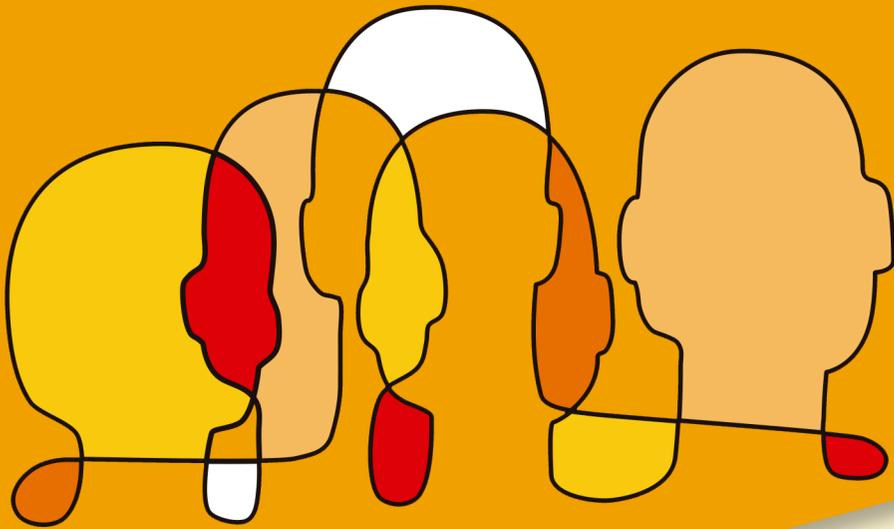




ITESO. Universidad
Jesuita de Guadalajara

ANTONIO SÁNCHEZ ANTILLÓN

ENSAYO DE ETICA PARA PSICOLOGOS



ENSAYO DE ETICA PARA PSICOLOGOS

ENSAYO DE ETICA PARA PSICOLOGOS



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

ANTONIO SÁNCHEZ ANTILLÓN

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Sánchez Antillón, Antonio (autor)

Ensayo de ética para psicólogos / A. Sánchez Antillón. -- Guadalajara, México :
ITESO, 2020.

145 p.

ISBN 978-607-8616-85-5

1. Ética Cristiana. 2. Ética - Tema Principal. 3. Psicología - Aspectos Éticos. 4. Filosofía Griega - Historia y Crítica. 5. Filosofía Medieval - Historia y Crítica. 6. Filosofía Moderna - Historia y Crítica. 7. Platón. 8. Aristóteles. 9. Clímaco, Juan, Santo. 10. Spinoza, Baruch. 11. Nietzsche, Friedrich. 12. Foucault, Michel. 13. Zubiri, Xavier. I. t.

[LC]

170. [Dewey]

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada: Ricardo Romo

Diagramación: Beatriz Díaz Corona Jiménez

1a. edición, Guadalajara, 2020.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.
publicaciones.iteso.mx

ISBN 978-607-8616-85-5

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
EL SENTIMIENTO MORAL, ¿DON DE LOS DIOSES O BÚSQUEDA DIALÉCTICA DEL SABER DE SÍ?	13
LOS HÁBITOS Y EL CARÁCTER	25
LA MORAL CRISTIANA	37
EL DESPERTAR DE LA MODERNIDAD DESDE UN PENSAMIENTO QUE SE DESENTIENDE DE LA RENUNCIA CRISTIANA: ESPINOZA	61
NIETZSCHE: UN VIAJERO QUE HABLA DESDE LA SOMBRA	83
EL EXISTENCIALISMO: LA FALTA EN EL SER Y CÓMO IR SIENDO O LA ANGUSTIA POR SER O DEJAR DE SER	125
BIBLIOGRAFÍA	141

Mi agradecimiento

*A los colegas del seminario de filosofía, y a todos con quienes hemos discurrido sobre la belleza del saber y del alma. En tanto que hemos sido convocados, encontrados y sostenidos por **el verdadero amor**: el amante, que ofrece su palabra y acoge con la mirada en reciprocidad al amado(a), ya que... “Un ojo, que quiere verse a sí mismo, debe mirarse en otro ojo, y en esa parte del ojo, donde reside toda su virtud, la mirada” (Platón, 1984, p.190).*

*“¿Cómo **a dos personas** que se aman no ha de serles agradable contemplarse a placer, dialogar amigablemente, confiar y confiarse, prevenirse mutuamente compartir gozosamente la prosperidad, padecer en común los reveses, vivir felices mientras dura la buena salud, y estrechar la amistad cuando uno de los dos enferme, preocuparse más del amigo ausente que de amigo presente?” (Jenofonte, 1993, p.441). Sabemos que todo ello es gracias a Afrodita, al Logos creador, al deseo de Vivir.*

Introducción

Cuando los estudiantes llegan a la carrera de Psicología ya han recibido varios cursos sobre ética o valores y, seguramente, a los que ya están más avanzados en sus estudios se les han hecho algunas indicaciones técnicas y otras morales¹ respecto a qué hacer y cómo ejercer la profesión en los diversos escenarios de intervención o investigación.

En muchas ocasiones, la formación ética del psicólogo se circunscribe a las instrucciones de pautas morales, axiológicas o prescripciones deontológicas, y así simplemente se estudia el código ético del psicólogo y se ejemplifica con narrativas de casos. Si bien esto tiene su importancia, es necesario ahondar en cómo las pautas morales prescritas en y por la cultura o por las propuestas teóricas tienen una historia, una cosmovisión y un sustento antropológico, además de incluir al lector como sujeto capaz de ciertas determinaciones éticas.

El esfuerzo de este escrito se plantea alrededor de varios temas a problematizar, atinentes a la moral, la ética y las tecnologías del saber de sí, los cuales se abordan tratando de responder a preguntas como: ¿cuáles son las perspectivas de la moral y la ética en algunos pensadores de la historia de la filosofía? ¿cómo están articuladas esas propuestas éticas con la cosmovisión de su época? ¿cuáles de esas teorizaciones tienen resonancia con la disciplina y la práctica psicológica

1. En esta obra se parte de que la moral vivida puede ser entendida como la valoración que se hace de las cosas, así como de los atributos y funciones que se dan a las personas o personajes sociales, de tal modo que la caracterización crea cierta imagen estereotipada sobre lo deseado o no deseado. Lo valorado depende del contexto social e histórico desde donde se declara. El discurso moralizador y su contexto sociohistórico es el insumo de la reflexión ética.

actual? ¿las tecnologías del saber de sí de las escuelas filosóficas son un legado para entender la práctica de la consulta psicológica? ¿las cosmovisiones, los presupuestos epistémicos / antropológicos sobre lo deseable para el ser humano (ideales) determinan la disciplina y la práctica profesional?

Ante estas preguntas, el propósito de este escrito es ofrecer un material que permita pensar y discutir el qué de la moral como constitutivo de la sociedad humana y de cada uno de sus miembros, así como la insoslayable implicación de la intelección ética en la disciplina psicológica y su deuda con la filosofía.

La construcción y desarrollo de los capítulos tiene varias intenciones prácticas. Primero, mostrar cómo surgen las problematizaciones morales en diversos autores y cómo ello está expresado desde una cosmovisión histórica, con ciertas valoraciones de época sobre lo que es deseable y no deseable en el hombre. Segundo, reflexionar sobre los propios sentimientos y modos relacionales, en busca de desarrollar el discernimiento y juicio moral sobre sí mismo y los otros. Tercero, inducir el desarrollo de la lógica investigativa mediante herramientas teóricas basadas en el análisis del relato, en el intento de propiciar el juicio crítico.

Si bien se redactó este trabajo pensando como destinatarios a los estudiantes de psicología, es un material útil tanto para los estudiantes en formación como los profesionistas en otros campos de las ciencias humanas y de la salud.

Es indudable que en la medida que pensamos los actos humanos —teóricamente, o al tomarlos como objeto de análisis en un caso—, emerge la propia subjetividad, el modo habitual que hemos heredado para señalar, indicar y juzgar. Por ello es que la moralización propia determina tanto el acercamiento como la construcción del objeto de análi-

sis. Lo *émico*² y la reflexión ética que se hace sobre las prácticas morales son posibles gracias a la actitud de apertura que tiene el lector para dejarse afectar por su objeto de análisis. Si bien esto sucede de hecho en toda formación profesional, para el estudiante de Psicología es un requisito fundamental la actitud de franqueza y disposición para saber de sí mismo; por lo que cada reflexión teórica, así como hacer estudios de caso, interpela el propio estilo de vida y la posición subjetiva que se tiene. Quizá la formación en ingeniería no demande a los estudiantes tal implicación de autorreflexividad sobre la propia existencia, mientras que para el psicólogo es el ejercicio normal y cotidiano puesto que no solo se trata de un saber teórico y un saber hacer, sino de un saber sobre el ser, ya que la formación del psicólogo no es dada sin sujeto cognoscente. Por ello, el ejercicio de *re-flexión*, de volver la atención sobre los propios actos del habla, así como sobre la propia reacción corporal y relacional, es indispensable en la formación profesional del psicólogo.

Este libro propone ejercitar en el lector el pensar cómo surgen algunos conceptos morales en diversos autores y cómo ello está expresado desde una cosmovisión histórica con ciertas valoraciones de época sobre lo que es deseable y no deseable en el hombre. Además, al final de cada apartado se proponen ejercicios que invitan a *pensar-se*, reflexionar o *contrastar-se*. Esto es, se somete a juicio ese sí mismo impostado bajo el imperativo social que nos habita y que identificamos como voz de comando con el monosílabo *se*. Los ejercicios abonan de manera colateral para ir generando una lógica investigativa, sea esta alrededor de los propios actos como de las teorías o prácticas de otros.

2. Se entiende aquí, con José Eduardo Tappan (2004), que “la perspectiva ‘émica’ expresa el punto de vista nativo, lo que desde la perspectiva que desde dentro se expresa sobre el sí mismo, en este sentido lo que veo de mí mismo en otros campos” (p.24). Tal declaratoria sobre el sí mismo, desde nuestra perspectiva, implica una reflexión de segundo orden, dada por el discernimiento y reflexión sobre los anhelos y prohibiciones propias y las dictadas por el mundo social, frente a las cuales el hablante toma cierta posición.

El estilo de escritura no es el de una obra de instrucción filosófica sino el de una introducción al tema de la ética para legos, por lo que es más cercano al ensayo. Por ello, para ilustrar se recurre a metáforas y *topos* referenciales que ayuden al estudiante y al profesional de la psicología a transferir el pensar filosófico a su saber profesional.

Los autores que se desarrollan aquí son solo el pretexto para discutir sobre el tema del nacimiento de la moral y de la ética. Pero es importante destacar que cada autor que se presenta es relevante respecto al tema y el objetivo de este texto. La selección de los autores y su ordenamiento se tomó siguiendo la fragmentación que hace Xavier Zubiri (2002), quien declara que hay tres horizontes de pensamiento en Occidente: el griego, el cristiano y el moderno.³ De cada uno de esos horizontes se eligió al menos un autor. Así como se acude a Zubiri para pensar a los autores en un horizonte de pensamiento, se toma de Michel Foucault su desarrollo sobre las tecnologías del yo.

Siguiendo a este último, el texto parte de dos supuestos fundamentales: el primero es que en la antigüedad clásica la propuesta de la filosofía va acompañada de cierta tecnología del saber de sí, la cual implica algún grado de ascesis, algunos ejercicios que tienen por objeto moldear al sujeto en el discernimiento y la moderación, con la pretensión de lograr el término medio en el uso de los placeres. Otro supuesto que se asume es que, en la época del cristianismo, estas tecnologías del saber de sí se articularon en ciertas pautas de vigilancia para reprimir las motivaciones y deseos. Los escritos místicos, para los creyentes indican un camino hacia la unificación divina. En ellos, Foucault conjetura que hay cierta pretensión de moralización en tanto valoración del cuerpo y el mundo, hipótesis que podemos evidenciar también en el análisis que hace Michel de Certeau (2010) en *La fábula mística del siglo XVI y XVII*. Hay otros estudios recientes que, bajo la

3. Es toda una discusión decir qué es lo moderno y lo posmoderno. En consonancia con otro escrito, podemos reconocer que la modernidad tiene ciertos cambios de contenidos, de los cuales la posmodernidad es un ejemplo (Sánchez Antillón, 2006).

misma perspectiva, profundizan tomando como unidad de análisis los *Diálogos* de Platón (1981) o algún tema particular, como el cuidado de sí y la amistad, en los textos de Agustín de Hipona o de Pedro Abelardo. Estas investigaciones se desarrollan en el texto *Conocerse, cuidarse de sí cuidar del otro*, de Silvia Magnavacca, María Isabel Santa Cruz y Lucas Soares (2017). Seguramente estos estudiosos no desconocen que, en la perspectiva de los creyentes como la de los teólogos y filósofos cristianos, los escritos místicos y morales son comprendidos como documentos de distinto orden; es decir, hay textos que discurren argumentativamente sobre la moral y otros que expresan experiencias de encuentro con Dios. Este tipo de acercamiento no invalida el esfuerzo que hacen los legos al estudiar y someter ese material a otro tipo de análisis, como el lingüístico o historiográfico, para conjeturar que los textos místicos, así como los textos morales, son vehículos culturales que transmiten cosmovisiones y valoraciones morales (ideales de vida).

En este escrito se desarrollan seis acercamientos a la moral y la ética. El primero se refiere al nacimiento de la moral, expuesto en el *Protágoras* de Platón (1981). El segundo tema muestra la propuesta aristotélica alrededor de las virtudes, la que es entendible en la ascética del hombre en la búsqueda del término medio, para lo cual se analizan algunos capítulos de la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 1999a). Estos capítulos aportan datos para pensar la propuesta ética del horizonte griego.

Dado que el texto está dirigido a psicólogos, se enfatiza la interpretación de que dichas propuestas se corresponden con las artes de la existencia y las tecnologías de desvelamiento del yo, según lo expuesto por Foucault (1992a, 1994, 1996, 2002). En el tercer apartado, se ilustra la perspectiva de la mistagogía cristiana ejemplificando con una de las propuestas: la de Juan Clímaco. Además, se hace un esbozo de cómo la filosofía aristotélica influye en la teología cristiana gracias al desarrollo de Tomás de Aquino, y se conjetura que es bajo esta propuesta de pensamiento que se entreteje la *semiofanía* de los Ejercicios de Ignacio de Loyola. Así pues, se muestran dos tipos de escritos que apuntan a los

ideales cristianos; se precisan ahí sus diferencias dada la perspectiva filosófica y la época en que se escriben.

Posteriormente, se presenta de manera sintética el planteamiento ético de Baruch Espinoza, el cual rompe con la visión judeocristiana. Su propuesta, apertura a pensar la moral buscando la índole de los afectos en el despliegue de la naturaleza, es una ética sostenida en la intelección y la razón con el fin de esquilmar los prejuicios antropomórficos y antropocéntricos. Seguro que para los estudiosos de la psicología este capítulo les generará ciertas resonancias teóricas con saberes como el freudiano o de algunos autores como Antonio Damasio o Richard Lazarus.

En el quinto apartado se pondera la propuesta nietzscheana, que sirve como antecedente de varios autores posmodernos. Finalmente, se cierra este *Ensayo de ética para psicólogos* con la posición fenomenológica, la cual es heredera de los pensadores modernos y se construye de frente a ellos. Este cierre permite evidenciar cómo, gracias a los fenomenólogos, se retoma el espíritu inicial de las escuelas filosóficas en Occidente volviendo a la pregunta por el *ente*, no en tanto objeto de conocimiento sino como sujeto de acción, cuerpo vivido, ser que se hace. Las perspectivas humanistas encuentran en el existencialismo una inspiración; el desarrollo de este capítulo expondrá ciertas coordenadas que no necesariamente coinciden con perspectivas humanistas estadounidenses que, en su aspiración de legalidad científica se suman a un saber positivista, el cual presupone un conocimiento objetivo del mundo y un sentido de finalidad dado por un sentido natural “orgánico”.

