freud, al mismo tiempo que se trata de evitar el recurso excesivo a expresiones técnicas.

---

<sup>1</sup> Este escrito inédito del profesor Lelio Fernández proviene de los archivos personales del profesor Jean-Paul Margot (Sin fecha. N. del E.).

I

**A** los sesenta y seis años, Freud escribió dos artículos para una Enciclopedia alemana, en la que fueron publicados juntos bajo el título *Psicoanálisis y teoría de la libido*. Un brevísimo párrafo destaca allí la importancia de los temas que constituyen esta primera parte: “Los pilares maestros de la teoría psicoanalítica: la hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes, el reconocimiento de la teoría de la resistencia y de la represión, la valoración de la sexualidad y del complejo de Edipo son los contenidos capitales del psicoanálisis y los fundamentos de su teoría, y quien no los acepta en su totalidad no debe contarse entre los psicoanalíticos” (Freud, 1981ai, p. 2669).<sup>2</sup>

### Represión y resistencia

**E**n su escrito sobre el fetichismo, Freud se refiere a la noción de *represión* como a la pieza más antigua de la terminología psicoanalítica (Freud, 1981k, p. 2994). Ella fue el primer resultado del paso de la medicina al psicoanálisis en el tratamiento de las neurosis. Freud decidió investigar la génesis de los síntomas de tales afecciones, convencido de que éstos tienen un sentido, o sea que se los puede integrar en la comprensión de la totalidad de la vida psíquica de la persona en la que se dan. Inició entonces, con ese fin, un procedimiento destinado a que los pacientes pudieran recordar y narrar circunstancias olvidadas que tuvieran relación íntima con los síntomas. En todos los casos tropezó con una tenaz *resistencia* al recuerdo, de la cual el sujeto no siempre tenía conciencia y que sólo podía ser explicada por una teoría dinámica, es decir,

---

2 Los números corresponden a los de las páginas de las *Obras Completas* de Freud, cuarta edición, publicadas en Madrid por editorial Biblioteca Nueva, 1981.

centrada en la idea de un conflicto entre fuerzas psíquicas, uno de cuyos intentos de solución fuese el de rechazar elementos anímicos intolerables y mantenerlos alejados de la conciencia (Freud, 1981w, p. 2054). Eso es precisamente la represión, y la resistencia es su expresión en el tratamiento terapéutico: ambas son producidas por las mismas fuerzas antagónicas.

Esto hace ver que el mérito de la noción no está simplemente en su carácter de descubrimiento inicial. Freud la consideraba como piedra angular del edificio teórico que él construyó (Freud, 1981q, p. 1900); como punto central con el cual se pueden enlazar todos los aspectos de la teoría psicoanalítica (Freud, 1981a, p. 2774). En efecto, la represión aparece como el más notable de los mecanismos desencadenados por el conflicto entre diversas instancias anímicas, y todo el psicoanálisis como empresa teórica está destinado a comprender y explicar ese conflicto como la realidad que “rige en general toda nuestra vida psíquica” (Freud, 1981ae, p. 3107), y cuyo complejísimo resultado es la cultura (arte, religión, ética, política, etc.).

Para una persona que se sintiera agredida por un estímulo exterior insuprimible e insoportable (por ejemplo, ruidos demasiado intensos o una luz enceguecedora), la única defensa sería el alejamiento, la fuga. Esto no es posible, en cambio, cuando el estímulo apremiante sentido como intolerable es una fuerza que procede del interior del organismo. En los casos en los que el sujeto no alcanza a dominarlo mediante un procedimiento consciente y razonable, interviene como un mecanismo de defensa la represión. Algunas veces, como el recurso máximo; otras, como parte de un complejo de técnicas defensivas. Esta repulsa de efecto continuado tiene lugar cuando una pulsión —una urgencia somática planteada a la vida psíquica (Freud, 1981f, p. 3381)— es sentida por el sujeto como muy temible. Dado que la satisfacción de una pulsión siempre tiene un carácter placentero, el hecho de que sea experimentada a veces como algo peligroso sólo se explica si el placer que produce puede transformarse en displacer intenso por tratarse de algo inconciliable

con otros objetivos y aspiraciones. Los elementos reprimidos, que son indestructibles (ideas, imágenes, etc., vehículos de la pulsión), se organizan en sistemas muy ampliados mediante la inclusión de otras representaciones que se asocian según posibilidades de conexión abiertas por cierto predominio de algún elemento privilegiado (Freud, 1981s, p. 705). Esta organización expansiva y, en cierto modo, finalista se realiza con creciente independencia de la conciencia, siguiendo leyes propias. La represión resulta ser, entonces, como un no querer saber nada de algo, de tal manera que eso de que se trata se hace inexistente para la conciencia (Freud, 1981p, p. 1987) aunque persista vivo y eficaz en la vida psíquica.

Pero lo reprimido “retorna una y otra vez, sin descanso, como un alma en pena” (Freud, 1981d, p. 1428), con mayor o menor vigor según la intensidad de la pulsión con la que está ligado. Por supuesto, se trata de un retorno de incógnito porque la censura psíquica sigue actuando sobre las representaciones reprimidas, que sólo pueden aparecer de manera desfigurada o disfrazada. Los síntomas de las diferentes neurosis (por ejemplo, las parálisis histéricas, las fobias, los rituales obsesivos) son insistencias de aquello cuyo acceso simple y sencillo a la conciencia es impedido. Pero también hay otras formaciones sustitutivas frecuentes en la vida de toda persona, que reemplazan de manera simbólica a las satisfacciones reprimidas: los sueños, los chistes, los actos fallidos (torpezas, olvidos, pérdidas de cosas, *lapsus linguae*, etc., que son, si bien se los mira, actos sorprendentemente logrados). Se trata siempre del resultado de una especie de transacción, de un acuerdo mediante concesiones recíprocas y furtivas entre las representaciones reprimidas y las instancias represoras. Esto se pone en evidencia en todo análisis: una formación sustitutiva es símbolo de ambas partes del conflicto, a la vez, aunque en distinta medida. Son bien clásicos como ejemplos estos dos: los obsesivos de la limpieza están siempre dedicados a manipular la suciedad; el juez que se consagra a aplicar siempre toda ley al pie de la letra se exime, en nombre de la justicia, de reconocer y otorgar a cada uno lo suyo (*summum ius, summa iniuria*, habían comprendido los romanos: las sentencias del derecho extremado son la mayor injusticia).

En el primer caso, el síntoma obsesivo intenta conciliar simbólicamente el ideal de pureza con el deseo —reprimido en nombre de ese ideal— de ocuparse placenteramente en ciertas suciedades: “el acto obsesivo es aparentemente un acto de defensa contra lo prohibido, pero podemos afirmar que no es *en realidad* sino la reproducción de lo prohibido” (Freud, 1981a, p. 1779). En el segundo caso, la transacción se da entre las tendencias sádicas y los ideales de rectitud y de justicia que las mantienen alejadas de la conciencia. Ambos ejemplos ilustran, de paso, un hecho que conviene señalar: al psicoanálisis le interesa la represión frustrada o inadecuada, aquella que no logra disolver el conflicto y que, por eso mismo, se ve obligada a persistir indefinidamente para mantenerlo encubierto, sin poder suprimir el displacer que produce. También vale la pena notar que para el psicoanálisis es algo más exacta la idea de que la represión se debe exclusivamente, o poco menos, a la intervención intimidatoria de personas severas y autoritarias, sobre todo en las etapas más tempranas de la vida. Freud siempre sostuvo que ninguna represión psíquica sería posible si no existiese en el hombre una represión originaria, es decir, un núcleo de representaciones que jamás han podido acceder a la conciencia y que, mediante complejas líneas asociativas, actúan como polo de atracción para posteriores materiales reprimidos. La naturaleza y las causas de la represión originaria no estaban del todo claras para Freud. En *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1981r), obra de importancia teórica que escribió en el umbral de sus setenta años, conjetura que la explicación de esa represión ha de ser de orden biológico: ciertos estímulos muy intensos en las primeras semanas de vida extrauterina del individuo darían lugar a situaciones que ofrecen algunas analogías con la del nacimiento, experimentada como separación, y que producen una reacción angustiosa. Pero habría que contar con factores pre-individuales, de la especie: algunos sucesos arcaicos actuarían como una sedimentación que es rememorada en los inicios de la vida del individuo en situaciones análogas a las de aquellos sucesos, de tal manera que “la herencia arcaica del hombre constituye el nódulo de lo inconsciente anímico” (Freud, 1981a, p. 2480).

## Inconsciente, preconsciente, conciencia

**E**l análisis de distintas funciones (sueños, actos fallidos, chistes, formación de síntomas, etc.) llevó a Freud a la conclusión de que la psicología tiene que ocuparse de series completas de procesos –los procesos psíquicos–, “en sí tan incognoscibles como los de las otras ciencias, como los de la química o la física”, que son esencialmente inconscientes (Freud, 1981f, p. 3387); (Freud, 1981a, p. 2775): “lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales” (Freud, 1981s, p. 715).

Esta afirmación, a la que su autor atribuía un carácter filosófico (Freud, 1981o, p. 2733); (Freud, 1981f, p. 3379), es la más radical de la teoría psicoanalítica. De por sí, todos los procesos psíquicos son inconscientes; algunos, sin acceder a la conciencia, se hacen sin embargo capaces de ser captados por ella y por eso conviene llamarlos preconscientes. De entre estos, algunos llegan a ser objeto de la conciencia, aunque siempre en forma muy transitoria.