El sentimiento moral, ¿don de los dioses o búsqueda dialéctica del saber de sí?

En las culturas, hablar del origen es hablar de fabulaciones míticas ineluctables que establecen la genealogía de la naturaleza y las cosas. Asimismo, hablar de historia no es sino determinar de manera sistemática una serie de interpretaciones consensuadas por la comunidad epistémica, la cual, por su estatus, le da declaraciones prescriptivas de legalidad y veracidad. Tanto la historia de la humanidad como la biografía personal pueden ser abordadas desde la actitud del anticuario, quien recurre a datos del pasado y supone que puede conservarlo en su pureza, o el de quien supone que en ella ya se ha dicho todo, por lo que solo hay que imitarla y apropiársela como destino. O bien, estos ámbitos pueden abordarse desde la actitud del crítico creativo, quien recurre a los retazos del pasado sabiendo que con ellos puede construir una explicación acerca del presente, con miras a desear una diferencia en el porvenir. Así, la experiencia en la historia se vuelve un potencial y el fallo sobre ella, la sentencia, lo da el deseo de una mejor vida.

Xavier Zubiri (2002) delimita la historia del pensamiento occidental en tres momentos: el griego, el cristiano y el moderno. A esta delimitación la llama *horizonte*, entendiéndose como los modos paradigmáticos o epistemes que el humano ha tenido para pensarse en su experiencia bajo una situación contextual y una dinámica particular en el devenir de la historia. Dentro de estos horizontes puede haber varios contenidos, los cuales van cambiando rápidamente dados los contextos y la realidad dinámica (Zubiri, 1987). Por ejemplo, podemos considerar que en el cristianismo los contenidos de las primeras

comunidades perseguidas no son los mismos que los de la alta Edad Media o los de los cristianos modernos, en tanto que las creencias expresan las encrucijadas propias de las distintas épocas.

Zubiri (1987, 2002) sostiene que pueden pensarse los contenidos propios del horizonte griego al menos en tres momentos, a saber: primero, el tiempo de los dioses, cuya cosmovisión se muestra en los poemas homéricos, los escritos de Hesíodo y las tragedias; segundo, el de los fisiólogos, donde hay una interrelación entre un pensamiento filosófico y una lectura de la naturaleza desde los mismos, por lo que los cuatro elementos (fuego, viento, agua y tierra) son referencias explicativas de procesos de las cosas físicas y del funcionamiento del cuerpo humano, como lo es con Hipócrates; y tercero, el momento del contenido de filósofos como Platón y Aristóteles, quienes abordan el campo de la naturaleza bajo conjeturas explicativas, abstractas en el primero y de argumentos con referencias empíricas en el segundo. Estos dos últimos autores problematizarán de manera relevante los hábitos llamados morales y los ejercicios que se tienen que realizar con miras a alcanzar la virtud y el bien. Por ello es que en los dos primeros capítulos se toma a estos autores como referencia del pensamiento griego.

Dado que la apuesta de este trabajo es dimensionar el papel de la moral en la constitución de la cultura, desarrollaremos en este primer capítulo una narrativa sobre los orígenes de la ética en Occidente. Para ello nos ayudaremos del mito de Prometeo, que habla de las pautas morales como constitutivas y constituyentes de la cultura. El mito de Prometeo, en el *Protágoras* de Platón, es una versión distinta a la expresada por Esquilo. Este mito se establece en un encuentro entre un Protágoras, viejo representante del discurso sofista, y un Sócrates joven, quien en su encuentro interroga al primero: “¿Se puede enseñar la virtud?”. Protágoras, entre sus respuestas, cuenta el siguiente mito: en un tiempo primero, cuando solo había dioses y no raza de mortales, estos últimos fueron forjados de tierra y fuego. Cuando los iban a sacar a la luz, encomendaron a Epimeteo y Prometeo entregar capacidades a cada uno de los seres vivientes. Epimeteo pide hacer la reparti-

ción y propone a Prometeo verificarla. Epimeteo reparte las distintas capacidades a los diversos animales hasta gustarlas, sin advertir que no había guardado ninguna para la especie humana. Cuando Prometeo se entera, ve al hombre desnudo, descalzo, sin cobertura ni armas. Apurado por la carencia de estos y tratando de encontrar alguna protección para ellos, roba a Hefestos y Atenea el fuego y la sabiduría, respectivamente. Ambas capacidades eran importantes en tanto que sin la primera, no sería útil la segunda. Con estos dones tenían los humanos un saber para sobrevivir, pero no tenían el saber político porque, dada la premura del tiempo, Prometeo no pudo acceder a la acrópolis para robar a Zeus este saber que le era propio. Con las virtudes otorgadas, el hombre pudo tener dominio de ciertas cualidades divinas, construir altares y esculturas para adorarlos. Posteriormente, articuló la voz y los nombres e inventó todo tipo de artificios humanos como el vestido, el calzado, etcétera.

Inicialmente los humanos, en dispersión, eran devorados por las fieras pues no tenían el conocimiento del arte bélico propio del saber político. Esto llevó a la especie humana a tratar de vivir en ciudades, mismas que eran destruidas por ellos al atacarse unos a otros ya que no tenían la ciencia política, de modo que los humanos se dispersaban y perecían. Viendo esta situación, Zeus temió que sucumbiera la raza y envió a Hermes para que entregara a los humanos el sentido moral (*aidós*), que implica el pudor, el respeto y la vergüenza ante sí mismo y los demás, y la justicia (*dike*). Ante el mandato de Zeus, Hermes lo cuestiona acerca del modo de entregar estos saberes. A lo que Zeus contesta que deberán entregarse a todos pues no habrá ciudades si solo fuesen para algunos, como es el caso de otras capacidades como el arte (*techné*) de la medicina. Finalmente, Zeus decreta la ley: “que el incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad” (Platón, 1981, p.527).

El relato permite pensar que la constitución subjetiva de la cultura humana no es sin esfuerzo y sin una necesaria “desnaturalización” para ser.

El mito platónico articula tres términos: el sentido moral, la justicia y el saber de lo político, como condiciones no solo de existencia sino de pervivir en ella y sobre las otras criaturas de la naturaleza, además de controlar —mediante el sentido social— la agresión entre los humanos. Estas cualidades no entran en función si no es por la palabra de un dador del orden (Zeus, que equivale a la función de ley) y de un decreto que pondera el valor de las mismas, así como la consecuencia debida a su incumplimiento.

Por otra parte, la versión del Prometeo en Esquilo es pensada como la puesta en escena de la emancipación del hombre respecto del poder de los dioses. Claro, donde ese *saber hacer* del fuego y la técnica (*nouse* y *techné*) son inicialmente dados por los dioses, por lo que el hombre se vuelve un destinador que emula. En el *Protágoras* de Platón, el mito de Prometeo es central y se puede considerar que también es un anuncio de la emancipación del humano respecto del “tiempo de los dioses”. A diferencia del Prometeo de Esquilo, centrado en la independencia de los dioses gracias al desarrollo de la técnica que posibilita los oficios y las artes, la versión de Platón se centra en la donación de los atributos morales requeridos para sostener la vida de los humanos y de la ciudad (*polis*). Otras problemáticas se presentan en el *Protágoras* (Platón, 1981), las cuales se van abordando de distinta manera en otros diálogos atribuidos a Platón (por ejemplo, *El sofista* o *El Alcibíades*), pero sobre todo, desarrolladas en la propuesta ética de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1999a).

Problematizando, se pueden destacar de este diálogo las siguientes preguntas: ¿la virtud es un don dado por los dioses? o, como los oficios y las artes, ¿es algo que se puede cultivar? ¿es posible que la virtud tenga que ver más con un quehacer o ascesis del individuo que con lo fortuito o determinantes de la fortuna, el azar o la locura, provocados por lo divino, sea Eros o las Furias?

Como ya hemos dicho en otro lado, *El Alcibíades* de Platón hace una delimitación de ciertas tareas que deben ser fomentadas por el hombre, estas son: la capacidad de autogobernarse (*enkrateia*) y de cuidar

de sí mismo (*epimelasthei sauton*, “hacerse cargo”), las cuales están sostenidas sobre una piedra de toque inicial, expresada en el aforismo: “Conócete a ti mismo” (Sánchez Antillón, 2016).

La dialéctica socrática en el *Alcibíades* oscila alrededor de tres ejes: conocimiento de sí, autogobernarse y el cuidado de sí. Claro, estos atributos podemos pensarlos como efecto de la literatura previa de poetas y trágicos. En el “tiempo de los dioses”, en la literatura de Homero, la estructura narrativa giraba alrededor del héroe, el cual tenía cierta consustanciación con los dioses, por lo que nacía con atributos especiales como el valor, la fuerza, la tenacidad, que sostenían la belleza de sus actos (Attali, 1982). La trama está construida alrededor de una proeza por realizar, en donde los conflictos entre los hombres y los dioses se entrecruzaban. Además del reto que tenían que enfrentar para demostrar su estirpe y virtud, la *hbris*¹ aparecía en un momento crucial de la trama, en el que el héroe se desbocaba en un acto excesivo predominando el acto pasional. Tal es el caso, por ejemplo, en los enfrentamientos de distintos actantes² en la guerra de Troya, de la cual el conflicto humano está entramado con el cosmogónico, el juego de los dioses. La obra transita por varias encrucijadas que podríamos llamar preguntas éticas: ¿es válido que Paris se apropie de la esposa de Menelao? ¿Héctor debe defender el honor de su hermano cobarde y deshonesto? Después de la muerte de Patroclo, ¿Aquiles no deberá vengar a su amado?

Apolo es el patrón de Troya y protector de Héctor quien representa la virtud de la templanza, la sensatez y el honor. Aquiles es protegido por Hefestos quien hizo su armadura. Afrodita está del lado de los troyanos pues Paris reconoce que es la más hermosa, por lo que Hera

1. Esta se puede entender como comportamiento desmesurado en los escritos trágicos, si bien derivó en entenderse también como insolencia o soberbia.
2. Explican Julien Greimas y Joseph Courtés, en su diccionario: “Los actantes son los seres o las cosas que, por cualquier razón y de una manera u otra —incluso a título de simples figurantes y en modo más pasivo— participan en el proceso” (1982, p.23). Se refiere al proceso narrativo.

no perdona tal insulto y pide castigo para los troyanos. Aquiles, hijo del rey Peleo y la diosa Tetis, nace con virtudes propias de los dioses como su ímpetu y audacia para la lucha. Pero como no es un dios, no es eterno. Tiene una debilidad: su talón, el cual quedó fuera al ser sumergido en el agua que le habría dado el poder inmortal de los dioses.

En la trama, Paris representa a quien por amor va en contra de las leyes de la casa seduciendo a Helena. Hera, esposa de Zeus, es también la patrona del matrimonio sagrado y vengadora de las infidelidades. Aquí hay una tensión entre dar prioridad al amor aun violando las reglas del matrimonio, o a la inversa. La trama plantea la pregunta que pone en juego los hábitos morales y sus prescripciones: ¿el amor entre enamorados está sobre el deber del matrimonio?

Mientras que en el caso del enfrentamiento de Héctor con Aquiles, el dilema ético se entreteje alrededor del honor y la venganza por la muerte del ser amado. Aquiles no está del lado de Agamenón y Menelao; de hecho, no concuerda con sus motivos de guerra sino que se enfrenta a los troyanos por la afrenta de la muerte del amado. Es un enfrentamiento entre dos seres honorables, dos imágenes valiosas: el ímpetu de la juventud (Aquiles) y la sensatez del hombre maduro y justo (Héctor). En la lucha, Aquiles mata a Héctor, pero es tal su dolor por la muerte de Patroclo, que aspira a darle una segunda muerte: arrastra su cuerpo frente a las murallas de Troya y no permite los ritos funerales. En este acto se cuestiona la virtud honorable de Aquiles, y se puede preguntar por qué Apolo no interviene a favor del honor de quien era imagen de sensatez (Héctor) y en contra de quien, tomado por el exceso de coraje y la soberbia, realiza ese acto no bello, no honorable. Si bien Aquiles reconocerá que, ganando a Héctor, en realidad pierde, pues el muerto se queda con la honra.

Es importante examinar estos dilemas en tanto que en los poemas y las tragedias los actores son seres activos que actúan como pasivos receptores de la tragedia. Esta es una estrategia de enseñanza sobre lo esperado y no esperado en una sociedad aristocrática, en donde se pondera y ensalza a quien define los valores, a quien los domina: el héroe.

Según los estudiosos, esta literatura construye una moralización social en tanto que ofrece un modelo de héroe que aspira a la fama y a la victoria mediante el uso de la fuerza. Por lo que la violencia, el esfuerzo y aun la muerte, son adornos estéticos puesto que son válidos por la pretensión heroica del pundonor. Para el auditorio, ver y verse en las tragedias precipita la catarsis, el bálsamo ante una vida de miseria, dolor y desánimo. El padecimiento humano, la pena y el dolor por existir están, además, prefigurados por determinantes que se reconocen más allá de las fuerzas humanas y de Zeus; estas son las *moiras*. Ya que el hilo de la vida tiene un inicio, una causa que la sostiene en su devenir y un momento para concluir. De frente a este devenir humano, la muerte se vuelve el amo del existir.

Observamos que en la visión cosmogónica la discriminación de las virtudes tiene cierto perfil; por ello es tan pertinente la pregunta de Sócrates en el *Protágoras*: ¿se puede enseñar la virtud? Dicho de otra manera, la pregunta es: ¿puede ser un oficio humano o solo corresponde a los tocados por los dioses? En sus *Diálogos*, la invitación de Platón es descubrir, mediante el arte de la *mayéutica*, el saber de sí y del autogobierno para el cuidado de sí.

Por ello, la palabra *ensalmática* (conjuros de curación) innova en esta dialéctica comunicativa; ya no se trata de rezos para mover a los dioses a la piedad o para protegerse de los demonios malos, sino que el uso de la palabra se hace en la búsqueda de la verdad, de la justicia, la belleza, el amor, en sus formas puras. Este corrimiento de contenido de la visión cosmogónica hacia la apropiación de esas verdades por medio del diálogo con el maestro o las meditaciones, implica también una preferencia del uso de la palabra por encima de la fuerza con el fin de resolver los conflictos interhumanos.

INTRODUCCIÓN AL EJERCICIO

Las experiencias humanas son recuentos de historia, y es por medio de ellas que trasmitimos nuestro pasado preñado de anhelos, padecimien-

tos, frustraciones, alegrías, etc. Desde la teoría narrativa se asume que al menos hay cinco momentos posibles en los cuales se puede dividir una secuencia; dos de ellos son estados: uno inicial, desde donde arranca una situación dada, y otro final, donde se concluye la narrativa; y los otros tres son transformaciones que precisan el proceso y que pueden identificarse en el relato gracias a su modo verbal. En esas secuencias narrativas aparece una diversidad de actantes, los cuales podemos precisar en primarios y secundarios. En los actores primarios se destacan los destinadores (quienes otorgan un algo) y los destinatarios (quienes reciben lo otorgado), además de aquellos que aparecen como hostiles al protagonista (quienes obstaculizan la meta del o los protagonistas). Tanto los destinadores como los destinatarios o los personajes hostiles se hacen ayudar por otros actantes, que pueden ser cosas o personas, para lograr u obstaculizar la finalidad presentada en la narrativa.

Cuando en este apartado se habló de la narrativa de los héroes griegos, se destaca un ritmo que va marcando su desarrollo y cómo este corresponde a una cosmovisión y a una forma de determinar lo valioso.