Freud veía en este modo de concebir la vida psíquica una especie de continuación del animismo primitivo que tendía a descubrir, más allá de la conciencia humana, procesos anímicos en todas las cosas. Pero, al mismo tiempo, veía una extensión de la teoría kantiana sobre la percepción externa: “del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes, objetos de la misma. Como lo físico, tampoco lo psíquico necesita ser en realidad como lo percibimos” (Freud, 1981aa, p. 2064).

Freud representó plásticamente esta concepción con varias imágenes sobre cuya riesgosa e inevitable imperfección advirtió a sus

lectores. Todas ellas intentan ilustrar por comparación no tanto una teoría propiamente dicha, sino una construcción sobre sistemas o “lugares”, una tópic (del griego *topos*: lugar, localidad) menos apta para explicar algunos hechos que para ordenarlos y relacionarlos entre sí (Freud, 1981f, p. 3389).

Se figuró entonces la vida anímica como un aparato óptico (un microscopio, un telescopio): cada sistema psíquico podría ser representado por uno de los lugares ideales del aparato en los que se va constituyendo la imagen. Lugares ideales o virtuales, porque en ellos no se encuentra situado ningún espejo, ninguna lente, ningún elemento concreto, (Freud, 1981s, 672). También usó esta comparación a la que juzgaba tan grosera como útil: el sistema de lo inconsciente es como una gran antesala en la que se mueven todas las tendencias psíquicas, como seres vivientes. Este espacio da a una habitación menos amplia, en la que se encuentra la conciencia. Una puerta comunica a las dos habitaciones; pero en el lugar de pasaje vigila un centinela que inspecciona a todas las tendencias, les impone su censura e impide el paso a las que le caen mal (Freud, 1981z, p. 2306).

Freud pensó siempre el aparato psíquico –o “aparato del alma”– como realmente extenso. Un año antes de su muerte, escribió esta nota: “La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra deducción es verosímil. En vez de Kant, condiciones *a priori* de nuestro aparato psíquico. La psiquis es extensa, pero no lo sabe” (Freud, 1981g, p. 3422). Sin embargo, dejó de lado, excepto en lo que se refiere a la función de la conciencia, todo intento de vincular los distintos lugares de su armazón ilustrativa con determinadas partes del cerebro (Freud, 1981s, p. 672), (Freud, 1981o, p. 2729); (Freud, 1981a, p. 2776).

Esos lugares metafóricos de la vida psíquica son el sistema inconsciente, el sistema preconscious y el sistema percepción-conciencia, o simplemente, conciencia.

El primero se constituye con la formación de núcleos de representaciones unidos a las pulsiones. Como ya se ha visto, algunos de esos núcleos tienen origen en una herencia arcaica; otros se forman por obra de las represiones posteriores que prevalentemente han tenido lugar en la infancia. Estas representaciones no están sujetas a la duda, ni se distinguen según grados de certeza; no se organizan cronológicamente —“se hallan en sí fuera del tiempo” —, cosa que bastaría para poner en discusión el principio kantiano de que el tiempo es una forma necesaria de nuestro pensamiento (Freud, 1981ad, p. 2520); se vinculan entre sí atendiendo sólo al principio del placer —cuya función regulativa es la de eludir todo displacer—, mediante dos tipos de procesos. En uno de ellos, llamado por Freud *desplazamiento*, la intensidad psíquica de una idea o de una imagen se transita a otra que le está asociada y que cuenta con una intensidad menor. Tal proceso actúa por ejemplo en los sueños, haciendo que en el contenido manifiesto de los mismos (el sueño tal como se le aparece a quien lo sueña y lo relata), resalten claros e importantes algunos elementos que en el contenido latente (el conjunto de significados que pueden aparecer mediante el desciframiento psicoanalítico) son realmente accesorios, o a la inversa. El conocido chiste del marido que vende el diván al enterarse de que en ese mueble su mujer le fue infiel, corresponde, con el énfasis de una caricatura, al desplazamiento que se da también en las prácticas obsesivas desde el elemento auténtico e importante para el deseo a un sustitutivo absurdo en apariencia. De esta manera, el objeto al que se ha vinculado un sentimiento temido se hace representar por otro ante la conciencia mediante una distribución, estrafalaria en apariencia, de énfasis, de acentos. El otro proceso es la *condensación*: una representación acoge en sí la intensidad psíquica de varias otras que tienen algún punto de contacto con ella. Eso explica, por ejemplo, la aparición de un sueño de un personaje o de un lugar que es, al mismo tiempo, la aparición en un sueño de un personaje o de un lugar que es, al mismo tiempo, varios y uno solo: alguien que es muy parecido a X, que usa una camisa como la que ayer llevaba Y, que hizo un gesto como el de Z cuando hace tal cosa; alguien que es X, Y y Z, pero que no es ninguno de ellos, sino que es A.

Todo ello lleva a concluir que “las reglas decisivas de la lógica no rigen en el inconsciente, del que cabe afirmar que es el dominio de lo ilógico”, puesto que en él se llega a tratar como idénticos a elementos que son contradictorios (Freud, 1981f, p. 3394).

Del sistema inconsciente se distingue notablemente el preconscious, cuyos elementos no están sujetos a la condensación y al desplazamiento. A diferencia de las representaciones del sistema anterior, en el que “la imagen es la presentación de la cosa sola” (Freud, 1981aa, p. 2081), en éste las ideas e imágenes siempre están acompañadas por una representación verbal correspondiente. La conexión con la palabra no le asegura a una representación el acceso a la conciencia, pero se lo hace posible. Por eso Freud escribió que la represión consiste en negar a las imágenes e ideas la traducción en palabras (Freud, 1981aa, p. 2081); (Freud, 1981ñ, p. 2705).

La conciencia, “lejano efecto psíquico del proceso inconsciente” (Freud, 1981s, p. 715), es la función, fugaz y discontinua, del sistema percepción-conciencia (Freud, 1981ad, p. 2517); (Freud, 1981ñ, p. 2702). Freud no la describe porque “coincide con la conciencia de los filósofos y del habla cotidiana”: todo el mundo sabe lo que con esa palabra se quiere significar (Freud, 1981f, p. 3387). Ella es a los actos psíquicos lo que la percepción de los sentidos es al mundo exterior (Freud, 1981aa, p. 2064). Dado que alcanza tanto percepciones de estímulos que proceden de ese mundo como sensaciones placenteras y desagradables de origen interno, Freud le atribuye una localización fronteriza, coincidiendo, en este punto, con la anatomía localizante que relaciona la conciencia con la corteza cerebral (Freud, 1981s, p. 694); (Freud, 1981ad, p. 2517). Además, sostiene la hipótesis de que la diferencia entre las ideas conscientes y las preconscious reside en la modificación de las respectivas cargas de energía psíquica (Freud, 1981aa, p. 2076).

El supuesto de que lo esencialmente psíquico es inconsciente no disminuye para Freud la importancia de la conciencia. Al contrario: ella “continúa siendo la luz que ilumina nuestro camino y nos lleva a través de la oscuridad de la vida mental. Como consecuencia del

carácter especial de nuestros descubrimientos –escribe un año antes de su muerte–, nuestro trabajo científico en la psicología consistirá en traducir los procesos inconscientes en procesos conscientes, llenando así las lagunas de la percepción consciente” (Freud, 1981c, p. 3423). Ampliar los alcances de la conciencia es lo que se propone el psicoanálisis (Freud, 1981f, p. 3397). Por ser la conciencia un hecho que se impone por sí mismo y por lo que ella significa para la vida, a Freud le resultaba asombroso que el conductismo pretendiera construir una psicología que la ignora (Freud, 1981f, p. 3387), eludiendo así “el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica” (Freud, 1981ad, p. 2523).

## Pulsiones

La exposición sumaria sobre la represión y sobre el aparato psíquico propone de manera inevitable una cuestión: ¿qué es lo reprimido y qué es lo que reprime? La investigación freudiana sobre la histeria y la neurosis obsesiva llegó a la conclusión de que los síntomas neuróticos son la expresión simbólica de *pulsiones sexuales* alejadas de la conciencia por el

yo, es decir –según una hipótesis de Freud ligada a esta conclusión–, por *pulsiones del yo o de autoconservación*. El carácter conflictivo de la vida psíquica residiría, entonces, en la oposición de estos dos grupos de pulsiones primitivas o elementales, que corresponderían al hecho biológico de que el ser vivo sirve a dos fines: la conservación, afirmación y expansión de sí mismo y la continuidad de la especie (Freud, 1981ae, p. 3154).

De hecho, la concepción freudiana de la pulsión se sigue del estudio de la sexualidad, que llevó a Freud a distinguir las pulsiones de los instintos.<sup>3</sup> Al hacerlo, establecía la noción de pulsión como un con-

---

3 Las versiones más corrientes de las obras de Freud en castellano traducen por “instinto” los dos términos alemanes de los cuales él se servía para indicar la dis-

cepto fundamental del psicoanálisis, no en el sentido de algo definido clara y precisamente, sino como una “convención” o ficción determinada inicialmente por importantes relaciones con los fenómenos que trataba de ordenar y agrupar, y sujeta siempre a modificaciones. Freud escribía que inicialmente tales relaciones eran más adivinadas que demostradas (Freud, 1981ab, p. 2039).

El término instinto designa un esquema de comportamiento animal transmitido por herencia, de flexibilidad casi nula, prácticamente invariable entre individuos de la misma especie y orientado fijamente. La palabra pulsión responde, en cambio, a “un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia del trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático” (Freud, 1981ab, p. 2041). Freud distinguió cuatro términos relacionados con la pulsión: presión o apremio, fuente, fin, objeto. La *presión* o apremio es la cantidad de exigencia de trabajo que representa una pulsión. La *fuentes* es siempre un proceso excitante en un órgano o en una zona del cuerpo; la representación o expresión psíquica de la excitación (imágenes o ideas y cierta magnitud de afecto) es la pulsión. El *fin* de la misma es, de manera invariable, la satisfacción; pero puede tender hacia ella por caminos diversos determinados por fines próximos combinables o intercambiables. El *objeto* en el cual se alcanza la satisfacción no está vinculado originariamente a la pulsión, es variable y depende, en definitiva, de las vicisitudes de ésta, sobre todo durante la infancia del sujeto.

Sin duda, Freud tenía presente la sexualidad al pensar la pulsión como una energía constante e irreprimible, a pesar de todas las reprensiones, y destinada a intentar satisfacerse, en su busca de placer, en un objeto determinado sólo por sus propias vicisitudes.

---

tinción: *Instinkt* y *Trieb*.

## Sexualidad

Los materiales que emergen en el análisis de los neuróticos, la observación directa a los niños, la naturaleza de los diversos actos que preparan e integran el coito considerado normal y el estudio de las llamadas perversiones muestran que la sexualidad humana es mucho más que la función genital y el placer unido a ella, y que es activa desde los comienzos de la vida extrauterina.

Freud atribuyó carácter sexual a ciertas actividades infantiles cuyo fin es lograr, en diversas zonas del cuerpo, un placer distinto al de la satisfacción de necesidades de conservación del organismo. En relación con esas actividades, estableció la existencia de múltiples pulsiones sexuales parciales, distintas por sus fuentes y sus fines, que se unen en organizaciones sucesivas de la libido.<sup>4</sup>

La primera organización es la llamada oral. Inicialmente, dice Freud, toda la vida psíquica está concentrada en los labios y en la mucosa bucal. La pulsión de autoconservación que tiene como fin la satisfacción del hambre y la sed sirve de apoyo a una pulsión sexual a la que provee de un modelo de actividad. La necesidad de repetir la experiencia del placer proporcionada en un primer momento por la absorción de alimentos, hace que la boca insista en un chupeteo que se independiza de la succión real del seno y de la necesidad de alimento. La pulsión se obstina en una actividad según el modelo que se desprende del proceso de indigestión y de asimilación. De esa manera, la cavidad bucal y su borde inauguran un tipo de sexualidad de larga duración. Además, el lenguaje documenta, con usos figurados del verbo comer, el desplazamiento de ese modelo hacia la actividad de otras zonas erógenas (Freud, 1981f, p. 3385). El mismo modelo preside los procesos psíquicos de identificación, por los cuales el propio yo se equipara con un yo ajeno, del que se apropia asimilándolo en diversa medida.

---

4 Freud llamó libido (que en latín significa tanto deseo como gusto) a la energía psíquica, cuantitativamente variable, de las pulsiones sexuales.

La segunda es la organización *sádico-anal*. Las funciones fisiológicas que excitan las mucosas intestinales sirven de apoyo y de punto de partida para el placer que el niño obtiene con la retención intencional de los excrementos y con el modo de expulsión de los mismos, en una especie de dominio del objeto con la posibilidad de dañarlo o destruirlo y, a la vez, como administración de sensaciones voluptuosas asociadas a sensaciones dolorosas. Con esto se entrelazan una singular plurivalencia simbólica de las heces y de todo lo anal, y la antítesis actividad-pasividad en la vida erótica. Orden, economía y tenacidad, cuando se dan juntos en una persona como cualidades de carácter, serán el resultado de la superación de un erotismo anal considerablemente intenso en un período de la infancia.

Un tercer momento es ocupado por la *organización fálica*, que se caracteriza por la primacía de la zona genital o, más precisamente, por las actividades movilizadas por el falo —el pene en su valor simbólico—, puesto que en esa fase el sujeto infantil, niño o niña, sólo admite para ambos sexos la existencia del órgano genital masculino, al que valora altamente.

Con esta organización está ligado el surgimiento del *complejo de Edipo*, punto culminante de la sexualidad infantil. En su forma llamada simple o positiva consiste “en la vinculación afectiva con el personaje parental del sexo opuesto, acompañada de rivalidad frente al del mismo sexo, tendencia que en esa época de la vida aún se manifiesta libremente como deseo sexual directo” (Freud, 1981y, p. 2806). En realidad, esta formulación en su sentido estricto es válida para el niño varón, porque sólo él llega a tal odio por rivalidad. Pero el complejo puede darse también en forma invertida: el niño puede adoptar una actitud femenina con respecto al padre y la niña puede esperar de la madre la satisfacción de las tendencias eróticas (Freud, 1981aj, p. 2585). Casi siempre el complejo se da en forma “completa”, es decir, con diversas combinaciones de las formas positiva y negativa o invertida (Freud, 1981ñ, p. 2713). Su despliegue ocurre, por lo general, entre los trece años y los cinco.

Con el complejo de Edipo se relaciona el *complejo de castración*, al que la teoría psicoanalítica atribuye una importancia primordial. Como resultado de la observación de los genitales femeninos y, de todos modos, por construcción imaginativa a partir de alusiones intimidatorias, el niño se angustia ante la amenaza de una castración punitiva decidida por el padre. La niña, en cambio, ve en su genitalidad el hecho de una castración que la desfavorece con relación al varón y que siente tal vez como menos imputable al padre que a la madre. Freud formula así la reacción de la niña al comprobar la existencia del pene. “Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo” (Freud, 1981b, p. 2899). Esa decisión puede orientar todo su afecto hacia el padre, poseedor del pene. De esa manera, las consecuencias del complejo de castración vienen a ser para ella un corredor de ingreso al complejo de Edipo. En el varón, por el contrario, el apego narcisista a sus propios genitales hará que renuncie a la madre como objeto erótico, para evitar el cumplimiento de lo que siente como una amenaza. En este caso, el complejo de castración viene a poner fin al complejo de Edipo<sup>5</sup> que tiene, por lo tanto, un ocaso muy distinto para el niño y para la niña y consecuencias psicológicas y culturales diversas para ambos.

La declinación del complejo de Edipo coincide con un período de *latencia* que no es tanto una época de ocultamiento de la sexualidad (como lo sugiere el término “latencia”), sino de atenuación notable de sus manifestaciones y de ausencia de una nueva organización de la libido. La importancia de este período es grande; en él se constituyen sentimientos como el pudor y la repugnancia, que actúan en la formación de la conciencia moral y se origina el proceso de *sublimación*, el “más importante” de los destinos posibles de la pulsión (Freud, 1981a, p. 2675): las pulsiones sexuales parciales son des-

---

5 Fuera de estos dos, el psicoanálisis tiende a desconocer cualquier otro “complejo” en el sentido estricto de “conjunto organizado de representaciones y rememoraciones de fuerte valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes, que se constituye a partir de relaciones interpersonales de la historia infantil” (Art. *Complejo*, en J. Laplanche y J.B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1987, pp. 61-66).

viadas de sus fines primeros y, orientadas hacia otros fines, ponen a disposición del trabajo cultural grandes cantidades de energía psíquica (Freud, 1981a, p. 1198).

## II

**E**n julio de 1915, Freud le escribía a un amigo: “Por ahora el psicoanálisis es compatible con distintas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*). Pero ¿acaso ha dicho ya su última palabra?” (Freud, 1981x). En muchos aspectos, los escritos publicados ese mismo año podían parecer la culminación de una construcción teórica definitiva. Sin embargo, había en ellos algunas ideas que estaban destinadas a germinar junto con otras en los años siguientes, años de guerra, en un desarrollo que haría del psicoanálisis freudiano algo incompatible con más de una “cosmovisión”. En esta transformación, que no necesitó negar o destruir los conceptos fundamentales construidos hasta ese momento, hay que destacar dos grandes temas: una nueva teoría de las pulsiones y una “segunda tópica” o concepción de la personalidad.