En las narrativas actuales también se transmiten valores y modos de pensar el mundo. Al analizarlas podemos evidenciar en ellas ciertos ecos o recurrencias de estas nuevas narrativas con las esbozadas en el apartado anterior, es decir, con la perspectiva del pensamiento de los poetas y los trágicos.

Por ejemplo, si pensamos la narrativa de *Star Wars*, la trilogía original entreteje la trama alrededor de cómo Luke es entrenado por Yoda para ser un Jedi. En esta secuencia, Darth Vader pasa de ser el asesino del padre de Skywalker a ser ambas cosas: víctima y asesino de sí mismo, vencido por el lado oscuro. La siguiente trilogía inicia con un recuento del pasado de Obi-Wan Kenobi y de su maestro Qui-Gon Jinn, así como del encuentro y adopción de Anakin Skywalker para hacerlo discípulo Jedi. Los llamados episodios 2 y 3 presentan los avatares en la formación de Anakin y su momento de desertar como Jedi, dejándose seducir por su propio odio y dolor a partir de la muerte

de su madre. El sexto episodio explica el cambio de valor narrativo que tiene Skywalker al convertirse en Darth Vader, quedando sometido a Darth Sidious. En esta saga se da un valor especial a los afectos positivos y al control de las pasiones; asimismo, se releva cómo el predisponente genético es importante para ser Jedi, pero lo definitorio es el discipulado. Fallar en la instrucción del maestro modifica la posición y el valor que representa Anakin. Este, al dejarse influenciar por el rival del modelo, termina posicionándose en contra del ideal Jedi.

Si se contrasta la saga original producida por Lucas Film con los episodios posteriores dirigidos por Walt Disney Studios, podemos evidenciar un cambio de narrativa. El episodio 7 rompe con la visión del discipulado como proceso de transmisión de una sabiduría sobre el uso de la fuerza; esta queda desplazada por un héroe innato. En ese capítulo, la clave de interpretación se altera: la virtud del héroe ahora depende de la genética, no del desarrollo propio de una vida discipular. De lo que se trata es de ir reconociendo su linaje, de lo cual, al reconocerlo, obtiene las capacidades de manera súbita para el uso de la fuerza. Ya no depende de una enseñanza mediada por un maestro para que la fuerza pueda desarrollarse adecuadamente. Esta última versión es más animista y más cercana a la narración homérica de los semidioses, mientras que la producida por Lucas Film tiene una visión más acorde a la perspectiva *discipular* del personaje de Sócrates en la obra de Platón. Esta última se empeña en la importancia de la mediación del maestro para discernir el saber de sí, tema desarrollado extensamente en el diálogo platónico *Cármides* (Arbe, 2017).

EJERCICIO I: HÉROES Y SUS VIRTUDES

Este ejercicio tiene el propósito de conocer y reconocer los valores o ideales expresados en héroes de la historia y de la familia. Tiene dos momentos: el de trabajo individual y el trabajo en pequeños equipos. Se te pide que contestes las preguntas que están en las tablas 1.1 y 1.2. Para responder la primera, se requiere investigar en la historia de tu

TABLA 1.1 ANÁLISIS DE UN PERSONAJE DE LA HISTORIA DE MÉXICO

Elige un personaje de la historia que se destacó por cierta virtud o valor particular y que te inspire emular. Contesta en el espacio en blanco cada una de las preguntas que se te ofrecen.

¿Quién es el personaje?

¿Qué tipo de virtud se destaca en la historia?

¿Alcanzó o no su cometido?
¿Cómo se le nombró por su hazaña?

¿Cuál es el énfasis de sus acciones que le otorgan este reconocimiento?

país un personaje que por su heroísmo podrías considerarlo un sujeto a emular, debido a su valor y acciones. En la tabla 1.2 se te propone pensar en algún familiar que admiras por su valor y acción.

TABLA 1.2 ANÁLISIS DE UN PERSONAJE DE TU CÍRCULO FAMILIAR

Piensa en un personaje de tu círculo familiar que marcó tu vida por su heroísmo y en los cuadros vacíos contesta las preguntas.

¿Quién es el personaje?

¿Qué tipo de virtud admiras de ese personaje?

¿En qué acción y contexto ha mostrado la virtud?

Después de llenados los recuadros con tus respuestas, en un segundo momento se puede compartir la información vertida en pequeños grupos de tres.

El tiempo invertido para una y otra actividad se acuerda entre el maestro y los alumnos.

Los hábitos y el carácter

***Considero más valiente al que conquista sus deseos
que al que conquista a sus enemigos,
ya que la victoria más dura
es la victoria sobre uno mismo.***

ARISTÓTELES

Aristóteles es quien propiamente hace el primer tratado de ética. Esta se sostiene en la diferencia entre hábitos y carácter.

Aristóteles (1999a), al inicio de su libro siete de la *Ética a Nicómaco*, advierte tres condiciones morales de las cuales hay que alejarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. A ellas contraponen, respectivamente: la templanza, la continencia y el esfuerzo de una virtud sobrehumana. La propuesta de este autor es diferenciar entre el campo de las pautas morales otorgadas (hábitos) y el desarrollo de la virtud (carácter) por el esfuerzo y la disciplina.¹ No pretende un bien o una bondad abstracta colocada en el *topo urano* platónico, sino que define las virtudes a partir de diferenciarlas de los vicios. Su propuesta es considerada una praxis razonada, ya que la prudencia o el discernimiento son fundamentales para encontrar el propio bien o la felicidad.

1. El término hábito (*ethos*) tiene varios sentidos: como carácter, causa de la acción humana, o como proceso de fijación de conductas mediante la repetición de actos e impulsos retenidos en la memoria. Se diferencia del “modo de ser” en que este sería una tendencia general propia de quien la realiza.

Es seguro que para los estudiantes de psicología será novedoso ver que los filósofos griegos como Platón, Aristóteles o los estoicos, ya hacían una diferenciación de tres factores presentes en los actos humanos, y que hoy se enuncian como: lo cognitivo, lo afectivo y lo representacional. Precisemos cómo es esto.

Pensando los actos morales, Aristóteles propone que las pasiones como la ira, el miedo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, se mueven sobre un sustrato fundamental: el placer o el dolor. Y que el juicio ético se da en el discernimiento entre virtudes y vicios. No se trata de desestimar o negar los afectos, sino de saber qué se hace con ellos, de aquilatar los actos. El proceso de discriminación de lo percibido está condicionado por la fantasía o el espectro que hace que lo percibido tenga ciertos matices en el momento del recordar. Se pasa de lo percibido como aparente al conocimiento del *ente* o del tipo de afectación o elección a realizar, para diferenciar entre bienes y males. La búsqueda de lo virtuoso es vía el discernimiento, un razonamiento y sentir noble, propio de la prudencia (*phronesis*).²

Uno de los supuestos aristotélicos es que hay cierta facultad o capacidad (*dynamis*) que hace posible que el individuo sea susceptible de afectos, por lo que se indigna, se entristece o se compadece; por ello la importancia de realizar, actualizar, esa potencia en la virtud mediante la prudencia. La falta de esta facultad deja al sujeto fuera del campo de la deliberación moral y lo coloca en la crueldad o barbarie, propia de los pueblos que se comen a los fetos (canibalismo ritual). La ausencia

2. La palabra *fronesis* tiene varios matices dependiendo de su uso y contexto. Aristóteles la usará como acompañante de la disposición moral, de modo “que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia (*fronesis*) ni prudente sin la virtud moral [...] [y toda recta razón] es recta la que se conforma a la prudencia” (Aristóteles, 1999a, p.101). También la refiere como un atributo propio de la “inteligencia mediante la cual se puede resolver acerca de los bienes y males” (Aristóteles, 1999b, p.47). En esta última frase se puede entender como discernimiento. También dirá que “el tener prudencia es cosa de mando” (Aristóteles, 1999b, p.63). A modo de síntesis del término, se puede declarar que: “Para Aristóteles [...] será la representante de la virtud del justo medio, la medida práctica que será funcional y punto de equilibrio de todas las virtudes.” (Piñón, 1999, p.110).

de esa capacidad también puede deberse a una enfermedad, advierte Aristóteles.

Además, destaca que la función del placer es mover al hombre, mientras que el vicio y la virtud predisponen los actos que, a la larga, configuran los modos de ser. Las pasiones o afectos no están del lado de lo voluntario; la virtud sí. Por ello, alguien que no se ejercita en la virtud o los actos virtuosos estará más propenso a actuar desde la carencia o el exceso, debido al impulso concupiscible o irascible. El acto virtuoso aspira al bien y la perfección, es uno de los extremos —se trata de buscar el mayor bien—, mientras que al otro extremo, el vicio, determinado por la carencia o el exceso, está la pretensión de atemperar, ajustar hacia el término medio. El término medio no es una medida que está dada por los objetos sino que la determina el individuo; es decir, no se trata de una objetivación cuantificable, una medida estándar para todos, sino una determinación singular que se da vía el discernimiento (*phronesis*).

Enunciemos algunas de las virtudes propuestas para después ilustrarlas y, posteriormente, reflexionar sobre la dimensión que tienen en la vida de los individuos. Para entrar en esta descripción es importante considerar otro presupuesto aristotélico: el hombre define sus actos en un *continuum* entre el placer y el dolor, donde el exceso corresponde al desenfreno, la carencia a la insensibilidad, y la virtud es la moderación.

Dado este principio del *continuum*, la valentía no significa ausencia de miedo sino ir hacia adelante a pesar de él, sobreponerse y avanzar. La carencia de valentía en el individuo lo lleva a actos medrosos, mientras que el exceso de arrojo o audacia lo conduce a acciones temerarias; el que se excede por falta de temor es llevado a actos intransigentes. Para Aristóteles, esta “insensibilidad” no tiene nombre, es anomos, lo propio de un loco. Los ejemplos que da este filósofo pertenecen a los ideales y obedecen al contexto de la época; por ello, al definir la valentía refiere que esta, por excelencia, se demuestra en el arte de la guerra pues muchos podemos enfrentar el miedo a la finitud; el realmente vir-

tuoso es aquel que sabe enfrentar la muerte con honor. Es indiscutible que la valentía se muestra de frente a ideales y contextos decisivos en donde la vida misma puede ser el costo y, si hay que decidir entre ella y la prudencia, la primera lleva mano (Aristóteles, 1999b).

A continuación se ilustra, mediante ejemplos de la vida cotidiana, la oscilación entre la carencia y la desmedida, ponderando el punto medio.

Piensen por un momento en un grupo de amigos que quieren demostrar su valor. El reto es conquistar a una mujer, el acto valiente es mostrar de a poco el interés y la seducción, hasta declarar el amor a pesar del miedo al rechazo. El acto medroso es evitar o encerrarse para no declarársele; el temerario hace una declaratoria fuera de contexto y con exageraciones que asustan a la amada, por lo que es rechazado.

Ahora pensemos en uno de los personajes que han sido perseguidos y acribillados en los últimos sexenios en el país: el periodista. Supongamos que este personaje ha venido escribiendo sobre la complicidad entre un gobernador y bandas que se dedican a la trata de personas. La autoridad criticada envía amenazas de que será despedido de la estación de radio si continúa con sus denuncias e investigaciones. Si el periodista recula, le gana la cobardía; si sale a denunciar sin pruebas y no procura cautela, se expone temerariamente; pero si continúa con su investigación y antepone la franqueza con hechos a pesar de la amenaza, es un ejemplo de heroísmo, es decir, de valentía y franqueza.

Como ven, en este segundo ejemplo sumamos dos virtudes: la valentía y la franqueza. Aristóteles asevera que quien es fiable de la palabra franca es veraz; quien exagera es un fanfarrón; y el que se empequeñece, un disimulador. Una virtud más que se puede discernir es el honor, cuyo término medio es la magnanimidad, el exceso es la vanidad, y el defecto, la pusilanimidad.

Pensando en estas tres virtudes, se darán cuenta que entre la carencia y el exceso hay ciertas coordenadas que se entretajan como sumatorias. Es decir, un sujeto temerario usualmente acompaña su

discurso de la fanfarronería y la vanidad, así como un sujeto valiente obra con franqueza y magnanimidad.

En la vida cotidiana actual hay otros caminos que se trazan por la falta de valentía, franqueza y honor, pero que no son percibidos como tales. Por ejemplo, un sujeto tiene un empleo en un área de servicios, siente que ese no es su lugar —sea por la mala retribución económica o porque supone que debe tener otro puesto. Experimenta entonces su trabajo como una injusticia laboral; frente al jefe se calla el odio que le provoca su situación, pero despotrica con sus amigos frases de injuria y maltrata a quienes presta el servicio. Cuando platica con sus amigos presume las *tranzas* que hace para vengarse de la empresa y la prepotencia al atender a la gente que acude para ser atendida. Al contar sus *hazañas* se coloca como el *chingón*,³ por sus actos de venganza, pero en realidad no ha tenido el valor de enfrentarse a la situación, y cuando está con el jefe se comporta servil, por lo que vive del resentimiento bajo un discurso fanfarrón. Este tipo de actos, desde la perspectiva aristotélica —por ser carentes de valentía, franqueza y honor— no son bellos ni aspiran a la excelencia. No son virtuosos.

El perfil de un sujeto que vive de la temeridad, la fanfarronería y la desestimación del honor sostenido en su vanidad, podría ser ilustrado en nuestro país por un personaje: el mal gobernante. Este puede ser el antagonico de nuestro héroe periodista que decíamos arriba. El mal gobernante, al no considerar el honor como un valor, antepone su vanidad (sobrevaloración de sí y la sobrestimación de objetos, dinero y posiciones de poder) al bien de la ciudad (*polis*) y de las mayorías. Estos personajes no viven de la liberalidad, que es el término medio en el uso de las riquezas, ni de la moderación en el uso de los placeres, pues la continencia no es lo suyo sino el desenfreno y las acciones lascivas: no solo contra su propia persona ni solo con sus gobernados,

3. Palabra de uso común en México y que tiene una gran riqueza semántica, como lo ha desarrollado Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

posiblemente hasta con sus familiares cercanos ya que, como se decía en el capítulo anterior, hay una correspondencia proporcional entre cómo me hago cargo de mí y cómo trato a los otros, por lo que la liberalidad y la continencia implican hacerse cargo de la propia existencia para cuidar de sí mismo como de quienes se gobierna.

El fin que ordena las virtudes, en Aristóteles, es la felicidad. Para llegar a ella se requiere: saber —atento a la enseñanza del virtuoso— ejercitar actos de virtud que sean excelsos estéticamente (tender a la perfección) y prever el bien de la ciudad. Dado el énfasis que hace el filósofo en la disciplina y en la actividad de la virtud, su propuesta es una ética del esfuerzo y el desarrollo de la voluntad; lo cual implica que el sujeto pueda, bajo esa taxonomía orientadora, tomar sus propias decisiones. Es decir, ante la pregunta ¿qué es ser valiente?, la respuesta aristotélica no es prescriptiva sino que señala las coordenadas: el término medio, la búsqueda del bien que aspira a la perfección, el análisis de la situación para elegir, la determinación desde sí mismo de lo que es la valentía en cada encrucijada o dilema concreto.

Es importante advertir que la propuesta de la *fronesis*, del hombre prudente que discierne, gira alrededor de afectos y bienes, no de acciones malvadas en sí mismas, como los actos injustos, los robos, adulterio, violaciones u homicidios. Es decir, no se discierne sobre actos antiéticos que además atentan contra las leyes de la ciudad. También, su propuesta reconoce que no toda pasión admite el término medio, tal es el caso de la malignidad, la desvergüenza y la envidia, pues estos afectos, como las acciones que atentan contra la ciudad, son rutas de perversidad.