### **Nuevas concepciones de las pulsiones**

**Y**a se ha visto cómo, según Freud, los conflictos psíquicos se debían al antagonismo de las pulsiones de autoconservación o del yo y las pulsiones sexuales. Los perfiles netos de esta oposición comenzaron a perder limpidez cuando Freud, en 1914, introdujo en la teoría psicoanalítica la noción de narcisismo. La palabra remite, obviamente, al mito griego de Narciso, el más hermoso de los muchachos, incapaz de amar, pero enamorado de su propia imagen a la que contempló hasta morir de inanición y de deseo insatisfecho. El estudio

de las psicosis mostró cómo la *libido objetal* (amor a los demás y gusto por las cosas) puede retraerse y estancarse en el *yo*. También la observación de la vida psíquica de los niños, los datos sobre la psicología de los hombres llamados “primitivos” y varias situaciones de la vida afectiva habitual (el egoísmo que reaparece después de una etapa de intenso enamoramiento, el retraimiento progresivo de algunos ancianos, la indiferencia hacia las cosas en casos de enfermedad grave, etc.), hicieron que Freud se formara la idea de “una carga libidinosa primitiva del *yo*, parte de la cual se destina a cargar los objetos; pero que en el fondo continúa subsistente como tal, viniendo a ser con respecto a la carga de los objetos lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los pseudópodos de él destacados” (Freud, 1981t, p. 2018). Pero si el antiguo mito viene a ser la representación patética y extraña de un apego libidinal al propio *yo*, que perdura aún en los casos de mayor apertura hacia el mundo y hacia los demás, hay que pensar, entonces, que las pulsiones de autoconservación o del *yo* están estrechamente ligadas con las sexuales (Freud, 1981t, p. 2019). Además, al estudiar las relaciones entre amor y odio, Freud concluye que éste debe atribuirse a un aspecto del *yo* que puede erigirse en antítesis de las pulsiones sexuales y que “el odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor” (Freud, 1981ab, p. 2051). Freud comprendió que la oposición entre dos tipos de pulsiones primarias comenzaba a dejar que desear; sin embargo, creyó que tenía aún suficiente sustento biológico y, por otra parte, su investigación no le había dado hasta ese momento razones para establecer una oposición distinta. De todos modos, la oposición de pulsiones primitivas era para él innegable, que no podía ser suplida por la oposición de amor de sí mismo y *libido objetal*. A diferencia de Jung, Freud fue siempre, en este terreno, un dualista.

En 1920 aparece *Más allá del principio del placer*, texto de interés singular porque reproduce todo el recorrido mental del autor —con sus rodeos, incertidumbres, retrocesos y avances— para pensar de nuevo la naturaleza de las pulsiones y el conflicto entre ellas. El resultado es el establecimiento, definitivo para Freud, de una nueva antítesis; *pulsiones de muerte* contra *pulsiones de vida*.

Freud había estado dedicando atención y estudio detenidos a una característica muy llamativa de la vida psíquica: la repetición. El niño repite en algunos juegos situaciones desagradables que le tocó vivir; ciertos sueños son la repetición intensa de acontecimientos traumáticos; el que se analiza repite inconscientemente, en su relación con el psicoanalista, aspectos ingratos de su infancia; hay personas que reiteran los fracasos hasta en las circunstancias más favorables o que reinciden en lesiones aparentemente fortuitas, como si estuvieran sometidas a un destino frustrante y dañino. En su oposición al principio del placer, esta repetición aparece con un “carácter demoníaco” y decididamente pulsional. Esto exigió una nueva definición de las pulsiones que, sin negar la anterior, pusiera en un primer plano un carácter general no bien reconocido hasta ese momento: “Una pulsión sería una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores perturbadoras” (Freud, 1981ad, p. 2525). Al definirla de este modo, Freud daba a la pulsión un alcance vastísimo; le otorgaba el sentido de un principio que rige todo lo biológico: la sustancia viva, que surgió como una modificación impuesta a la sustancia inanimada, estaría regida por una tendencia a regresar al estado anterior, disolviendo las conexiones que produjeron la vida, reduciendo así lo viviente a lo inorgánico; por eso, debe hablarse de una pulsión de muerte que rige todo lo orgánico y también la vida psíquica (Freud, 1981f, p., 3382). Al hacer esto, Freud identificó una tendencia a la repetición con el regreso a una etapa anterior.

Las pulsiones de vida –tanto las sexuales como las de autoconservación– tenderían, en cambio, “a formar con la sustancia viva unidas cada vez más amplias, a conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores” (Freud, 1981ai, p. 2676). Si la “obsesión de repetición” es un rasgo esencial de las pulsiones, a las que hay que reconocer por lo tanto una “naturaleza conservadora”, es inevitable preguntarse qué estado anterior es el que tratan de restituir las pulsiones de vida. Freud reconoció que no era fácil dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión y previó que esta nueva teoría suya

podría aparecer demasiado semejante a la filosofía de Schopenhauer, en la que la muerte resulta ser la meta de la vida, a pesar de toda la importancia reconocida a la sexualidad: en definitiva, la pulsión de muerte sería la que más se afirma en su carácter de pulsión, de fuerza irreprimible. Freud se defendió de esa identificación y afirmó el carácter fundamental de ambos tipos de pulsiones, que tienen fines distintos. Si estaba dispuesto a reconocer semejanzas entre su teoría y la filosofía de Schopenhauer, quería que se reconociera también la afinidad de su construcción con el pensamiento platónico (y hasta con la *Carta a los corintios*, del apóstol Pablo) en la afirmación de existencia del *Eros* como fuerza presente en todas partes y como fuente de vida (Freud, 1981aj, p. 2577). En el *Banquete* de Platón, el discurso puesto en boca de Aristófanes sugeriría poéticamente en qué sentido las pulsiones de vida —específicamente las sexuales— constituirían un intento de regresar a estados anteriores (Freud, 1981ad, p. 2537).

Para la oposición entre ambos tipos de pulsiones, Freud encontró un anticipo lejano en el filósofo Empédocles de Agrigento, con su antítesis de dos grandes principios: el de disgregación (*Neikós*) y el de unificación (*Filía*) (Freud, 1981e, p. 3359). Nunca se había permitido Freud tanta libertad y tanta audacia especulativa como en este despliegue que, en la famosa carta a Einstein sobre la guerra, él mismo consideraba como “una transfiguración teórica de la antítesis entre el amor y el odio, universalmente conocida y quizá relacionada con aquella otra, entre atracción y repulsión, que desempeña un papel tan importante en el terreno (de la física)” (Freud, 1981n, p. 3211).

La construcción dejaba para su autor muchas preguntas sin responder, mucha insatisfacción con respecto a los fundamentos. Sin embargo, desde 1920 hasta su muerte, le resultó imprescindible para comprender la existencia humana. Al dar a las pulsiones de vida el nombre griego de *Eros* —nunca llamó *Thanatos* a la pulsión de muerte— quiso, entre otras cosas, indicar el carácter singular de este aspecto del psicoanálisis: “La teoría de las pulsiones es, por decirlo así, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, magnos en su indeter-

minación. No podemos prescindir de ellos ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente” (Freud, 1981ae, p. 3154).

Esta inseguridad no resulta sólo del problema de la fundamentación de la teoría; tiene que ver también con el hecho de que pulsiones de vida y pulsión de muerte aparecen constantemente mezcladas: en el sadismo, en el masoquismo, en la ambivalencia de los sentimientos (amor y odio hacia una misma persona, identificación con el agresor) y en ciertas formas de severidad consigo mismo y con los demás.

## Nueva concepción de la personalidad

**F**reud llegó a un nuevo modo de concebir la personalidad siguiendo por lo menos dos senderos: el que abría una nueva perspectiva sobre el inconsciente y del estudio de las *identificaciones*.

La importancia atribuida a la represión, aunque justificada, puso por mucho tiempo en un primer plano casi exclusivo lo inconsciente reprimido. Con el andar de los años, la experiencia clínica se prestó para que la investigación recuperara otro aspecto que había quedado en penumbra: en la cura psicoanalítica, el paciente ofrece a menudo resistencias de las que él no se da cuenta para nada; eso significa que el *yo* despliega defensas inconscientes y que, por lo tanto, no todo en él es coherencia y organización conscientes; se sigue, entonces, que aunque todo lo reprimido es inconsciente, no todo lo inconsciente es reprimido.

Al mismo tiempo, otro aporte teórico creciente abría nuevo espacio para el estudio de la personalidad: el conocimiento de los procesos de identificación y de la función que ellos tienen en la constitución de la personalidad se amplió por la descripción de las distintas formas del complejo de Edipo y de sus diversos resultados, por el análisis de la melancolía (estado en el que el sujeto dirige contra sí mismo la hosti-

lidad sentida contra un objeto erótico perdido, con el que se ha identificado inconscientemente), y por la noción de narcisismo. Todo eso preparó la llamada “segunda tópica”, en la que no se trata ya tanto de “lugares” o sistemas, sino más bien de instancias, en un sentido menos tópico que dinámico, porque se trata sobre todo de representar entidades que actúan o interactúan en el individuo. Ante todo, el *ello* como polo de la personalidad en el que combaten los dos tipos de pulsiones y que hace que con frecuencia experimentemos que somos “vividos” por fuerzas enigmáticas e irresistibles (Freud, 1981ñ, p. 2707), a las que, en definitiva, habría que remitirse para poder entender lo que tantas veces preocupó y ocupó a poetas, moralistas y filósofos: “deseo lo que sé que es mejor y, sin embargo, sigo lo que es peor”. Desde ese *ello* desconocido e inconsciente, regido sólo por el principio del placer, surge el *yo* como parte transformada del mismo. Si el individuo es sobre todo un *ello* psíquico, el contacto con la realidad distinta de él lo transforma en su superficie: a partir de las percepciones se forma esa nueva instancia que es el *yo*, del que Freud dice que es “ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie”; idea ampliada en una nota que, aunque no escrita por él, le pertenece por la exactitud interpretativa y por aprobación expresa: “El *yo* se deriva en último término de las sensaciones corporales, principalmente de aquellas producidas en la superficie del cuerpo, por lo que puede considerarse al *yo* como una proyección mental de dicha superficie del aparato mental” (Freud, 1981ñ, p. 2709). Pero el *yo* no es mero resultado pasivo, por así decir, de una multiplicidad de percepciones. Las primeras y más importantes de ellas corresponden a situaciones de necesidad que el recién nacido no puede satisfacer por su cuenta y en las que interviene un semejante, que es objeto especial de percepción por la función de auxilio que cumple. Esto hace que “sea en sus semejantes donde el ser humano aprende por primera vez a reconocer”: la percepción visual del movimiento del otro coincidirá con el recuerdo de impresiones visuales de movimientos propios parecidos, asociados a ciertas experiencias sensibles, la percepción de un grito del otro se unirá al recuerdo de un grito propio que estuvo

relacionado con una experiencia del dolor, etc. De ahí que se deba reconocer en algunas percepciones un valor imitativo y en otras, cierta sintonía afectiva (Freud, 1981ah, p. 239-241). Además, el yo en formación se va haciendo cargo, selectivamente, de algunas percepciones en una especie de enlace afectivo con ella y de asimilación o absorción: el yo –que no existe para nada al principio de la vida del individuo– se va constituyendo por identificación con aspectos (rasgos, gestos, comportamientos) percibidos en los otros y asumidos activamente como modelos (Freud, 1981aj, p. 2585). Estas identificaciones, en su mayoría parciales, son con frecuencia antagónicas entre sí; explican entonces aspectos contradictorios de la personalidad y, en casos extremos, dan lugar al fenómeno de la “personalidad múltiple”. El yo así formado es el representante del mundo exterior y, al mismo tiempo, instancia defensiva del individuo total, aunque no siempre para bien del mismo. Sin duda, su núcleo central es la función de la conciencia; pero no todo es en él representación y reflexión conscientes; una buena parte de su actividad intelectual, sutil y complicada, es inconsciente y, no obstante todas las transformaciones, sigue siendo una parte de ello, “al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el yo, con energías prestadas. Pero, así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere, también el yo se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad de ello, como si fuera la suya propia” (Freud, 1981ñ, p. 2708).

Jinete singular cuya energía es, más o menos transformada y perturbada, la misma de su cabalgadura; pero singular también porque en él se va generando otra instancia que por lo general se le enfrenta críticamente como conciencia moral, y en circunstancias especiales, como fiscal injusto, cruel e implacable: el super-yo, que es “la representación de la relación del sujeto con sus progenitores” (Freud, 1981ñ, p. 2714). La identificación con las prohibiciones paternas y maternas –explícitas o implícitas, reales o supuestas– en los primeros años, especialmente al renunciar a los sentimientos edípicos, es el

vigoroso comienzo del proceso de formación de esta instancia, que continuará durante la niñez y la infancia, a través de la relación con todas las personas cuyos mandatos y prohibiciones mantienen eficazmente presente la figura del padre. Precisamente por ser “el heredero del complejo de Edipo”, el *super-yo* representa todo el vigor de los impulsos del *ello*. Sería erróneo, sin embargo, pensar que un *super-yo* injustamente severo es siempre el legado de una educación hecha de amenazas y castigos. Freud advirtió que también padres y educadores cuyo *yo* es bondadoso y razonable pueden formar individuos con un *super-yo* implacable. La razón está en que, en la relación que mantienen con los niños, siguen en todo –también en el modo bondadoso de proceder– las normas que les impone la rigurosa instancia crítica que los domina: el *super-yo* del niño no es construido sobre el modelo del *yo* de los padres, sino sobre el modelo del *super-yo* de los mismos, que resulta ser, así, el mediador en la transmisión de las valoraciones morales y estéticas a lo largo de las generaciones (Freud, 1981ae, p. 3138). El conocimiento de esta instancia y de su actuación muestra que lo inconsciente abarca no sólo el abismo tumultuoso de lo pulsional, sino también las alturas morales. Ese conocimiento fue facilitado para el psicoanálisis sobre todo por el estudio de la melancolía, de la neurosis obsesiva y del delirio de autoobservación, estados en los que el *super-yo* asume una primacía tiránica y brutal.

El último capítulo del *El “yo” y el “ello”*, obra en la que aparece esta nueva concepción de la personalidad, es de un llamativo efecto dramático. En él se analizan las “servidumbres del *yo*” con respecto al *ello* y al *super-yo*. La dramaticidad del texto se debe a que las tres entidades son descritas como si fuesen personas, o mejor, personajes. El *yo* –parcial en sus relaciones con la pulsión de muerte y las pulsiones de vida, mimético, negociador de riesgos– es, en definitiva, “una pobre cosa” sometida al mundo exterior, a la libido narcisista, a un ideal del *yo* implacable, y acosada por diversas angustias; el *ello*, sacudido por los combates entre el Eros y la pulsión de muerte, enigmático, incapaz de expresar amor u odio al *yo*, pero desafortunadamente exigente; el *super-yo*, “hipermoral” y cruel.

Tal vez las causas del patetismo estén, por una parte, en la preocupación de Freud por aclarar en este escrito –tan ligado a *Más allá del principio del placer*– el papel de la pulsión de muerte prescindiendo lo más posible de lo biológico; por otra parte, en ese “horror respetuoso” ante la fractura y el agrietamiento de las estructuras psíquicas en algunas enfermedades mentales que permiten ver lo que habitualmente pasa desapercibido (Freud, 1981ae, p. 3133); pero es posible que estén, sobre todo, en el interés de Freud por establecer analogías entre la evolución individual y el proceso dramático de la cultura (Freud, 1981l, p. 3063).

### III

#### El precio de la vida

La esencia profunda del hombre son las pulsiones elementales, iguales en todos, que en sí mismas no son ni buenas ni malas (Freud, 1981h, p. 2105). Regidas por el principio del placer, tienen como objetivo la satisfacción de necesidades urgentes. De hecho, el resorte de toda actividad humana es la aspiración a evitar el sufrimiento y a experimentar el placer. Esto no ha de entenderse en sentido finalista ya que no se trata de un objetivo que la acción trate de alcanzar; es una determinación interna: los actos que el hombre realiza están decididos por el placer o el displacer que corresponden a la representación actual de esos actos y de sus consecuencias. Todo otro fin u objetivo que se le quiera adjudicar a la vida humana como propia de ella sólo puede sostenerse desde un sistema de creencias religiosas (Freud, 1981l, p. 3024). En esta orientación radical hacia el placer, la experiencia del amor sexual actúa como prototipo de satisfacción (Freud, 1981v, p. 1258); (Freud, 1981l, p. 3040), es decir, como el modelo por excelencia de felicidad, aunque no siempre se tenga conciencia de él y de su influjo eficaz.

Pero las tendencias fundamentales del hombre enfrentan dificultades que proceden de tres fuentes: la caducidad del cuerpo, la fuerza destructora de la naturaleza, la relación con los semejantes. La precariedad del cuerpo y la prepotencia inclemente de las fuerzas naturales obligan a la renuncia de satisfacciones de diversa intensidad y a la aceptación de algunos sufrimientos para evitar otros mayores. También la relación con los semejantes –indispensables para algunas satisfacciones fundamentales y para superar los obstáculos que proceden de las otras fuentes– obliga a muchas renunciaciones. La vida humana sólo es posible al precio de cierta restricción tanto individual cuanto colectiva del placer; pero cuanto más se acentúa en la coerción de las pulsiones el carácter de mera renuncia y de sacrificio, tanto más aumentan los niveles de enfermedad y de malestar: “al bárbaro le resulta fácil ser sano” (Freud, 1981f, p. 3404), y a muchos les iría mejor si pudieran ser algo menos buenos, es decir, si las exigencias de coerción de sus impulsos no estuviesen tan por encima de su constitución psíquica (Freud, 1981v, p. 1254).

## Fuente y origen de la cultura

Las distintas formas y grados de coerción de las tendencias dan como resultado la cultura entendida como “la suma de las producciones e instituciones que distancia nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines; proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 1981l, p. 3033). La posibilidad de la cultura y de la integración del individuo en ella se funda en el inicio mismo del proceso de constitución del yo, correlativo a la percepción progresiva de otro ser como semejante, como colaborador y como hostil. El estado de desvalimiento radical no le permite al ser humano recién nacido realizar las acciones específicas imprescindibles para la satisfacción de necesidades básicas; nada puede hacer, por ejemplo, para alimentarse cuando siente hambre. Pero la necesidad produce en el organismo del

pequeño ser algunas alteraciones, como el grito y el llanto, que llaman la atención de una persona; si ésta es la madre, le presta asistencia acercándolo al seno y le pone así en condiciones de realizar la función apta para calmar la urgencia de los estímulos que produjeron el desasosiego y para alcanzar una experiencia de satisfacción. Un ser semejante es entonces para el niño “su primer objeto satisfaciente y su única fuerza auxiliar”. Pero el semejante es percibido también como objeto hostil por la demora, así sea pequeña, en prestar la asistencia, o por la suspensión momentánea, o por insuficiencia, etc. En el inicio mismo de la vida extrauterina, el grito o el llanto “adquiere así la importantísima función secundaria de la comprensión (comunicación con el semejante) y el desvalimiento original del ser humano no se convierte de ese modo en la fuente primordial de todas las motivaciones morales” (Freud, 1981ah, p. 229, 239). En el origen de la formación del yo, el otro no es experimentado entonces únicamente como hostil, según llevaría a suponerlo la sentencia *homo homini lupus* (el hombre, lobo para el hombre), suficientemente respaldada por la experiencia, sino que es percibido también como útil y como fuente de placer. Si se tiene en cuenta, además, que el yo se constituye como proyección de la percepción del propio cuerpo mediada por la percepción del cuerpo del otro, o –dicho de una manera casi equivalente–, si se acepta que es en las primeras relaciones con el otro donde el yo comienza a reconocerse al mismo tiempo que reconoce a un semejante (Freud, 1981ah, p. 239-240), hay que concluir que es en ese mismo proceso donde el yo integra en sí disposiciones para vinculaciones positivas con los demás, que tendrán que competir por cierto con tendencias hostiles. Ambos tipos de disposiciones fundan y condicionan los diversos modos de relación de los hombres entre sí.