LAS TECNOLOGÍAS DEL DEVELAMIENTO DEL YO

Se subrayan a continuación dos elementos que son consistentes con este horizonte griego, sea en el contenido platónico, el aristotélico o el estoico. Estos son: el presupuesto de que la búsqueda del bien individual está engarzada con el bien de la *polis*, y el segundo es que,

alcanzar el saber de sí, el autogobierno o cuidado de sí, o la capacidad de discernir entre el exceso y la carencia, no se logra sin la mediación del oráculo o del maestro que por su experiencia y pericia acompaña ese recorrido.

Este ejercicio de la *psicagogía* o mediación de discernimiento por otro, es propio de las escuelas filosóficas y en cada una se tenían estrategias distintas para lograr el tipo de humano deseado, como nos explica detalladamente Michel Foucault (1996) en sus *Tecnologías del yo*. Por ejemplo, Foucault cita a Filón de Alejandría, quien habla de una comunidad austera (*therapetaue*)⁴ consagrada a la lectura, a la meditación conciliadora, a la oración individual y colectiva, y a los banquetes espirituales (*agape*, fiesta), donde la principal tarea era discurrir sobre el cuidado de sí. También estaban los estoicos, quienes promovían ejercicios para acceder a la realidad de este mundo. El prepararse por medio de ejercicios y meditaciones para enfrentar acontecimientos, no solo ordinarios sino sobre todo aquellos que, aunque parecieran imposibles y terribles, los enfrentan como actuales por medio de la imaginación. La pretensión de estas técnicas estoicas no es experimentar sufrimientos inexplicables, sino llevar al individuo a convencerse de que no son verdaderas las desgracias. Además estaba la gimnasia (entrenamiento de sí), para lo cual se recurría a la abstinencia sexual, la privación física y otros rituales catárticos (Foucault, 1996). La escuela estoica propone una ascesis, una disciplina de superación del dolor moral o físico mediante diversos ejercicios.

La meditación, el examen de sí y sus representaciones, son evocadas bajo figuras de acción. Por ejemplo, Epíteto propone vigilar continuamente las propias representaciones, a modo del vigía de la ciudad que cuida la efigie o del cambista, quien atiende, verifica el peso del metal. Foucault propone que este discernimiento de verificación de las repre-

4. De esta palabra deriva el término terapéutica, del griego *therapeytikee* y del verbo *terapeyo*, que significan servir y cuidar, y de ahí deviene el sentido de remedio para el tratamiento de las enfermedades.

sentaciones es el antecedente de las técnicas modernas que culminan en Sigmund Freud (Foucault, 1996).

Si bien hay una variedad de escuelas filosóficas, en sus últimos estudios Foucault (2002, 2004) destaca dos estereotipos o modos de obrar que podemos considerar paradigmáticos en la Grecia clásica, a saber: el individuo de la *parresía*⁵ y el de la estulticia (véase la tabla 2.1).

Hay ciertos vectores que entran en juego en la ascesis de las escuelas filosóficas. Por un lado, la relación consigo mismo y con el otro, donde gracias a la mediación del otro y la mirada puesta en los grandes hombres, se tiene un referente o modelo para la emulación. El maestro transmite saberes acerca de los modos de actuar, abriéndose al desasosiego y a la incertidumbre. Por el otro, está el saber hacer uso de los placeres del cuerpo (*afrodisia*), entre los que destacan el comer, el beber y las prácticas venéreas (en honor a Afrodita). Estas también son admisibles en tanto se cuiden ciertas coordenadas: el exceso o la pasividad; el tiempo y la ocasión; la intensidad y la frecuencia. Estas coordenadas para el uso de los placeres están regidas por dos principios: el estético o la belleza del acto, y el isomorfismo, en una sociedad aristocrática donde hay esclavos. De modo que la pasividad y el exceso hablan de actos no bellos, su ejercicio es indicador de falta de autogobierno y de esclavitud pasional.

A continuación se presenta la tabla 2.1, apoyada en los textos de Foucault (2002, 2004), con miras a diferenciar la propuesta del modelo de humano deseado y no deseado en la filosofía griega. Hay diferentes matices sobre el concepto de la *parresía*, pues depende de los énfasis que hacen los distintos escritores griegos. Si bien para el propósito de este trabajo no hacemos mayor precisión, quienes gusten profundizar en estas diferencias pueden consultar el *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, de Foucault (2004).

5. Me refiero al sentido que da Michel Foucault a este término en su estudio monográfico sobre el particular (Foucault, 2004).

TABLA 2.1 COMPARACIÓN ENTRE DOS TIPOS MORALES: PARRESÍA - ESTULTICIA

Categorías de análisis	Lo deseado	Lo no deseado
	<i>Parresía</i> (sujeto activo, se hace cargo de sí y declara desde la verdad entendida como franqueza).	<i>Estulticia</i> (individuo alienado y que va por la vida con mentiras seducciones engañosas).
Práctica de sí	Saber de sí y cuidado de sí. Autogobernarse.	Ausencia de sí, no se ocupa de nada, ni de sí. No dirige su vida, su voluntad limitada no está dirigida hacia algún fin de excelencia.
Relación con el otro	Recurre a un mediador maestro. Toma al maestro como modelo virtuoso a emular.	Abierto a la influencia acrítica del mundo exterior. Se deja llevar por cualquier cosa.
Con las propias representaciones	Las conoce y valora, discierne lo verdadero de lo falso (Epíteto, Séneca).	No diferencia entre las representaciones. Mezcla el contenido de las representaciones con los deseos.
Uso de la palabra	Practica en particular el discurso verdadero (Platón, Pitágoras, Aristóteles).	Usa la palabra para la adulación, el engaño, el ocultamiento.
Placer	Lo retarda para que surja el deseo. Atemperado (tiempo y momento). Concomitante del deseo para buscar su punto medio.	Busca el placer inmediato. Se deja llevar sin más, intemperante. Incontinente.
Querer	Libremente: no quiere diferentes cosas al mismo tiempo, sino una y a fondo. La posesión de las cosas y su goce no está sobre el bien del sujeto y la <i>polis</i> .	Voluntad relativa, cambiante, fragmentada. No se hace cargo de las cosas ni del servicio a la <i>polis</i> . Somete el bien personal por la posesión de las cosas.

Fuente: elaboración propia con base en Foucault (2002, 2004).

En la tabla 2.1 se ofrece una síntesis de dos modelos: el hombre de la parresia y el de la estulticia. La tabla tiene tres columnas. En la primera están las categorías, en la segunda los atributos de la parresía y en la tercera de la estulticia.

Seguramente, al leer esta tabla los lectores repararán en que hay ciertas coordenadas de sentido común similares alrededor de lo deseado y no deseado entre los pensadores de la antigua Grecia y los filósofos modernos. Pero también seguramente caerán en cuenta de que el valor de la palabra y la búsqueda de un mundo verdad ya no son tan deseados ahora, pues las imágenes y simulaciones, al parecer, en la época capitalista han tomado cierta ciudadanía y para muchos es su expectativa de estilo de vida.

EJERCICIO II. BIOGRAFÍA

El propósito del siguiente ejercicio es reflexionar sobre los propios actos para aprehender cómo en ellos se juegan los valores descritos en el capítulo leído.

También este ejercicio tiene dos momentos, uno de trabajo individual y otro de trabajo en equipos. Primero hay que llenar cada fila siguiendo la petición de información. En la fila uno de la tabla 2.2 y 2.3 se pide que describas un ejemplo en el cual hayas tenido un acto propio de parresía o estulticia, en la fila dos desglosa el valor que te movió y destaca, en la tercera fila, el efecto o conclusión de tu acto. Como ven, lo que se expone en esta segunda tabla es aquel acto que coincide con la estulticia. En un segundo momento, después de tu trabajo individual, se te sugiere compartirlo con otros compañeros, quizás en grupos de tres. El tiempo para compartir dependerá del acuerdo entre el maestro y los alumnos.

TABLA 2.2 ACTO DE PARRESÍA

Escribe un evento o momento de vida en el cual tus actos podrían ser un ejemplo de un sujeto de la parresía.

Destaca en la narración qué valor sostenías, frente a qué otros actores, y cuál era el valor o interés que ellos sostenían.

Cómo concluyó el evento.
Costos y ganancias de actuar así.

TABLA 2.3 ACTO DE ESTULTICIA

Escribe un evento o momento de vida en el cual tus actos podrían ser un ejemplo de un sujeto de la estulticia.

Destaca en la narración qué valor sostenías, frente a qué otros actores, y cuál era el valor o interés que ellos sostenían.

Cómo concluyó el evento.
Costos y ganancias de actuar así.

La moral cristiana

RECAPITULACIÓN Y CONTEXTO DEL HORIZONTE CRISTIANO

En el apartado anterior ejemplificamos la configuración ética del individuo siguiendo algunos textos de los filósofos en la Grecia clásica. Esta orbitaba alrededor de la disciplina para saber de sí y vigilar las propias representaciones con el fin de moderar las pasiones y las acciones irruptoras. Con la llegada del cristianismo al imperio romano, la cosmovisión del modelo de hombre se fue trasformando. El horizonte cristiano ha incubado desde entonces el desarrollo social, moral y cultural de Occidente por siglos. Dada esa larga temporalidad y la heterogeneidad de pensadores, no se puede hacer solo un perfil de contenido que unifique todas las propuestas morales. Si bien —gracias a los estudios críticos de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault— se pueden ponderar ciertas coordenadas que han sostenido por siglos las propuestas morales de influencia judeocristiana sobre el uso de los placeres, es frente a la historia judeocristiana que Nietzsche investiga temas fundamentales como la culpa, la mala conciencia y el resentimiento. Coordenadas que, como veremos, generan cierto perfil de personaje y de cultura, al que denomina *la moral del esclavo* (Nietzsche, 1997). La perspectiva crítica desarrollada en este texto se sostiene en el tratado de *La Genealogía de la moral* de Nietzsche (1997) y en la comparación que hace Foucault entre *las tecnologías del yo* griegas y las cristianas. El objetivo vinculante en estos tres primeros capítulos es clarificar las distintas propuestas morales de ser humano, tanto en el horizonte griego como en el cristiano, para

después tratar de evidenciar esas marcas indelebles en propuestas contemporáneas.

Nietzsche (1997) apunta que la tradición judeocristiana hace una inversión de los valores expresados en el horizonte griego, con la que gesta su moral de los esclavos. De modo tal que lo bajo, lo ruin, lo pobre, es valorado en la promoción de la renuncia al placer mundano y de sí mismo. Jacques Lacan (1995) dirá que este horizonte de pensamiento se sostuvo con la elisión del placer. Por su parte, Foucault (1992a, 1996), en sus estudios destaca dos procedimientos que tienen esta tecnología del develamiento de sí: por un lado, el dictado de la religión confesional y, por otro, los ejercicios que conlleva la mistagogía. A continuación describiremos estas dos rutas marcadas por Foucault.

Decíamos, con Aristóteles, que la moderación o temperancia es la virtud que tiene por objeto los placeres corporales, y se encuentra entre la insensibilidad y la intemperancia. En la primera, algunos se complacen menos de lo debido, y supone el autor que tal insensibilidad no es humana pues aun los animales distinguen los alimentos y se complacen más en unos que en otros. Si hubiese alguien para quien no hubiera nada agradable, y ninguna diferencia entre una cosa y otra, estaría lejos de ser humano. Se enuncia esta tensión pensada por Aristóteles en relación con el uso de los placeres del cuerpo, ya que es en esa “insensibilidad no humana” que se construye la ascética cristiana en los primeros siglos de la iglesia oficial del imperio romano.

Hacia el siglo IV, por un lado estaban los individuos cristianizados del imperio romano, que seguían viviendo los excesos de los placeres propios de su cultura, y por el otro, los monjes que se contraponen con una austeridad, propia de esos anomos que mencionaba Aristóteles. Estos tratan al individuo pecaminoso como alguien a someter a toda costa para exorcizarlo de los placeres del cuerpo y de la mente (honor, poder, vanagloria, etcétera).

Es importante preguntarnos ¿cómo se empieza a generar una nueva cosmovisión en Occidente entre la tradición religiosa judía y el naciente cristianismo que se insertaba en la cultura romana? Esa nueva visión

del mundo gira alrededor de una revelación divina que es transmitida, primero de manera oral y después con textos que van siendo considerados como canónicos. Visión que altera la perspectiva sobre el origen de la naturaleza, la muerte y el tiempo. El mundo no será un despliegue del devenir natural sino la creación de un Dios; la muerte fue vencida por el resucitado, por lo tanto, se puede enfrentar con la seguridad de que hay un más allá trasmundano, más valioso y deseable; por lo que el tiempo es indeterminado dada la eternidad del creador y de ese lugar donde moran sus seguidores: el cielo.

Desde esta cosmovisión, la trama narrativa coloca al hombre en una tensión: la tendencia instintiva (apetito-*Epithymia*) que Pablo de Tarzo, en Gálatas 5, llama “aguijón en la carne” contra sus aspiraciones de búsqueda de hacer el bien. En esta secuencia narrativa se insertan algunos personajes que ayudan al sujeto y otros que lo seducen. El mundo y el cuerpo humano empiezan a considerarse un campo de batalla de fuerzas divinas y demoniacas. De modo que el tema no solo es promover una nueva ascética para alcanzar la virtud, sino que esta tiene una finalidad que va más allá de este mundo: la salvación del alma después de la muerte.

Hay una nueva secuencia narrativa, diferente a la que vimos con los poetas griegos. En el cristianismo medieval de cepa eremita, el héroe es el mártir o el santo y las batallas se dan en la interioridad del hombre, entre sus apetitos, percepciones y pensamientos. Lo sacro y lo profano estarán marcados con la metáfora agustiniana: *ciudad de Dios*, *ciudad del diablo*. El espacio puede ser el mundo, en la presuposición de que la ciudad sagrada es un arriba, un cielo que tiene cierto orden, con un Dios que encabeza la corte de ángeles, potestades y serafines; y un abajo, el mundo en el cual se replica en autoridad con los reyes, soldados y súbditos. Pero también puede ser entendida la espacialidad del cuerpo del hombre como templo del espíritu santo, donde se realiza esa batalla entre el bien y el mal y en donde, quien tiene la elección, lo hace asumiendo que existe el *libero arbitrio*. La analogía del cuerpo humano con la iglesia permea y articula todo el mundo,

sean esclavos o libres, mujeres u hombres, cristianos, judíos o paganos. Esta comparación de la iglesia y el mundo con un solo cuerpo, propone como finalidad la aspiración a la universalidad: la co-fraternización mediante la fe en el amor.

La obediencia a la voluntad de un Dios por un texto sagrado, la Biblia, que es enseñada por sus representantes en este mundo, genera una lógica ya que se imponen obligaciones y reglas alrededor de una verdad revelada y un canon de creencias prescriptivo. Por lo que el creyente deberá aceptar el conjunto de obligaciones, demostrar que se cree y aceptar las decisiones de la autoridad en materia de fe en tanto verdad revelada. Para ello, el saber de sí para dar cuenta de los propios impulsos y confesarlos es fundamental.

La cuenta de conciencia del creyente no está alrededor de la verdad de los estoicos. Séneca proponía recordar la verdad que ha sido olvidada, contabilizar las reglas de conducta que se tendrían que hacer con miras a potenciar eso que se dejó de hacer (Foucault, 1994, 2002). En el cristianismo se memorizan leyes con el fin de encontrar los pecados cometidos. Dada la caída del hombre por su desobediencia, este deberá estar alerta a las tentaciones del malo, quien puede asaltar de pronto al penitente para hacerlo caer en el pecado, dada su naturaleza débil que heredó de los primeros padres. Esta trama dramática de la seducción y la caída en la fábula de Adán y Eva, se vuelve un parámetro que triangula el campo de la prescripción dada por un Otro divino, los impulsos propios o anhelos de ser como dioses y la desobediencia del caído inducido por el tentador. Por ello, la sustancia misma de la confesión y de la penitencia radica en este “reconocimiento del hecho” (*exomologesis*): profesar la fe cristiana y el ser pecador. En este proceso, Foucault (1994) sostiene que hay una ruptura y una disociación violenta de carácter simbólico, ritual y teatral.