El desarrollo del hombre desde su estado prehistórico hasta el grado de civilización actual no se debe a quién sabe qué instinto de perfeccionamiento que lo haría tender hacia una condición futura de superhombre (Freud, 1981ad, p. 2528); su moralidad tampoco se puede atribuir a una supuesta facultad originaria de discernimiento de lo bueno y lo malo (Freud, 1981l, p. 3054). La cultura

y la moralidad –cuyo mandato esencial es el de renunciar siempre que lo exija el interés práctico de la humanidad (Freud, 1981i, p. 3004)– son, tanto en el individuo como en la sociedad, el resultado complejo de la lucha entre los impulsos eróticos y los impulsos agresivos. El estado inicial de desvalimiento y dependencia impone al niño la necesidad de ser amado y el miedo a no ser reconocido y querido; de allí se sigue que sienta como malo todo lo que genera amenaza: y como bueno todo lo que lo lleva a ser amado; se sigue también cierta disposición para la renuncia a lo que podría aumentar su desamparo. Por otra parte, el proceso educativo, generalmente largo, y luego el control social tratan de que el individuo acepte las exigencias culturales. En cada caso, el resultado será una mezcla de transformación de tendencias egoístas en tendencias sociales y de sometimiento por conveniencia (ya se trata de obtener algunas ventajas o de evitar males mayores) (Freud, 1981h, p. 2106). Si aquella transformación no se da o si alcanza niveles muy bajos, el resultado es el criminal, el individuo prácticamente incapaz de valorar afectivamente a los semejantes (Freud, 1981i, p. 3004).

Si la transformación sufre profundas distorsiones por obra de la represión, en su lugar se dan las neurosis, “formaciones asociales” que tienden a eludir como insatisfactoria la realidad –en la cual funcionan las instituciones creadas por el trabajo colectivo–, para refugiarse en un mundo ilusorio (Freud, 1981ak, p. 1794) en el que sólo tiene valor la intensidad afectiva de lo pensado y no la capacidad de pensar adecuadamente lo real y de hacerle frente (Freud, 1981ak, p. 1082).

## El comienzo de la evolución cultural

**T**ambién los inicios de la historia de la especie –o, mejor, de su prehistoria– están vinculados con la experiencia del otro como semejante, como colaborador y como enemigo. Para pensar esos inicios, Freud echó mano a dos teorías a las que atribuía considerable verosimilitud y escaso o nulo fundamento documental. Según la pri-

mera —de Darwin y completada por otros—, la horda primitiva habría sido presidida por un padre celoso y violento que, para asegurarse el monopolio de las hembras, expulsaba a los hijos varones a medida que iban entrando en la pubertad. Llegaba un momento en que éstos, condenados a una total continencia sexual o a relaciones poliándricas con alguna hembra prisionera, se unían para asesinar al patriarca y apoderarse de las mujeres. La segunda teoría —de W. Robertson Smith—, afirma sustancialmente que la forma más antigua de sacrificio a la divinidad habría sido la comida totémica, ceremonia colectiva en la que todo el clan o toda la tribu sacrificaba y comía un animal considerado como antepasado y protector (tótem) que no debía ser muerto ni comido en ninguna otra circunstancia. A partir de allí, Freud conjeturó que los hermanos expulsados se unieron, mataron al padre y —cosa explicable si se tiene en cuenta el canibalismo— comieron su cadáver. Ese sería el origen de la comida totémica, posible primera fiesta de la humanidad. Pero sería también el origen de las organizaciones sociales, de las prohibiciones morales y de la religión. El padre, amado y admirado, era también el gran enemigo. Al asesinarlo, los hijos satisfacían el odio hacia él; al devorarlo, se identificaban con él y con su poderío al que no sólo le atribuían entonces su magnitud real, sino también la de las tendencias agresivas experimentadas que los impulsaron al crimen. Aplacado el odio, resurgían los sentimientos afectuosos robustecidos por la identificación; pero con ellos nacían el remordimiento y el sentimiento de culpabilidad que agigantarían la figura del padre y darían nacimiento a la necesidad de obedecerle. Los hijos prohibieron entonces la muerte del tótem, figura sustitutiva del padre, y decidieron abstenerse del contacto sexual con las mujeres sobre las que él podía reclamar un derecho absoluto. Así habrían nacido el tabú totémico (prohibición de hacer daño o matar al tótem y de comerlo, excepto en las ocasiones rituales que conmemoraban y renovaban el primer banquete) y la rigurosa prohibición del incesto, con la consiguiente necesidad de la exogamia. Esta interdicción tenía un interés práctico fundamental: los hermanos habían vivido la experiencia de las ventajas de una organización social en la que

ninguno tenía dominio sobre los demás; esa organización los había hecho fuertes y la rivalidad por la posesión de las mujeres que había pertenecido al padre podía acabar con la unión: “la necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide” (Freud, 1981a, p. 1839). Por otra parte, supone Freud, estaban apegados a esa organización que se apoyaba en sentimientos y prácticas homosexuales de la época en la que se vieron obligados al destierro, y que había sido reforzada por la experiencia de lo útil que era el auxilio de los demás para asegurar lo necesario para la subsistencia (Freud, 1981b, p. 3038).

El tabú totémico, como tentativa de apaciguar los sentimientos de culpabilidad y de reconciliarse con el padre mediante la obediencia y el rito, sería el modelo primitivo de toda religión posterior; a la vez, la forma primera del “Derecho” en cuanto restricción que los primeros hombres se impusieron recíprocamente, sustituyendo así el poderío individual del más fuerte por el poderío de la comunidad.

## **El malestar en la cultura**

**F**reud veía en esa primera tentativa de regular las relaciones sociales la determinación del sentido posterior de toda evolución cultural, que tiende “a que este derecho deje de expresar la voluntad de un pequeño grupo –casta, tribu, clase social–, que a su vez se enfrenta, como individualidad violentamente agresiva, contra otras masas quizás más numerosas” (Freud, 1981b, p. 3036). Esta tendencia a que las restricciones estén más ampliamente distribuidas para que el mismo derecho cobije a todos puede liberar a la cultura de estancamientos corrompidos y hacerla más justa; pero también puede ser distorsionada por una profunda hostilidad contra toda la cultura: no hay que asombrarse que esto suceda, puesto que, por una parte, la comunidad humana impone severas renunciaciones por las que con frecuencia es incapaz de ofrecer a los individuos compensaciones razonables (Freud, 1981b, p. 3037); (Freud, 1981c, p. 2805) y por otra, las pulsiones de muerte y destrucción atacan continuamente

contra el propósito fundamental de la cultura, que es el de lograr una unión cada vez más amplia. Freud no consideraba la cultura como algo exterior al hombre y, por lo tanto, o como corruptora o como un mero conjunto de medios para alcanzar algunos fines; la pensaba como un proceso inmanente a la humanidad puesto al servicio del Eros, y estimulado por la necesidad exterior real, destinado a condensar en una unidad vasta a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones. Esta “obra del Eros” es, en su contenido esencial, una confrontación constante entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte; por eso, la evolución cultural puede ser definida como “la lucha de la especie humana por la vida” o, más precisamente, como esa forma de lucha que el antagonismo radical de las pulsiones asumió a partir de algún acontecimiento fundamental y desconocido por nosotros (Freud, 19811, p. 3052, 3064).

La cultura cuenta con algunos medios para controlar la agresión, para atenuarla y para neutralizarla en parte; son los que utiliza para integrar en sí al individuo: consunción de las pulsiones, represión y sublimación: además, todos los métodos destinados a generar entre los hombres procesos de identificación, con el fin de acrecentar la unión entre ellos. Pero el medio que parece ser el más decisivo es la introyección de la agresión mediante el *super-yo* que, alojado en el interior del individuo, lo desarma y lo vigila “como una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 19811, p. 3053). El hombre renuncia a muchas satisfacciones por miedo a no ser amado, por medio al castigo; pero el deseo prohibido de tales satisfacciones perdura y su insistencia indomable no pasa desapercibida al *super-yo*. Eso crea el sentimiento de culpabilidad, que no es sino la tensión entre el *yo* y la instancia crítica, implacable con las tendencias ocultas. Este sentimiento procede entonces de la cultura: se lo puede suponer heredero del sentimiento de culpabilidad de toda la especie —originario por el parricidio primitivo y acrecentado por la renovada agresividad contra el padre a lo largo de la historia— y es, de todos modos, el resultado de las exigencias de la cultura representadas por el *super-yo*. Aun cuando sea en gran parte inconsciente, se lo percibe como un malestar (Freud, 19811, p. 3061).

Hay que tener en cuenta, además, que mientras que el individuo busca su felicidad y tiende a integrarse en la comunidad humana, sin la cual aquella es imposible, el proceso cultural se propone más la unidad de los hombres que la felicidad individual (Freud, 1981l, p. 3064).

## IV

### Freud y la filosofía

Freud estaba por cumplir treinta años cuando le escribió a un amigo: “en mi juventud no conocí más anhelo que el del saber filosófico; anhelo que estoy a punto de realizar ahora, cuando me dispongo a pasar de la medicina a la psicología” (Freud, 1981ac, p. 3543). Años después le confió también a su biógrafo, Ernst Jones, que en la adolescencia había sentido una fuerte atracción por la especulación, pero que se había dedicado a dominarla sin contemplaciones (Jones, 1976, p. 40). En su *Autobiografía* (Freud, 1981a, p. 2790) reconoció que escritos como *Más allá del principio del placer*, *Psicología de las masas y análisis del yo* y *El yo y el ello* son el resultado de una decidida especulación. Sin embargo, una página más adelante, Freud asegura que siempre evitó aproximarse a la filosofía propiamente dicha y que esa actitud habría sido facilitada por cierta incapacidad constitucional.

Para acercarse a la comprensión de la coherencia de estas revelaciones fragmentarias, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la expresión “el saber filosófico” era una comodidad verbal para designar un conocimiento cuyo objeto eran problemas acerca del hombre –no sobre objetos naturales–, que parecían ser el dominio privilegiado, si no exclusivo, de la filosofía. Freud asociaba los orígenes de su deseo de tal saber con una lectura intensa de la Biblia en la niñez (Freud, 1981a, p. 2762). En segundo lugar, hay que recordar que en la época de ese

“pasaje de la medicina a la psicología”, la filosofía alemana se ramificaba en “ciencias” que eran objeto de estudio por parte de especialistas. La ciencia psicológica de Fechner, de Weber, de Wundt era “filosofía”. Por último —y sobre todo—, es necesario tener presente que Freud entendía por *especulación* una actividad intelectual que procura alcanzar puntos de vista generales sobre conjuntos de problemas y que puede dar lugar tanto a construcciones abstractas basadas en conceptos precisos y claros, y poco inclinadas a la verificación, cuanto a un trabajo teórico que tiende a integrar conjuntos de hechos en una construcción sistemática, utilizando algunas ideas a modo de convenciones —inevitablemente muy imprecisas en las primeras etapas de la constitución de una disciplina científica (Freud, 1981a, p. 2790-2791)— y algunos postulados de diverso grado de complicación. Una forma de la especulación entendida en este último sentido en la aplicación de hipótesis tomadas de otra disciplina científica a un conjunto de descripciones de fenómenos, con el fin de dar una respuesta, imposible desde la mera observación y descripción, a problemas que el investigador se plantea (Freud, 1981ab, p. 2039-2043).

Lo que era para Freud “la filosofía propiamente dicha” —y las razones que tenía para eludirla— aparece en el veredicto que expresó en una de las Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis: “La filosofía no es contraria a la ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del Universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber. Metodológicamente yerra en cuanto sobreestima el valor epistemológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber, tales como la intuición” (Freud, 1981ag, p. 3192). Freud descreía de lo que el término *Weltanschauung* (cosmovisión) designaba: una construcción intelectual que, en nombre de una hipótesis superior, de conceptos fundamentales precisos, responde a todas las cuestiones y obtura el surgimiento de cualquier problema teórico o práctico (Freud, 1981z, p. 2673). En este sentido, rechazaba la especulación. Indudablemente, Freud participó del espíritu de

su tiempo, que rechazaba sin más a la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y de las tres primeras décadas del siglo XIX (Hegel, el más decisivo pensador de ese período, sólo mereció de Freud una alusión accidental a “su oscura filosofía”). La crítica de Freud no se limitaba, sin embargo, a la filosofía del pasado; el contexto de ese juicio escrito en 1932 y el de otro en el mismo sentido, aunque más cáustico, en *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1981r, p. 2838), indican que estaba pensando en contemporáneos suyos; especialmente en algunos que, desde el psicoanálisis, o utilizándolo, pretendían construir una cosmovisión irracionalista, exaltando las fuerzas de lo inconsciente y demoníaco sobre una supuesta impotencia de lo racional.<sup>6</sup> No quedaban por fuera de esta crítica a la especulación Jung y Adler —antiguos discípulos disidentes—: en una clara alusión a las teorías de ambos, Freud señaló a los psicólogos el peligro de conformarse con “rascar” ligeramente la vida psíquica de cierto número de sujetos y suplir con la especulación filosófica las exigencias de una investigación larga y difícil (Freud, 1981p, p. 1999).

Pero la esquivez de Freud hacia la filosofía tuvo también otro motivo, al menos tan hondo como su aversión a los sistemas cerrados: fue el deseo de evitar que la viva atracción que sentía por la especulación sobre el hombre y la cultura facilitase el influjo de otros pensadores en la orientación y en los resultados de sus propias investigaciones. En dos brevísimos escritos —*Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica* (Freud, 1981af) y *J. Popper-Lynkeus y la teoría onírica* (Freud, 1981u)—, Freud advirtió que los descubrimientos científicos auténticos suelen ser deudores de ideas ajenas que han sido absorbidas por una memoria desapercibida —“de modo criptomnésico”—, pero que han sido modificadas en la aplicación a un nuevo asunto y han sido desarrolladas con rigor en una investigación que sigue caminos propios (Freud, 1981af, p.

---

6 Los filósofos más estrictamente contemporáneos de Freud o, mejor, sus coetáneos, fueron el francés Henri Bergson (1859-1941) y Edmund Husserl (1859-1938), nacido también en Moravia. Del primero, Freud leyó el pequeño y famoso ensayo sobre la risa y lo comentó en *El chiste y su relación con el inconsciente* (Freud, 1981j). Nada hace pensar, en cambio, que conociera la obra de Husserl.

2463) (Freud, 1981u, p. 2628). De todos modos, prefirió evitar, por cuanto era posible, esa forma de deuda con los filósofos. Eso no obstante, cada vez que creyó advertir cierta coincidencia de nociones fundamentales de la teoría psicoanalítica con el pensamiento de algún filósofo, lo hizo notar con satisfacción. Platón, Schopenhauer —el filósofo más citado por él—, porque lo que de ellos sabía le hacía conjeturar semejanzas importantes con su propio pensamiento.

En un artículo sobre “El múltiple interés del psicoanálisis” (1981m), Freud dedica una escasa página al interés filosófico de sus teorías. Se trata de unas líneas que pueden aparecer más bien decepcionantes: si la filosofía acepta la teoría psicoanalítica, tendrá que pensar de una manera distinta la relación entre lo psíquico y lo físico; además, tendrá que admitir que el estudio psicoanalítico de la personalidad de los filósofos ponga en evidencia ciertos puntos débiles de sus teorías, debido al peso de las motivaciones subjetivas sobre la reflexión. El sentido del ensayo se aprecia mejor si se advierte que fue escrito poco antes de la primera guerra mundial, época en la que el pensamiento alemán privilegiaba las ciencias psicológicas cuyos especialistas no eran ajenos a la filosofía. De hecho, las páginas en las que Freud se queja de la incomprensión y rechazo de la teoría del inconsciente por parte de los filósofos parecen apuntar hacia los psicólogos-filósofos de la escuela de Wundt (Freud, 1981d, p. 1368n.).

## **Biografía**

1856: Nace el 6 de mayo en Freiberg (antigua Moravia).

1860: Se traslada con su familia a Viena.

1873: Comienza sus estudios de medicina.

1874-5: Asiste a seminarios de lecturas filosóficas y a un curso sobre la lógica de Aristóteles, dictados por F. Brentano.

## Una mirada atenta

- 1876: Realiza una investigación en Anatomía comparada. Las conclusiones son publicadas en el Boletín de la Academia de Ciencias. Es admitido en el Instituto de fisiología como estudiante investigador; se dedica a trabajar en histología de las células nerviosas.
- 1877-84: Publica varios trabajos que fueron una contribución a las investigaciones que condujeron posteriormente a la teoría de las neuronas.
- 1881: Obtiene el título de médico.
- 1882-5: Para atender a necesidades económicas deja el Instituto y se dedica al ejercicio de la medicina. Realiza investigaciones valiosas en anatomía del cerebro.
- 1884-7: Investiga y experimenta con cocaína.
- 1885-6: Es nombrado docente universitario (*Privat Dozent*). Una beca le permite pasar cuatro meses en París, asistiendo a las clases de Charcot. Comienza su “pasaje de la medicina a la psicología”.
- 1886: Se hace cargo del departamento de niños del Instituto Kasowitz. Se casa con Martha Bernays. Tendrán seis hijos.
- 1891: Publica un estudio sobre la afasia y otros sobre parálisis infantil.
- 1892: Se inicia el desarrollo gradual del método terapéutico que llegará a llamarse “psicoanálisis”.
- 1895: Analiza por primera vez un sueño.
- 1898-9: Escribe *La interpretación de los sueños*, que considerará siempre como su obra fundamental.
- 1900-1909: Publica más de veinte trabajos. En 1909 viaja a los Estados Unidos, con Jung y Ferenczi, para dictar una serie de conferencias en la Clark University (Mas.).
- 1910-1919: A pesar de las dificultades y preocupaciones de la guerra

(sus hijos varones están alistados), publica alrededor de cincuenta escritos y continúa su trabajo terapéutico.