La pecaminosidad heredada va acompañada de un ritual de iniciación que es el bautismo, el cual restaura la pureza. Los actos de penitencia no consisten en decir la verdad sino en corroborar el hecho de ser pecador, confesarse como tal. Este develamiento del yo implica una

batalla en contra de las pasiones y los actos impuros, los cuales deben ser atajados desde su raíz, en el pensamiento.

La marca simbólica de la escisión radica en la consideración de un humano pecaminoso y remiso, al cual Pablo, en Romanos 7, 19–21, expone con su pregunta existencial: “¿por qué hago el mal que no quiero y no el bien que quiero? Y si hago el mal que no quiero no lo hago yo sino el pecado que me habita”. En esta pregunta de Pablo hay una voluntad dividida: se quiere el bien propuesto por Dios en Jesús, pero se obra de acuerdo a las pasiones del cuerpo; con los miembros se peca. En este pasaje paulino se ve la disociación entre la mente y el cuerpo, lo interior y lo exterior, el pasado pecaminoso heredado y el presente de la gracia dado por el sacrificio de Jesús con miras a la redención. Se ve el tono teatral y dramático de esta secuencia narrativa. Pero, sobre todo, se evidencia la nueva cosmovisión explicativa del padecimiento humano. Nietzsche dirá que la falta de existencia expresada en los griegos será convertida en pecado por el cristianismo.

Como veíamos en la propuesta deliberativa de Aristóteles, la elección de los medios respecto al fin en la ejercitación del carácter, expulsa la visión mítica de los demonios malos o de los caprichos de los dioses en el destino humano (el mundo animista); mientras que la versión cristiana vuelve a señalar el padecimiento humano de la mano de un Dios que ama y padece con él (el mundo religioso). La tecnología del saber que se impone mediante la verdad de las reglas, la penitencia y la confesión del pecado dislocan el ser del sujeto de su verdad, la cual queda sometida a una tecnología de poder por parte de quienes administran la salvación extramundana, en un aquende mundano. La verdad del sujeto es dictada por quien está autorizado a leer los libros sagrados para hacer la traducción exacta. Dado que el saber del mundo y del hombre es un dictado, si la propia percepción del mundo no concuerda con lo dictado por el dueño del discurso (la jerarquía eclesial), queda exiliado por principio del mundo simbólico legalmente establecido. Pero si además se atreve a revelarse contra el dictado, quedará como copartícipe del enemigo, será cómplice del demonio. Esta es la

teatralidad *cuasi* alucinatoria de la lucha alegórica. La dirección del alma o la cura del alma es diferente a la práctica de la confesión y la penitencia; si bien ambas se basan en atender a las propias mociones para saber sobre sí, esta última aspira al “reconocimiento del hecho” confesional y la condición de pecador, mientras que la primera aspira a una búsqueda de verdad: ser uno con el creador.

Hay un sinfín de modos de pensar la dirección de almas y una gran variedad de ejercicios ascéticos para promover el encuentro con la divinidad. La diversidad se debe a los distintos carismas compartidos por los fundadores de órdenes y congregaciones. Por ejemplo, san Juan Crisóstomo propone un examen de sí muy parecido al de Séneca. Propondrá contabilizar por la mañana los gastos y por la tarde pedirnos cuenta de ellos, con el fin de examinar qué es aquello que resulta provechoso y perjudicial. El examen de sí, en el modelo monacal está alrededor de la obediencia y la contemplación. Valores a los cuales posteriormente se agregarán otros carismas como la predicación o la mendicación.

ANÁLISIS MORAL DE SAN JUAN CLÍMACO

Presentamos a continuación el análisis de un texto, *La santa escala*, escrito en el siglo VI y atribuido a san Juan Clímaco (s.f.), un monje que muere como anacoreta después de dejar la dirección del Monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí.

Foucault (1992a), en su análisis sobre el uso de los placeres y las artes de la existencia, evidencia cuatro elementos que hacen posible el ejercicio de autoregulación o sometimiento a normas morales de vida cristiana, estos son: un temor, un esquema de comportamiento, una imagen, un modelo de abstención. Estos rubros los tomaremos en cuenta para el análisis del texto de san Juan Clímaco.

En la tabla 3.1 se presentan los rubros enunciados por Foucault (1992a), que ayudan a pensar los esquemas morales que él analiza en la antigua Grecia y en los cristianos. En el análisis expuesto en este

TABLA 3.1 ESQUEMA MORAL DE ANÁLISIS PROPUESTO POR FOUCAULT

Elementos a tener en cuenta para la autoregulación	Configuraciones
Un temor	
Un esquema de comportamiento	
Una imagen	
Un modelo de abstención	

Fuente: elaboración propia con base en Foucault (1992a).

trabajo, dadas las características del material de análisis, en la tabla 3.2 se agregan dos rubros más a los mencionados por Foucault, a saber: el papel del mediador y el camino propuesto para alcanzar lo deseado.

El texto de san Juan Clímaco tiene una gran riqueza narrativa, por lo que este análisis se enfoca solo en el primer apartado, donde se habla del escalón de la renuncia. Es de este que precisamos los contenidos en la tabla siguiente, la cual explicaremos puntualmente y también haremos una consideración general.

Como se ve en la tabla 3.2, se desarrollan de manera clara los contenidos de la narrativa de san Juan Clímaco. Ese temor que implica, por un lado, la metáfora de la esclavitud y, por el otro, la consecuencia trasmundana de los actos impuros, la condena eterna.

En el esquema de comportamiento se destaca una variedad de actos que presenta el autor. Los tres primeros: el ser cristiano, el continente y el amigo de Dios, son tres grados distintos de posición respecto a la creencia de Dios y la renuncia a los placeres, en donde el sentido de los términos evoca lo que se habló con Aristóteles: el continente, el temperado o el morigerado. Es interesante comparar estos modelos en tanto que Aristóteles precisa una serie de atributos de acción; por ejemplo, el continente elige y persigue por sí mismo guiarse por la

TABLA 3.2 CÓDIGO DE REGULACIÓN DESEADA DE LAS PRÁCTICAS MORALES EN SAN JUAN CLÍMACO: ESCALÓN DE LA RENUNCIA

Temor	<ul style="list-style-type: none"> • La esclavitud de Egipto. La condena y pérdida de la salvación.
Esquema de comportamiento	<ul style="list-style-type: none"> • <i>El cristiano</i>: es aquel que, tanto como le es posible a un hombre, imita a Cristo en palabras, obras y pensamientos, creyendo firmemente en la Santísima Trinidad. • <i>El amigo de Dios</i>: es aquel que usa debidamente y en forma ordenada las cosas naturales, sin dejar jamás, en cuanto ello está en sus manos, de hacer el bien. • <i>El continente</i>: es aquel que, puesto en medio de tentaciones y trampas, trata de imitar la forma de ser de quienes han trascendido todo eso.
Imagen	<ul style="list-style-type: none"> • Imitar, llegar a la <i> semejanza de Cristo</i>. • <i>El monje</i>: un cuerpo material y sucio.
Modelo de abstención	<p><i>El monje</i>:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Siempre tiene puestos los ojos en Dios, orando en todo tiempo, lugar y actividad. • Un cuerpo casto y una boca limpia. • Una contradicción y violencia de la naturaleza. • Vigilante infatigable, se guarda de los sentidos. • Alma afligida y triste en el sueño como en la vigilia; se ocupa sin cesar con el recuerdo de la muerte, sin dejar jamás de ejercitarse en la virtud. • Odio voluntario de la propia naturaleza y de <i> todo deseo, y renuncia voluntariamente</i> a todos los bienes de este mundo. • Hay tres modelos: el anacoreta, el que vive con dos o tres, y el que vive en el monasterio bajo obediencia. El modo de vida más deseable es el segundo. <p><i>El casado casto</i>:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Todo el bien que pudiereis hacer, hacedlo; no injuriéis a nadie, no digáis mentiras ni toméis lo ajeno, no os levantéis contra nadie ni queráis mal a nadie. • Frecuenta las iglesias y los sermones, usa la misericordia con los necesitados, no escandalicen ni den mal ejemplo a nadie, no se empeñen en suscitar discordias sino en deshacerlas, y • Conténtense con el uso legítimo de vuestras mujeres, porque si esto hacen no estarán lejos del reino de Dios.
Un mediador	<p>Un Moisés: liberador de quienes se reconocen enfermos y quieren sanar. Alguien como un ángel que rescate de las inmundicias y torpezas verbales.</p>

TABLA 3.2 (CONTINUACIÓN)

Un camino

- Empresa de valientes y esforzados.
- Inicio: renunciar a todo, menospreciar todo.
- Niños de Dios: inocencia, ayuno y templanza.
- Virilidad en el combate.
- Cuando el alma se traiciona, se pierde a sí mismo.
- Revisar lo que lo llevó a perderlo.
- Aquel que renuncia al mundo por amor a Dios es quien con su fuego interior quema un gran bosque. Caminan con humildad y obediencia, a ellos el Señor les infunde la caridad para terminar prósperamente su camino.

Fuente: elaboración propia con base en Foucault (1992a).

razón; no hace nada en contra de la razón por causa de los placeres; se atiene a la regla del término medio, tiene los apetitos pero no se deja arrastrar. Y el plus del morigerado es que ya no tiene que resistir al placer pues no lo conmueve. Mientras que las definiciones cristianas de Juan Clímaco, en el esquema de comportamiento no giran alrededor de la regla sino de la imitación, sea de Cristo o de otros que han trascendido las tentaciones. El amigo de Dios, que sería el plus cristiano, es aquel que no deja de hacer el bien.

Ahora, dado que esta propuesta de configuración moral gira alrededor de la imitación, el grado más cercano a la imagen de Cristo célibe y casto es la del monje. Pero san Juan Clímaco pondera que quien ya está casado viva lo excelso del cristianismo. Por ello, las pautas del casado casto y las del monje son imágenes concretas de lo que sería un imitador de Cristo. El modelo de abstención es distinto entre uno y otro, pero no es contradictorio sino complementario. El mediador es Moisés, quien libera de la esclavitud a quienes se reconozcan enfermos. El otro personaje es alguien parecido en sus virtudes a un ángel que pueda sacar la inmundicia y torpeza verbales, como en el caso de quienes custodiaron a Lot y su familia fuera de Sodoma.

Como se ve, en Aristóteles el tema gira en torno a contenerse de las pasiones para no quedar esclavo y autogobernarse; esa superación de

sí no implica a un Otro fuera de este mundo a quien da cuenta. Así, el mediador ayuda a discernir y no a provocar una profesión de fe, sino de reglas que orienten la deliberación como el término medio.

Finalmente, el camino propuesto por Clímaco comparte con Aristóteles ciertas metáforas como la del valiente y esforzado, así como el atributo que se da a la imagen de un ser excelso que se emparenta con lo divino, sea el ángel o el monje, en el primero, o Héctor en la guerra de Troya en el segundo.

El elemento notoriamente diferente que salta a la vista en la tabla 3.2 es que, tanto en el *Esquema de comportamiento* (fila 2) como en *Un camino* (fila 6), se insiste en el tema de la renuncia a todos los bienes de este mundo, así como al menosprecio de sí mismo y la importancia de acatar la obediencia. Esta lógica de renuncia de sí y de los placeres del mundo, son los contrastes que Nietzsche (1997) hace notar en el segundo apartado de *La genealogía de la moral*, así como Foucault (1996) en las *Tecnologías del yo*, capítulo cinco.

Según algunos estudiosos, la propuesta medieval cristiana ofrece un nuevo modo de experimentar y pensar el placer mediante la deleitación mística, a la cual se llama fruición (Aranguren, 2000; Le Brunn, 2004). Los griegos hablan del placer en la contemplación del conocimiento, pero es en los cristianos que la contemplación de Dios y su creación es descrita exhaustivamente.

Para ver la imagen completa del sistema de san Juan Clímaco respecto del apartado de renuncia, podemos ponderar también la tabla 3.3, que sirve de complemento —a modo de contra-ejemplo— ya que expresa el camino de los desviados (lo contrario de lo deseado).

Como ven, la narrativa de lo deseado implica que hay obras y actantes diversos, por lo que se pretende *des-identificarse* o no tomar esas imágenes para emular. De entrada, las consecuencias para quienes desobedecen y para quienes viven del placer son ya aversivas para tomarlas como deseables. Si comparamos esas conductas deseadas con las no deseadas y las rechazadas queda más clara la propuesta del

TABLA 3.3 CÓDIGO DE REGULACIÓN NO DESEADO DE LAS PRÁCTICAS MORALES EN SAN JUAN CLÍMACO: LA RENUNCIA

Elementos a tener en cuenta para la autoregulación	Configuraciones (lo no deseado)
Un temor	<ul style="list-style-type: none"> • Desobedecer como Eva, expulsados del paraíso. • La mujer de Lot que se convirtió en estatua de sal.
Un esquema de comportamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Viven de fingimiento, codicia, vientre insaciable, vicios deshonestos; encendiendo la lujuria. • Empresa de flojos y relegados.
Una imagen	El diablo (Luzbel)
Un modelo de desenfreno	Sodoma

Fuente: elaboración propia con base en Foucault (1992a).

tipo de hombre esperado alrededor de las pautas morales deseadas y rechazadas.

El proceso de renunciación para obrar las virtudes implica trabajo, amargura y violencia para los que están mal habituados en los deleites. Al can (perro) de nuestro ánimo, dice Clímaco, hay que hacerlo amador de la contemplación y la castidad; ayuda para esto la virtud de la simplicidad, la mortificación de la ira y una discreta diligencia. Ya movidos por el espíritu santo, entonces obran con gozo, alegría, diligencia y fervor en la caridad.

Grados de renuncia:

1. Dejar por amor a Dios todas las cosas del mundo, como el Salvador aconseja al joven rico.
2. Dejarse a sí mismo, dejar la voluntad, los apetitos, las pasiones, para hacer sacrificio de sí en holocausto a Dios.
3. Apartarse de las cosas del mundo y de sí mismo para llegar a la vía unitiva del espíritu con Dios.

EL APORTE DE TOMÁS DE AQUINO

Como ya se reconocía al inicio de este capítulo, el aporte de la visión cristiana al desarrollo de la cultura occidental es de suma importancia en tanto que sedimentó el mercantilismo y el capitalismo, como lo argumenta Max Weber (2012) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. También se puede advertir que la ética cristiana, en sus distintas versiones, posibilitó en la modernidad la idea de pensar una sociedad más allá de la esclavista; no hay que olvidar el enfrentamiento de Martin Luther King con el protestantismo puritano de los blancos.

Si bien el capitalismo puede ser considerado un retoño de la ética protestante, su devenir ha rebasado esa ascética inicial de la acumulación, y ahora se puede considerar en la etapa más retrógrada, donde la depredación por el consumo está extinguiendo los recursos del planeta. Quizás, en Estados Unidos el dios del destino manifiesto de los cuáqueros y bautistas ha sido sustituido por Mamón (dios dinero), en oposición a la visión y denuncias de Lutero, quien debate en contra del desarrollo mercantilista, base de la acumulación capitalista (Brown, 1980).

La moral cristiana tiene varios modos de trasmisión; ya vimos la vía mística. Estas tecnologías del camino espiritual no son ajenas a posiciones morales y, como hemos visto, tampoco a las posiciones filosóficas.¹ Un ejemplo de ello es la influencia del maniqueísmo en Agustín de Hipona. En los grandes pensadores del cristianismo podemos evidenciar que detrás de su lectura de los textos evangélicos hay una posición filosófica y sociopolítica de época. También hay que decir que la forma argumentativa cambia si el texto de análisis es una homilía, un escrito espiritual o místico, o una disertación filosófica.