1920: Procede a una reelaboración de sus teorías.

1923: Comienzan los sufrimientos debidos a un cáncer en la boca, que exigirá más de treinta operaciones y el uso de una molesta prótesis. Sin embargo, desde este año hasta el fin de su vida publicará algunas decenas de escritos.

1933: En Berlín son quemadas sus obras.

1938. La invasión nazi a Australia lo obliga a dejar Viena, debido a su condición de judío. Se establece en Londres, donde sigue trabajando y escribiendo hasta sus últimos días.

1939: Muere el 23 de septiembre.

## Notas complementarias

1. Freud redactó varios escritos con el fin de divulgar sus teorías. Los principales son: *Autobiografía* (1925), *Introducción al Psicoanálisis* (1915-7), *Nuevas aportaciones al Psicoanálisis* (1933), *Psicoanálisis y teoría de la libido* (1923).
2. La interpretación de los sueños fue considerada siempre por Freud como su obra más importante. Por varios años dedicó mucha atención a las ediciones sucesivas —y con modificaciones importantes— de sus *Tres ensayos para una teoría sexual*. *La Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905) han sido objeto de reconocimiento creciente.
3. Para el análisis freudiano de la cultura, son especialmente importantes *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930).

4. Ernst Jones es el autor de la biografía más conocida de Freud: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos aires, 1976, 2 ed., 3 vol.
5. Un buen instrumento auxiliar para la lectura de los escritos de Freud es la obra de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*.
6. Para una visión panorámica es útil el libro de J. B. Fages, *Historia del psicoanálisis después de Freud*, Barcelona, ediciones Martínez Roca, 1979.

## Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1981a) Autobiografía. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2761-2800.
- Freud, S. (1981b) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2896-2903.
- Freud, S. (1981c) Algunas lecciones elementales de psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3419-3423.
- Freud, S. (1981d) Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso Juanito). En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 1365-1440.
- Freud, S. (1981e) Análisis terminable e interminable. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3339-3364.
- Freud, S. (1981f) Compendio del Psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3379-3418.
- Freud, S. (1981g) Conclusiones, Ideas y Problemas. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3431-3432.
- Freud, S. (1981h) Consideraciones sobre la guerra y la muerte. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.

- Freud, S. (1981i) Dostoievski y el parricidio. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3004-3016.
- Freud, S. (1981j) El chiste y su relación con el inconsciente. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo I. pp. 1029-1132.
- Freud, S. (1981k) El fetichismo. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2993-2996.
- Freud, S. (1981l) El malestar en la cultura. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3017-3067.
- Freud, S. (1981m) El múltiple interés del psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.
- Freud, S. (1981n) El porqué de la guerra. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3207-3215.
- Freud, S. (1981ñ) El “yo” y el “ello”. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2701-2721.
- Freud, S. (1981o) Esquema del psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2729-2741.
- Freud, S. (1981p) Historia de una neurosis infantil (El hombre de los lobos). En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 1941-2009.
- Freud, S. (1981q) Historia del movimiento psicoanalítico. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 1895-1930.
- Freud, S. (1981r). Inhibición, síntoma y angustia. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2833-2883.
- Freud, S. (1981s) Interpretación de los sueños. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.

- Freud, S. (1981t) Introducción del narcisismo. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 2017-2033.
- Freud, S. (1981u) J. Popper-Lynkeus y la teoría onírica. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2628-2629.
- Freud, S. (1981v) La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.
- Freud, S. (1981w) La represión. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 2053-2060.
- Freud, S. (1981x) Las pulsiones y sus destinos. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid.
- Freud, S. (1981y) Las resistencias contra el psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2801-2807.
- Freud, S. (1981z) Lecciones introductorias al Psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 2123 - 2402.
- Freud, S. (1981aa) Lo inconsciente. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 2061-2082.
- Freud, S. (1981ab) Los instintos y sus destinos. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 2039-2052.
- Freud, S. (1981ac) Los orígenes del psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3433-3656.
- Freud, S. (1981ad) Más allá del principio del placer. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2507-2541.
- Freud, S. (1981ae) Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 3101 - 3206

- Freud, S. (1981af) Para la prehistoria de la técnica psicoanalítica. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2463-2464.
- Freud, S. (1981ag) Pegan a un niño. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2465-2480.
- Freud, S. (1981ah) Proyecto de una psicología para neurólogos. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo I.
- Freud, S. (1981ai) Psicoanálisis y teoría de la libido. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2661-2675.
- Freud, S. (1981aj) Psicología de las masas y análisis del Yo. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo III. pp. 2563-2610.
- Freud, S. (1981ak) Tótem y tabú. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 1745-1850.
- Freud, S. (1981al) Tres ensayos para una teoría sexual. En: *Obras completas* (4 ed.) Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Tomo II. pp. 1169-1237.
- Jones, E. (1976) *Vida y obra de Sigmund Freud*. (2 ed.) vol.III. Buenos Aires.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1987) Complejo. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor. pp. 61-66.



## Créditos editoriales

1. Primera publicación: “Investigar la moral”, *Boletín socioeconómico* No. 31. Facultad de Ciencias sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali. Mayo de 1999, pp. 27-42.
2. ¿Ética, moral o qué? (inédito).
3. Ética y moral (inédito).
4. El significado de la palabra “ética” en Aristóteles (inédito).
5. Primera publicación: “La polémica del Protágoras y del Gorgias”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Lelio Fernández et al. Ediciones de la Fundación para la Promoción de la Filosofía en Colombia, Cali, 1982, pp. 7-32.
6. Primera publicación: “Para la lectura del Banquete: eros e ironía”, *Praxis Filosófica*, No. 3. Departamento de filosofía, Universidad del Valle, Cali. Enero-junio de 1979, pp. 5-19.
7. Michel de Montaigne: su escéptica invención del ensayo (inédito).
8. Primera publicación: “Sigmund Freud”, *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 46. Departamento de filosofía, Universidad del Valle, Cali. Enero-junio 2018, pp. 11-41.



## Sobre el autor

**Lelio Antonio Francisco Fernández Druetta (1929-2021)** – Hizo estudios de filosofía y de psicología en Córdoba y en Rosario (Argentina), y de doctorado en la Pontificia Universidad Salesiana en Italia (*La filosofía de la religión en Henry Duméry*). Fue profesor y director del Instituto de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Rosario, profesor –emérito– del Departamento de filosofía de la Universidad del Valle, profesor y decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi, donde fundó el Seminario de ética. Publicó, con Jean-Paul Margot, una traducción con estudio preliminar, notas y comentarios, del *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* de Baruch Spinoza, Madrid, Tecnos, 1989 (2003; 2007), y *Un claro laberinto*, compilación y edición: Jean-Paul Margot, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2016. Fue Editor de la traducción al castellano para América Latina de la colección “Los grandes filósofos” (24 volúmenes) del Grupo editorial Norma; en esta misma casa editorial, tradujo y editó *El Príncipe* (1992) de Nicolás Maquiavelo incluido en la colección Cara y Cruz.



## Otros títulos de la colección

[ 2021 ]

Diálogos entre ética y ciencias sociales. Teoría e investigación en el campo social | Ana María Ayala Román, Juan José Fernández Dusso y Enrique Rodríguez Caporalli (editores académicos)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.5.2021>

[ 2020 ]

Ensayos sobre la pandemia | Ximena Castro-Sardi, Diego Cagüenas Rozo, Diana Patricia Quintero Mosquera, Juan José Fernández Dusso y Rafael Silva Vega (compiladores)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.4.2020>

Enseñanza de la ética profesional y su transversalidad en el currículo universitario | Rafael Silva Vega (editor académico)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.3.2020>

[ 2018 ]

La inevitabilidad de la Ética. Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza | Rafael Silva Vega (editor académico)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.2.2018>



5  
años

Este libro se terminó de editar en julio de 2022. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Joanna MT Std en 11/14 y 12/14.



## Colección Varii Cives

El primer escrito muestra por qué es posible una investigación de naturaleza sociológica sobre la moral de una sociedad, en general, y de la sociedad colombiana, en particular. El segundo intenta definir lo que habría de entenderse por Ética, y por lo que significa decir que “la ética es una investigación filosófica”. El tercero y el cuarto examinan el significado de las palabras “ética” y “moral” en los textos de los filósofos, desde Aristóteles hasta M. Foucault. El quinto advierte una continuidad por partida doble entre el *Protágoras* y el *Gorgias*: una que está dada, sobre todo, por la gran similitud que Platón veía entre la sofística y la retórica, otra que se da por un *crescendo* irónico y polémico fincado en las líneas fundamentales de la teoría política que Platón determinó en el lapso que separa la redacción de los dos diálogos. El sexto halla en *El Banquete* la real actitud de Sócrates con respecto a un amor que tiene que ver con la ironía, con algo de Sócrates mismo que se transforma en encubrimiento revelador de la relación de eros con el deseo de saber. El séptimo trata de Montaigne y de esa forma de escribir que es el ensayo. El octavo es una exposición del pensamiento de Sigmund Freud.



Editorial  
Universidad  
Icesi



ISBN: 978-628-7538-64-1



9 786287 538641