1. En los primeros siglos del cristianismo, después de ser religión oficial del imperio romano, se tuvo que evangelizar a los conversos para que comprendieran el simbolismo implicado en los Evangelios, ya que cuando los tomaban literalmente y no como un estilo alegórico y analógico, lo hacían a costa de su propia vida. Un ejemplo de ello es el de Orígenes y su automutilación. Sobre este mismo eje de interpretación literal, se tiene el antecedente de suicidios de aquellos que por no errar preferían acabar con su vida, renunciar a ella antes que perder la promesa de la vida eterna (Caro, 2009).

Por ejemplo, si analizamos la perspectiva de santo Tomás, su estilo no es narrativo como el del místico Juan Clímaco, sino argumentativo. Su fuente, desde donde trata de dar razón de las verdades evangélicas, tiene una deuda con la física y metafísica aristotélica, aunque no sin contradicciones irreconciliables, como al abordar el problema de si el alma subsiste sin cuerpo o cuando se argumenta la perspectiva del *teos* como suscitador de todo movimiento vs la del Dios creador, origen del mundo en acto (Proton, 1971). Además, se puede precisar la diferencia de perspectiva entre pensadores del horizonte griego y el cristiano, dada la tensión que instaló el cristianismo entre lo teológico y lo filosófico. Por ejemplo, la trasvaloración de la pobreza, la cual en Tomás es máxima virtud moral (perfección evangélica), mientras que en Aristóteles la carencia no es virtud.

Se reconoce que positivamente la propuesta de Tomás de Aquino abre la versión de un mundo empírico cognoscible más allá del credo y simbolismo espiritual de lo invisible. Tomás, en su comentario al Evangelio de san Juan, advierte tres sentidos en la Biblia referidos a la palabra *mundo*, dos de carácter positivo y uno negativo. El primero como conjunto de seres y cosas creados; el segundo, como creación deliberada por el Creador y recreada en Cristo; y el tercero, lo que va en contra del orden creado (Pieper, 2005). Su propuesta no atribuye al orden creado una maldad o desmérito; esto sería confundir el primer sentido de mundo con el tercero. Pondera el mundo y todo lo que en él vive como bueno en sí mismo, de tal modo que acepta la corporeidad, la sensibilidad, la capacidad de enojo, la energía sexual. Y acota que son los actos viciosos, el pecado, lo que trastrueca el orden del mundo.

Dada la riqueza del pensamiento del *Aquinense*, se desarrolla brevemente la concepción sobre cómo se perciben, se imaginan y se razonan supuestos aristotélicos que permiten comprender la importancia que da Tomás a lo sensitivo, la voluntad y a la razón. Postulados que además sostienen la práctica moral y política.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, no funda su pensamiento en el mundo de las ideas, como lo hace Platón o los seguidores cris-

tianos de Plotino, sino que da cabida al conocimiento que deviene por los sentidos. Se asume que en la naturaleza hay tres tipos de seres animados: la vida vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Esta última es un estado de mayor perfección en tanto que, a diferencia de la sensitiva —propia de los seres vivos—, no está cerrada al instinto sino que se abre al mundo por la capacidad de abstracción y la elección de los diferentes bienes del mundo. El humano es el único ser que no solo actúa sobre las cosas, sino también lo hace sobre sí mismo. Esta perspectiva antropológica (antropocéntrica), asume que si bien las plantas tienen su propia razón de ser —así como los animales—, en el humano esas funciones anteriores se ordenan y perfeccionan dada su complejidad facultativa (inteligencia y voluntad).² Hace también una distinción fundamental para pensar el acto moral, el cual se precisa en la diferencia entre la acción del hombre y lo humano. El primero es cualquier acto inteligente, como rasurarse, bañarse, etc.; mientras que el segundo implica una deliberación razonada sobre el existir, teniendo en cuenta medios y fines, escoger entre bienes y males o entre males menores.

Tomás de Aquino, al problematizar cómo conoce el hombre y cómo *estima* en la deliberación, sigue los supuestos aristotélicos bajo el principio del hilemorfismo.³ Es así que, siguiendo la física, reconoce que las potencias humanas tienen cierta articulación: el sentir del humano y la percepción; aunque la comparte con los seres sensitivos, tiene una diferencia radical ya que en la acción del hombre no hay sensación sin que se remita necesariamente a una forma externa que está ahí, que aparece, que tiene cierta apariencia. Esta aprehensión del objeto externo es gracias al revestimiento de los sentidos, que imprimen en el cuerpo receptor un algo de esa exterioridad. Esta integración del

2. Para santo Tomás, “El hombre, entre los seres que le rodean, es el único capaz, gracias a su inteligencia, de reflexionar al mismo tiempo sobre la naturaleza de los fines a realizar y sobre los medios que ha de utilizar para lograrlos. Es el único ser moral de la creación no angélica” (Proton, 1971, p.88).
3. Principio aristotélico que presupone que todos los cuerpos están constituidos por materia y forma.

sentir en los sentidos es atribuida a la facultad del sentido común. El sentir perceptivo está ligado a la memoria reproductiva. En el caso del humano, hay ciertas coordenadas en el recordar donde entra en juego la asociación de imágenes, sea por similitud en la figura o el tiempo, de modo que en momentos, al recordar una parte se recuerda el todo de la experiencia. Así pues, las asociaciones de experiencias se dan por semejanza, oposición o contigüidad; en el recordar, las imágenes se ordenan bajo estas mismas claves. En estos dos presupuestos asociativos se puede evidenciar que la propuesta aristotélica no es ingenua ya que, al no tener presente el objeto permanentemente, cuando recurrirnos a él por el recuerdo, solo lo podemos hacer vía la imaginación. El objeto percibido y la experiencia se recrean gracias a las imágenes que se recuerdan. Estas imágenes que devienen del pensar, la memoria o la imaginación, se denominan fantasmas (Brennan, 1959). Los procesos de recreación de lo vivido (memoria reproductiva), así como pensar el qué del objeto, implican procesos de abstracción. De ahí que, tanto las experiencias cotidianas como las formas materiales de las cosas que sometemos a experimento, pueden recibir juicios de primero o segundo grado: sobre lo aparente y/o lo entendido por la razón.

El rebasamiento del campo de lo aparente y fantasmático implica la facultad estimativa que permite diferenciar entre lo útil y lo prejuicioso. La facultad de razonar posibilita rehacer, comparar y organizar los datos de los sentidos ofrecidos por el *experimentum* para diferenciar lo verdadero de lo falso.

Tomás de Aquino, siguiendo el pensamiento del *Estagirita*, reconoce que así como se genera conocimiento gracias a la idea que se hace sobre la cosa, el deseo es el impulso del acto de amor en el sujeto que conoce. De tal modo que el cognoscente está en lo conocido y el objeto de amor está en el amante por el ímpetu del deseo. En la intelección hay un proceso de abstracción que aleja al cognoscente del objeto, mientras que en el acto de la voluntad se ama al objeto en su concretés. Siguiendo la perspectiva griega, reconoce que la *orexis* (apetito-deseo) tiene distintas expresiones, de las cuales en el humano destaca el amor

de benevolencia en tanto amor del ser, y el amor concupiscente como amar el ser bueno. Brennan (1959) sintetiza la propuesta de santo Tomás en tres posibles uniones del amor:

- Siendo *causa* del mismo, como el caso del alma que quiere su cuerpo.
- Por su *esencia*, cuando se realiza por su afecto recíproco como es en la amistad.
- Como *efecto*, como en el caso de los amantes quienes, para no fundirse en el amor y destruirse, lo entretienen teniendo una vida práctica, platicando y uniéndose en cosas similares.

Esta admisión del deseo perfila en Tomás de Aquino diversas tendencias posibles hacia los bienes. Por un lado, distinguirá entre los actos elícitos que corresponden al ámbito de la voluntad y otros que no son movidos por ella, por lo que son imperados (mandados). Reconoce que hay una tendencia hacia el bien supremo que es imperado, mientras que cuando se discierne sobre bienes particulares sí entra el campo de la voluntad.⁴ De ahí que todo hombre puede ejercer la voluntad, pero solo aquel que tiene voluntad libre precisa los medios que llevan al fin del hombre: a su felicidad. Por ello, reconocerá que querer y elegir pertenecen a la misma facultad volitiva. El ejercicio del libre arbitrio implica tanto la facultad de ejercicio como la especificación del objeto que se elige.

4. En esto radica una diferencia fundamental de Sto. Tomás respecto a Aristóteles. La tendencia hacia la realización tiene como fin la felicidad en Aristóteles, esta tiene un cariz teológico en Sto. Tomás ya que esa tendencia natural del hombre por sentirse colmado, lo apunala en un fin absoluto: el Uno, la verdad primera. Pensar desde la razón, la cual se sostiene en el principio de no contradicción, posibilita discernir lo que es de lo que no es, y en la voluntad se expresa como el reconocimiento a esa tendencia sobre el primer deseo que fundamenta y organiza todos los otros deseos: "Pues el objeto de la voluntad es el bien Universal" (Proton, 71; 89). Bajo este supuesto de verdad y deseo, todo lo otro es mediación, fines intermedios. Si comparamos lo esbozado en esta nota con el número 23 de los Ejercicios de Ignacio, es fácil inferir la influencia determinante de Tomás en Ignacio: buscar el bien mayor, ajustar la voluntad particular a la del creador.

Hay una relación entre el proceso del entendimiento y el de la elección (voluntad), el intelecto le presenta a la razón el bien querido para que este pueda discernir entre los medios y el fin deseable (la bondad trascendente).⁵ Es en esta articulación entre el entendimiento y la voluntad que se sostiene la libertad y racionalidad humana, así como su indeterminación (Proton, 1971). Esto, dicho de manera sencilla, significa que para poder elegir, el hombre y la mujer requieren tanto capacidad de decisión como de entender y razonar lo querido. Esta atribución de capacidad de razonar y determinar lo querido posiciona la voluntad humana sobre cualquier bien, aun sobre el bien mayor, el cual puede rechazar el sujeto.⁶

La virtud —como el placer— es explicada como un acto repetido que se sostiene gracias al hábito que es su causa eficiente. La virtud va acorde a su naturaleza humana en tanto ser de razón (preferir lo mejor sobre lo perjudicial), mientras que el placer se basa en una naturaleza que se rige por el impulso sensitivo.

El poder de dominación, que se atribuye a las facultades del entendimiento y la voluntad, es paradójal cuando lo refiere a la coparticipación de Dios ya que, por un lado, este no fuerza al humano, respeta su decisión aun cuando va en contra de su propio bien; pero, por otro lado, como es creador y no está determinado por sus creaciones, él puede mover tanto las causas naturales como las voluntarias.

5. La importancia que se apunta aquí en la relación entre entendimiento y voluntad, con una actitud de indiferencia para deliberar juzgando entre medios y fines, es patente en la segunda semana de los Ejercicios de Ignacio, como se explicará en el apartado siguiente.

6. Diría Agustín: “Dios que te creó sin ti, no puede salvarte sin ti”. Si bien las intervenciones extraordinarias están en las narrativas cristianas, irruptoras de ese Dios mayor que no queda supeditado a su creatura.

CONTEMPLACIÓN EN LA ACCIÓN: “ENCONTRAR A DIOS EN TODAS LAS COSAS”

En el siglo XVI, la iglesia jerárquica administraba la verdad y se enfrentaba, vía la Santa Inquisición, a cualquier lectura alterna; una de las oposiciones más fuertes fue la de Lutero y su movimiento de reforma. En ese contexto es que los Ejercicios (EE) de Ignacio de Loyola (1980) pueden ser considerados una *formación de compromiso*; abren la posibilidad de la comunicación entre la persona y el gran Otro, contraviniendo el discurso oficial —que se coloca como representante y único vocero de ese Dios-Otro—, y por otro lado, ofrece reglas para sentir con la “madre iglesia”. Dar admisión a que la creatura pueda relacionarse con su creador y que en el discernimiento el creyente determine el deseo Otro desde su singularidad, preludia el problema intelectual de la constitución subjetiva (Domínguez, 2003).

Este carisma se diferencia del monacato y de los mendicantes al proponer la contemplación en la acción y en no desestimar los bienes creados, sino en hacer uso de los medios *tanto cuanto* sirvan para el fin: *la mayor gloria de Dios*.⁷ La propuesta de esta vida religiosa nace en el ambiente universitario y se inserta en él y en otros apostolados de frontera. No se trata en esta propuesta de recluirse y alejarse del mundo sino de insertarse en él, sobre todo, ir a aquellos lugares que más haga falta, buscando en todo la mayor gloria divina.

Siguiendo el análisis de Barthes (1997), la metodología de los Ejercicios de Ignacio se basa en una *semiofanía* en la que la “verdad de sí” se encuentra en sinergia con la voluntad del creador, pues se busca obtener el signo de Dios para su criatura; a diferencia de Juan de la Cruz o Teresa de Ávila, quienes proponen un camino para el conocimiento o la presencia divina (*teofanía*). En los Ejercicios ignacianos se eviden-

7. La búsqueda del mayor bien y la ponderación de medios y fines en Aristóteles y Tomás, es evidente en estas orientaciones de los Ejercicios.

cia la influencia de la filosofía tomista, por ejemplo, en la estructura de las meditaciones, donde se ponen en juego las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, y en donde el *sentido común* y la *capacidad de estimación* son fundamentales. En las meditaciones, además, se explota el campo de la imaginación, donde se despliega la abstracción y la creatividad.

La experiencia espiritual de Ignacio de Loyola es un don dado por Dios. Ignacio, a su vez, la comparte con sus primeros amigos, y todo director de Ejercicios hace lo mismo con los ejercitantes. Como bien destaca Barthes (1997), la narrativa relacional entre destinatario y destinatario es fundamental en la obra de los Ejercicios y está construida alrededor de una gracia inicial: la experiencia de Ignacio. La amistad con Dios, la cual se atribuye a todos los místicos, Ignacio la plasma en los Ejercicios y la dona a su vez a sus compañeros.

La primera semana de los Ejercicios se puede considerar el proceso purgativo de todas aquellas afecciones desordenadas a las cuales el sujeto se dispone a renunciar, poniendo la mirada en para qué ha sido creado, a saber: “criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto salvar su ánima, y las otras cosas sobre el haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado” (EE, núm.23).

En la segunda semana de los Ejercicios, en la meditación del rey eternal, coloca al ejercitante frente a Jesús y hace una analogía entre un soldado y un rey “cruzado”. En la invitación de este rey a sus súbditos para conquistar las tierras y vencer a los infieles, apela a que, a semejanza de él, deberán comer, beber y trabajar. En tanto que, así como compartirán los esfuerzos de su Señor, gozarán la gloria de su victoria. La meta de la misión conlleva trastocar la visión de autoridad, de un rey todopoderoso a un rey al servicio de una causa, al estilo del Jesús, quien trata en justicia a sus seguidores y se vuelve su servidor. El pasaje del Jesús que lava los pies a sus discípulos (Juan 13, 1-10), atenta contra la narrativa oficial ya que confronta las obras del clero que se rigen con el patrón de los reyes seculares. El modelo de vida de

los amigos de Ignacio de Loyola se centra en esta propuesta de emular y seguir a la persona de Jesús.

La renuncia del yo, en esta versión del cristianismo, si bien arranca en la primera semana de los Ejercicios con la purgación de los pecados y las pasiones corporales, en la segunda semana se propone, además, ordenar los vicios morales (mentales), a saber: los falsos honores, la riqueza y la soberbia. Vicios a los cuales Ignacio contrapone la pobreza, los oprobios y la humildad. La fuente de meditación fundamental es la vida del Jesús histórico en los Evangelios. A este Jesús se le toma como modelo y se le compara con un rey terrenal justo que promete a sus seguidores que, así como compartirán los esfuerzos de la batalla, gozarán de la gloria.

La tercera semana de los Ejercicios es precisamente la consecuencia del seguimiento; es la narrativa del Jesús histórico interrumpido en su misión y sacrificado por los antagonistas —los “dueños de este mundo”. Estos sostienen los emblemas contrarios a los grados de humildad propuestos en la segunda semana. Así pues, a la invitación del rey terrenal-eterno de compartir el trabajo y una misión se añade la consecuencia narrativa de traición y muerte.

La cuarta semana apuntala el ideal fundamental alrededor del cual se construyó la esperanza cristiana: Jesús venció a la muerte. Las meditaciones sobre la tumba vacía y la *re-aparición* del resucitado conllevan la alegría de los seguidores que recuperan la esperanza. Hay un mensaje fundamental en esta semana: el sacrificio de Jesús libera de su condición pecaminosa a los hijos de Adán de esa deuda; “En efecto, si por el delito de un hombre reinó la muerte, icon cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por uno, por Jesucristo!” (Romanos 5, 17). De modo que ya no se trata de sacrificarse sino de proseguir la misión del resucitado. La muerte y la resurrección inauguran un nuevo pacto con Dios, por lo que los hombres son salvos y es una gracia otorgada, no venida del esfuerzo del hombre sino como fruto de la fidelidad del crucificado (Efesio 2, 8). Esta tónica de vivir el mundo desde la gracia y la

redención es como cierra el relato de los Ejercicios, de modo que el o la ejercitante, agradecidos por esa gracia, puedan encontrar la mano de Dios en toda su creación y en todas las cosas al creador. Hay dos supuestos fundamentales en la contemplación para alcanzar amor: que el amor se ve más en las obras que en las palabras (EE, núm.230) y que el amor entre las partes se da en la comunicación y el compartir las diferencias de manera justa (EE, núm.231.)

Es importante decir que los Ejercicios son una ascesis con valores propuestos en el obrar del Jesús histórico, el de los Evangelios. Y se recurre a diversos ejercicios de meditación y contemplación poniendo en juego las potencias del alma. Se recrean en el campo de la imaginación los pasajes evangélicos y al ejercitante se le hace copartícipe de esas historias desde su presente. Es un espectáculo de contemplación creativa en el que se actúa ficcionalmente la revivencia de una historia no vivida —pero sí dada por hecho—, en donde el ejercitante interviene en la escena construyendo su propia trama. Los personajes principales son Dios, como creador que da la vida, y la persona de Jesús, quien otorga una misión y la gracia redentora. Hay un objeto desiderativo que se ofrece al ejercitante como fruto: la búsqueda de la voluntad divina en la vida práctica y actual. Esto es a lo que se refiere Barthes (1997) con *semiofanía*, una revelación de sentido que va de la historia bíblica a la historia particular gestada por contemplaciones y silencios; tomar los pasajes y reconstruirlos haciendo autor al ejercitante de esa nueva versión. Los Ejercicios ofrecen ensayos continuos de contemplación y discernimiento para determinar los medios que pueden llevar al encuentro de la voluntad divina en la propia vida. Con este dispositivo, el ejercitante no solo es un destinatario pasivo sino un *co-partícipe*, un agente que con otros *co-inspiran* en las acciones a la manera de los pasajes del Jesús de los Evangelios.

En resumen, en este capítulo se muestra que hay al menos tres tipos de figuras retóricas que giran alrededor de dos posiciones distintas sobre la fe y la enseñanza cristiana. El primero, bajo las coordenadas de la confesión y la penitencia, que ejercen su fuerza en la cohesión

y coerción vía la obediencia ciega y que aspiran a mantener la *doxa* institucional; el segundo, la disertación filosófica; el tercero, el camino mistagógico o la semiofanía, que propone modos de encuentro con la voluntad divina —dependiendo del carisma— y que pone el énfasis más en los actos que en las reglas. Cada una implica un procedimiento para saber de sí, y en todos estos caminos de encuentro con lo divino se tienen como principio los ideales de obediencia y del amor universal.

EJERCICIO III. QUIEN TIENE CLARO SU FIN SABE HACER USO DE LOS MEDIOS

Como ya hemos visto en este capítulo, hay una relación entre la semiofanía y los supuestos filosóficos de los que se nutre. En la propuesta de Ignacio de Loyola se evidenció que se entrecruza la perspectiva tomista-aristotélica, tanto sobre la importancia que tiene el uso de la imaginación —entendida como creación y recreación de los escenarios de las meditaciones— como el uso de las razones y afectos en los procesos de elección y deliberación. Con la finalidad de acercarnos a esta perspectiva, se propone a continuación un ejercicio de discernimiento para la elección y deliberación. Se tiene como base de referencia el texto de los Ejercicios de Ignacio.

Este ejercicio tiene el propósito de practicar un proceso de discernimiento para deliberar. Como se darán cuenta, en todo proceso de elección Ignacio recomienda ser acompañado por una persona con más experiencia sobre la técnica de la deliberación, en tanto que el humano, por ser relativo, pende necesariamente del otro para ser.

1. Requisitos para someterse a proceso de elección:

a) Que la materia de discernimiento sea entre la adquisición o uso de bienes o estado-estilo de vida. Por ejemplo, elección de una carrera, casarse, trabajo.

Advertencia: no se puede someter a deliberación aquello de lo cual no se tiene información suficiente, por lo que el primer paso será *tener conocimiento del tema* que se somete a discernimiento.

b) Tener clara la finalidad que comanda el proceso de elección. Es decir, una búsqueda de un bien mayor o un *buen estado de vida* (buen vivir).

c) Primero, es importante que el sujeto esté en un estado afectivo de *calma*. No se puede discernir si el hombre o la mujer están en un estado eufórico o disfórico, ya que los estados afectivos de exacerbación (manía) como de carencia (desolación) empañan el entendimiento.

d) Tener una *actitud de desapego* sobre lo que se somete a discernimiento. Es decir, no querer más una cosa que la otra sino considerarlas con indiferencia. Si no se logra ese estado de indiferencia como disposición inicial, hay un sesgo de entrada que anula el proceso de elección.

2. Discernir considerando pros y contras:

Tomemos como ejemplo la decisión de elegir una carrera.

Para ello, primero se deberá tener vasto conocimiento sobre las carreras entre las cuales el sujeto está queriendo decidir; después:

a) Describirá los pros y contras de elegir filosofía.

b) Describirá los pros y contras de elegir la psicología.

c) Sopesar *las razones* expuestas en cada una de las posibilidades. ¿Cuáles razones son de mayor peso? Considerar tanto la cantidad como la cualidad de lo descrito como pros y contras. Frente a ello, prefigurar cuál es la alternativa que se esboza como mejor.

d) Compartir con un tutor avezado en acompañar procesos de elección.

*Presentar las tablas con los pros y los contras de cada posibilidad. El objetivo de compartir es permitir que otro pueda preguntar y calibrar si lo expuesto como pros y contras es consistente y claro, o si hay cierto sesgo en su descripción.

e) Tomar en cuenta *lo dicho por el otro* y repensar los pros y los contras que ya se tenían. Después de precisar lo escuchado discutiendo consigo mismo, llegar a una decisión preliminar: optar por A y dejar de lado B.

f) Hacer *silencio*, apartarse y dejar que *el afecto* impacte lo decidido. Por ejemplo, si ya he decidido por A y no por B, ¿cómo me quedo afectivamente? En este punto, para confirmar lo deliberado, se toma en cuenta el afecto concomitante (el estado tónico afectivo en que queda el sujeto). Si el afecto es de paz y claridad, sería una prueba de confirmación, no solo racional sino afectiva sobre lo elegido.

g) Ya dada la confirmación de lo elegido, compartirlo como determinación al tutor con el que se confirmó en el paso e.

Recomendación: este ejercicio se puede realizar como trabajo extra-clase. Después de realizarlo, se puede compartir en el salón de clase en grupos de tres, guiados por la pregunta: ¿Qué se aprendió respecto al proceso de elección?

El despertar de la modernidad desde un pensamiento que se desentiende de la renuncia cristiana: Espinoza

¿...¿ él, que había puesto el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con furia el honor de su Dios “libre” contra aquellos blasfemos que afirmaban que Dios hace todo sub ratione boni [¿por razón del bien¿ ¿...¿ Para Espinoza, el mundo había retornado de nuevo a aquella inocencia en que se encontraba antes de la invención de la mala conciencia.

FRIEDRICH NIETZSCHE (1997, p.94)

Freud articuló enérgicamente, incluso en el texto sobre el presidente Schreber [¿...¿ la radical distinción que existe entre convicción pasional y convicción delirante. La primera surge de la proyección intencional: por ejemplo, los celos que hacen que esté celoso en el otro de mis propios sentimientos, en los que imputo al otro mis propias pulsiones de infidelidad.

JACQUES LACAN (1991, p.272).

Dos de los filósofos de la modernidad que hicieron una escansión a la filosofía medieval son Descartes y Espinoza. A ellos se remiten los filósofos posmodernos para repensar el campo de los afectos y la ética.

Primero hay que decir que Descartes, gracias a su apotegma “Pienso luego soy” (*Cogito ergo sum*), diferencia al sujeto cognoscente y al de la existencia. El planteamiento de su problematización, como apunta Nájera (2014), a diferencia de la pregunta platónica de ¿quién soy?, es: ¿qué soy? Su respuesta inaugura un nuevo modo de acercarse al saber de lo humano en tanto que responde: yo soy substancia pensante. Este yo–pensamiento incluye en sí todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y del sentir (Nájera, 2014). Inaugura la teorización de un yo que en primera instancia es pensamiento–conciencia y que sostiene una certeza: la existencia. Así, el juicio de existencia se sostiene en la capacidad declarativa que tiene el yo del pensamiento.

Por su parte, Espinoza, debatiendo contra la escolástica y los dogmatismos judíos de la época, trata de deslindar su propuesta ética, política y teológica de las creencias supersticiosas, de la renuncia de sí, de la elisión de los afectos y las pasiones. A diferencia de Descartes, su propuesta no es dualista sino monista. Los dos epígrafes colocados al inicio de este capítulo permiten, por un lado, introducir al lector acerca del desarrollo del mismo y, por el otro, apuntalan la impronta del pensamiento de Espinoza en los pensadores posteriores a él.

La primera cita de Friedrich Nietzsche refiere la revaloración del Dios libre de Espinoza. Esto es lo que encontrarán en el primer desarrollo de este apartado: la nueva cosmovisión que ofrece Espinoza del Dios–naturaleza y, por tanto, una visión renovada sobre qué es el bien y qué es el mal. En la segunda parte se aborda la teoría de los afectos y las consecuencias éticas de esa descripción. Esta concepción reformula lo deseable y no deseable, así como el ideal de libertad, no como conciencia inmediata del acto sino como determinación después de conocer las causas de las cosas vía el entendimiento y la razón. Espinoza articula de manera ejemplar el afecto, la idea y la cosa externa que, vista desde el campo perceptivo, suscita el parecer en el padecer imaginario. Idea a la cual se refiere el segundo epígrafe, en donde Lacan cita a Freud y evidencia que la problematización neurótica se encuentra en esa convicción pasional.

Todas las referencias a la obra acerca de la ética de Espinoza (1980) están tomadas de la versión de Ediciones Orbis, aunque se enriquecen en el detalle con la explicación de ciertos conceptos tomados de otros estudiosos de Espinoza, comentarios que se colocan en los pies de página.

DE UN DIOS QUE NO NECESITA SINO QUE OBRA DE ACUERDO A SU ÍNDOLE

Espinoza (1980), en su primer libro sobre el tema, *Ética demostrada según el orden geométrico*, apuntala su propuesta alrededor de tres definiciones fundamentales: la causa de sí (*causa sui*), que es aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente; la sustancia, aquello cuyo concepto no necesita de ningún otro para formarse; y la concepción de Dios como un ser infinito, sustancia que consta de incontables atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.¹ El atributo es comprendido como aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de una sustancia, y el modo son las afecciones posibles de la sustancia.

A esta única sustancia, equiparada a un Dios perfecto, le agregará los calificativos de infinita e indivisible. De ahí que la cosa extensa y la cosa pensante son algunos de los infinitos atributos de Dios, y no parte de su esencia. Por lo que Dios es *causa sui*, causa primera y causa eficiente² de todo aquello que pueda ser entendimiento infinito. Bajo

1. Si bien algunos autores como Hubbeling (1981) traducen permanentemente a Dios como sustancia, otros autores reconocen el elemento trasgresor de Espinoza al equiparar la naturaleza con Dios. Esta lectura está muy de acuerdo con lo que enuncia al inicio de su libro IV, a saber: que “la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe” (Espinoza, 1980, p.171). En esta cita, de forma clara hace equivalentes a Dios y a la naturaleza.
2. Como se ve aquí, hay una influencia aristotélica sobre el concepto de causa. Sobre la cual Aristóteles (1994, pp. 79–80) nos dice: “Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos; de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues por qué se reduce, en último término, a la definición, y por qué primero es causa y principio), la segunda, la materia, es decir, el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para

esta predicación, argumentada en sus proposiciones y corolarios, Espinoza sostiene que Dios no puede obrar sino de acuerdo a las leyes propias de su naturaleza, y no puede haber ni otra sustancia ni otra cosa fuera de él.

Su comprensión de Dios como única sustancia que se rige de acuerdo a las leyes propias de la naturaleza, trastoca la concepción del Dios creador judeocristiano en tanto que formaliza el concepto. Con ello va en contra, decíamos, no solo del pensamiento supersticioso de un Dios terrible y contingente sino, además, de la antropomorfización de este. De modo que desagrega el entendimiento y la voluntad divina como propiedades esenciales de un Dios caprichoso cuya voluntad puede ser mutable. La voluntad del Dios, según Espinoza, es entonces necesaria (forzosa), de acuerdo con su naturaleza (no libre y absoluta); su esencia es modal y no confluyente con la finitud, libertad, contingencia y mutabilidad humana. Pues el humano, como cualquier otra cosa particular, es una afección de los atributos infinitos de Dios.³

Para nuestro estudio de la ética es relevante este esbozo sobre la concepción de Dios-naturaleza en Espinoza en tanto que, dada su época, desmonta la visión antropomórfica y antropocéntrica propia del horizonte judeocristiano con el que debate; razón por la cual fue sujeto de excomunión en la sinagoga.

Espinoza, al dejar de lado la consideración de un Dios que hizo al humano con la finalidad de alabarlo (antropomorfismo de lo divino) y al mundo para el servicio del humano (antropocentrismo), desmonta prejuicios morales respecto a la comprensión del bien y el mal, a saber: el obrar compungidos por la búsqueda del mérito, la expiación

lo cual, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)". La tercera es la causa eficiente y la cuarta la final.

3. Es importante decir que para Espinoza Dios tiene infinitos atributos (percepciones del intelecto) y modos (propiedades, relaciones, hechos, procesos e individuos), de los cuales el humano puede dar cuenta de dos: la cosa pensante y la cosa extensa. La expresión de los modos infinitos inmediatos del primer atributo son el entendimiento y la voluntad, y del segundo, el movimiento y el reposo. Se puede *inteligir* un modo infinito mediato, a saber: el Universo (propio de la cosa extensa). Los modos finitos, por extensión, son los cuerpos y del pensamiento son las ideas particulares.

del pecado, la búsqueda de la alabanza o la aspiración martirizante en el sobajamiento al ser vituperado. Finalmente, hay que decir que además trastoca las consideraciones sobre lo bello y lo feo.

Un primer presupuesto sobre su concepción de hombre es que nace ignorante de las causas de las cosas y de sí, y que la tendencia consciente de su apetito es hacia lo útil. El humano supone libertad cuando imagina que esta es dada por la inmediatez consciente que percibe respecto a su apetito y volición; por lo que Espinoza enfatiza que en realidad el humano no es libre, pues ignora las causas que lo disponen a ello.⁴ El hombre gusta de una cosa y, al tender a ella, lo supone en libertad porque dice “quiero eso”, pero no sabe las causas que lo llevan a querer “eso”.

Además, Espinoza propone que la naturaleza humana tiende a calificar de bueno o malo aquello que le parece útil o inútil. Así pues, el humano se mueve tanto por la inmediatez de su acto —al que tiende conscientemente— como por su satisfacción, dada la utilidad lograda. Estos dos movimientos generan un espectro perceptivo de intencionalidad sobre los objetos del mundo, que le lleva a asumir que hay una relación intencional entre los objetos y su uso. Por ello, al verse el humano con dentadura —que usa para comer—, especula que esa relación tiene una finalidad útil para él, pero no solo en su inmediatez, y busca una causa extramundana, una voluntad divina que así lo predestina.

Dada, además, la relación de las cosas que ve desplegadas en la naturaleza y que están colegidas, como el pez que vive en el mar, la tierra que es humedecida y enverdecida por la lluvia, el humano supone que hay alguien que lo organiza y así lo dispone, pues reconoce que no participa en ello por voluntad.

4. En esta precisión, Espinoza va en contra de Descartes, quien identifica a la inteligencia como un acto de voluntad.

Esta propensión del hombre a atribuir una finalidad a lo útil y una causación de las cosas, y dado que no conoce la índole misma de la naturaleza, lo ha llevado a construir un mundo de dioses que requieren culto. Este culto tiene además dos supuestos: uno, el de un Dios ególatra e insaciable que busca ser alabado y reverenciado; dos, la naturaleza humana que aspira y compite, unos con otros, por ser más amados por su hacedor. A esta serie de supuestos Espinoza los considera prejuicios propios del primer grado de conocimiento del hombre: la imaginación o la representación.

Los filósofos y científicos modernos —entre ellos Espinoza— transforman la cosmovisión del mundo. Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, el horizonte cristiano introduce a la humanidad, no en un mundo animado por fuerzas entificadas —como era el caso de los dioses griegos— sino en un monoteísmo judío para el que el Dios encarnado sirve de modelo de acción. Y en la que —a propuesta de la prédica cristiana— se aspira a la salvación trasmundana y universal.

Para ponderar de mejor manera este cambio de cosmovisión, se puntualiza a continuación cómo el concepto de la causa primera del movimiento se trastoca de lo griego a lo cristiano y con los modernos.

Aristóteles propone que detrás del despliegue de la naturaleza y de lo mutable está el motor inmóvil suscitador del devenir. Como bien advierte Zubiri:

Por esto, el griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar sin menoscabo, como una perenne juventud, en la que los actos revierten sobre quien los ejecuta, para volver a repetirse con idéntica juventud. Incluso lingüísticamente ha podido verse (Benveniste) cómo los dos términos de *aiôn* y *iuvenis*, eternidad y juventud, tienen una raíz idéntica (**ayu-*, **yu-*) que expresa la eternidad como una perenne juventud, como un eterno retorno, como un movimiento cíclico. Por esto, los grandes pensadores griegos, y todavía aun el propio Aristóteles, llamaron

a la naturaleza “lo divino” (*tó theion*). Para las antiguas religiones politeístas, en efecto, ser divino significa ser inmortal, pero con una inmortalidad que deriva de un “inagotable” caudal de vitalidad (Zubiri, 1987, p.204).

Los cristianos, por su parte, atribuyen todo lo creado y sus reglas internas a una voluntad divina en la que nada se mueve sin la voluntad de un Dios, quien signa el mundo y da claves de develamiento en su texto revelado. El culmen de esta propuesta del predestino creacionista lleva a la construcción de los métodos y saberes científicos en el Renacimiento, con pensadores como Paracelso y Jakob Boehme, quienes sostienen que se puede develar ese signo que desde ya está puesto en la naturaleza: lo que está oculto debe ser descubierto,⁵ la naturaleza contiene la *signatura rerum* (significación de las cosas).

Espinoza y Descartes, renacentistas, se preguntan no en relación con la esencia del movimiento aristotélico, ni quién lo crea o lo tiene cifrado, sino sobre la condición de cuerpos concretos que están en reposo o en movimiento. La proposición de Espinoza es que en el alma (*mens*)⁶ humana no hay sino ideas de cosas singulares y finitas en acto, y que a los cuerpos los distinguimos en razón de que están en movimiento o reposo, por su rapidez o lentitud. Así pues, el movimiento de los cuerpos se debe a una causa exterior que lo *pro-mueve* de su

5. Véase el texto *Aurora*, de Jakob Boehme (2012). Se recomienda leer el estudio detallado sobre el tema, que hace Giorgio Agamben (2010), capítulo 2 “Teoría de las signaturas”, en torno al médico alquimista Paracelso.

6. En la traducción de la edición que tomamos, refiere que la palabra del latín usada por Espinoza es *mens*, que significa mente; en su traducción optan por la palabra *alma*, a pesar de su sentido religioso. En nuestro escrito se prefiere usar la palabra *mente*, primero, porque es más coherente con el sentido filosófico de Espinoza, y dos, porque ya desde los tiempos griegos tiene toda una fuerza conceptual, a saber: “una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio [...] coloca a todas las cosas, aun las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida” (Zubiri, 1987, pp. 200–201). Así pues, en Espinoza, la *mens* se refiere tanto al imaginar, sentir en tanto afecto o padecimiento, como a entendimiento y razón de las causas.

reposo, y la índole misma de la naturaleza es cognoscible por lo que es y por cómo obra.

UN MUNDO QUE NO IMPLICA UN CREADOR ESTÁ DISPUESTO PARA SER DEVELADO EN LOS ATRIBUTOS

Dado el descarte teleológico del mundo y el humano, Espinoza relee los actos humanos, ya no como un predestino de la historia salvífica sino como un hecho de la naturaleza que hay que describir para comprender su operación y causa desde su índole propia. Es desde este presupuesto que la concepción de la libertad, el afecto, el entendimiento, la voluntad y la razón serán resignificadas.

Con esta nueva cosmovisión de la naturaleza y de Dios, el campo de la ética toma un viraje respecto a lo que hemos venido presentando en este texto. En la tercera parte de su libro sobre la ética, Espinoza (1980) delimita el punto de partida desde donde construye su estudio de los afectos, esto es, que a diferencia de otros pensadores que tratan de ridiculizarlos o detestarlos, él propone entenderlos. Con el fin de sostener este presupuesto, primero les da cabida a los afectos como ordenados por las reglas universales de la naturaleza; por lo que a la expresión de la naturaleza no se le puede atribuir vicio alguno. En palabras coloquiales sería: la naturaleza se expresa como es y el hombre es capaz de conocerla. Por ello, el odio, la envidia y la ira, como expresiones de la naturaleza humana, pueden entenderse por su causación y propiedades, así como cualquier otro deleite de la naturaleza que juzgamos positivo, advierte el autor. Y después precisa o reconceptualiza el afecto por su funcionamiento bajo ciertas coordenadas, las cuales se desarrollan a continuación.

Espinoza atribuye un principio de pervivencia a la naturaleza (*conatus* de vida) y supone que toda cosa tiende a ello; no obstante, reconoce que en el humano hay ciertas pasiones que disminuyen ese poder y afectos que lo potencian.

Su concepto del afecto integra a la cosa extensa y la cosa pensante, contraponiéndose a la propuesta de Descartes.⁷ Expone en sus definiciones que: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Espinoza, 1980, p.124).

El movimiento de los afectos opera adecuada o inadecuadamente. Lo adecuado lo entiende cuando “lo percibido o ideado es claro y distinto”, y lo inadecuado o parcial “cuando el efecto no puede entenderse por sí mismo” (Espinoza, 1980, p.124). Si bien reconoce que el cuerpo humano padece muchas variaciones y mutaciones por causas externas o internas, quedan las huellas de las cosas. Su proposición del *conatus* de vida es radical ya que considera que cada cosa, tanto en su tiempo actual como en un tiempo indefinido, se esfuerza en preservar su ser siempre y cuando no sea destruido por una causa exterior.⁸ Eso mismo sucede con la mente humana, sea que tenga ideas adecuadas o inadecuadas, y “es consciente de ese esfuerzo suyo” (proposición IX, Espinoza, 1980, p.132).

Asevera que la mente es consciente de sí por medio de las afecciones del cuerpo. Cuando el esfuerzo de vida solo se refiere a la *mens* se llama voluntad, cuando se refiere a la mente y el cuerpo la denomina apetito. Desde aquí propone una definición formal de deseo: el apetito acompañado de la conciencia del mismo (Espinoza, 1980, p.132). Hace una construcción formal del impulso o esfuerzo de vida como apetito que se produce por la índole misma de la naturaleza, y no por la percepción consciente de un acto de voluntad. Estas ideas producen una inver-

7. Como bien advierte Masci, “De esta manera, el sistema spinoziano, a diferencia del cartesiano, se halla lógicamente legitimado para garantizar desde un principio que el orden de nuestros pensamientos y juicios debe reflejar siempre el orden de los acontecimientos físicos; pues la doctrina de la sustancia única concebida bajo dos atributos diferentes implica que no puede haber ninguna idea sin algo extenso de lo cual es idea, del mismo modo que no puede haber cosa extensa alguna de la que no haya idea” (2008, p.263).

8. Véase aquí la ley de la inercia de los cuerpos, aplicada a la moción de los afectos.

sión de los valores al concluir que: “no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos porque lo juzguemos bueno sino al contrario” (Espinoza, 1980, p.132). La inversión de los valores tiene que ver, por un lado, con atentar contra la propuesta aristotélico-tomista que revisamos, donde se hace una declaración de afectos que se ordenan como vicios si están en la carencia o el exceso, y virtuosos si están comandados por el término medio o, en la semántica cristiana, si estos llevan al pecado o a la virtud. Va en contra, también, de la ascética cristiana de corte eremita al admitir todo afecto —sobre todo el deseo—⁹ y no lo considera *a priori* como bueno o malo sino como una expresión propia de la naturaleza.

El esfuerzo por mantener la vida con conciencia es el deseo, y es el afecto primero sobre el cual propondrá otros dos: la alegría y la tristeza. Estos tres afectos son la base sobre la cual puntualiza los demás. La alegría y la tristeza afectan tanto al alma como al cuerpo. La combinación de afectos orbita alrededor de un tercer elemento que los cualifica: la imaginación de la cosa externa como causa eficiente de la afectación.

Como ya hemos advertido, Espinoza da cabida tanto al efecto que produce la actualidad de la cosa en la percepción como a la emergencia de la imaginación cuando la cosa ya no está presente. Si a esa cosa se le atribuye que es causa de alegría —que potencia la mente— o tristeza —que la disminuye—, el individuo tenderá a recurrir a lo que potencia y no a lo que disminuye el obrar, en tanto que todo organismo desea preservar en su ser. Con ello, asume que la imaginación de una cosa que entristece es posible desplazarla por otra que provoca alegría.¹⁰

9. Hubbeling (1981) prefiere traducir *deseo* como concupiscencia, y advierte que la diferencia con el estoicismo es que estos aspiran a la anulación. Se advierte en este texto que estoicos y cristianos, a diferencia de Espinoza, finalmente proponen la represión, más que una posición de pesquisar la causación intramundana de los mismos.

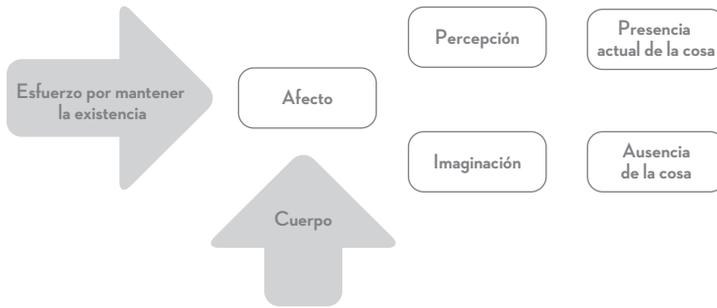
10. Se ve en estas premisas el potencial psicológico que propone Espinoza para entender la mociones, a saber: el afecto tiene un ingrediente intelectual (cognitivo), un influjo perceptivo o de memoria y un desencadenante que es la cosa percibida.

De estos principios, los psicólogos pueden aprender algunas cosas: la primera es que el afecto está vinculado tanto a la *mens* como al sentir corporal, y que el desplazamiento de los afectos negativos tiene al menos dos modos de dislocarse: uno, vía la imaginación de una cosa que potencie el obrar; otro, por la emergencia misma de un afecto contrario a la pasión, que modifica no solo el estado corporal sino también su idea o imaginación de las cosas. Además de esto, en la proposición XIV de la tercera parte de su *Ética*, Espinoza precisa qué es la fluctuación del sentir, a saber: que si la mente ha sido afectada por dos afectos a la vez, estos quedan entrelazados de modo que ante otra suscitación —de una u otra— ambos emergen. Dicho en palabras sencillas, el doble afecto que provoca una cosa o idea externa o interna deja una huella, por lo que cuando se actualiza una de ellas, cosa percibida o idea, hace emerger ambos afectos. Si estos son contrarios, generan una especie de fluctuación en el sentir: desorientación o desconcierto en el actuar. Si una de las cosas o ideas se hace actual junto a otra cosa o idea yuxtapuesta, se le atribuirá también ese sentir por extensión (como causa eficiente). Por ello es que en ocasiones tenemos simpatía o antipatía por las cosas nuevas, a las cuales odiamos o amamos por su semejanza a la cosa o idea previa que nos evoca, aunque no sepamos dar razón de ello.

Este reconocimiento de la fluctuación del sentir que se desplaza de una cosa o idea a otra por semejanza, en Espinoza implica una conceptualización distinta del humano. Es decir, a diferencia de Descartes, quien propone un yo que piensa para existir, Espinoza plantea que el “cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza [...] [por lo que] puede ser afectado de muchas y distintas maneras por un solo y mismo cuerpo” (Espinoza, 1980, p.138). Con lo cual podemos inferir que el yo propuesto por Espinoza, además de que implica cuerpo y mente, no es sino por la comunidad de individuos u objetos que lo habitan en su mente.

Con lo dicho hasta aquí, podemos ofrecer en la figura 4.1 un esquema que recoge esta propuesta monista entre el acto de la mente y el del afecto.

FIGURA 4.1 ESQUEMA DE LA RELACIÓN ENTRE ÍMPETU, AFECTO Y COGNICIÓN



El afecto, por tanto, es una emergencia del sentir del cuerpo como de la mente, sea que perciba la cosa o la idea. De tal modo que la fuerza de afectación puede ser igual si viene de lo percibido actual como de lo supuesto, sea por el pasado o por el futuro. En tanto que la afectación es por la atribución de existencia que se da, sea de la cosa o la idea.

Con base en estas coordenadas o principios explicativos va desglosando su definición de afectos. Por ejemplo, siguiendo la formulación del afecto en la figura 4.1, el amor es la alegría acompañada por una causa exterior a la cual damos estatus de suscitadora de ese estado. Mientras que el odio es la tristeza, acompañada por la idea de una causación exterior a la cual se le atribuye su generación (véase el escolio de la proposición XIII, Espinoza, 1980). En ambos casos se atribuye a la cosa exterior ser la fuente y suscitadora del propio sentir (causa eficiente).

Si a los afectos se agrega la *oscilación temporal*, entonces tenemos que la esperanza es “una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos [mientras que el] miedo es una tristeza inconstante surgida también de una cosa dudosa” (Espinoza, 1980, p.139). Si se anula la duda de la es-

peranza, queda la seguridad; y si se quita, del miedo surge la desesperación. Finalmente, expone que la satisfacción se deriva de una imagen de cosa pretérita de cuya realización hemos dudado, mientras que la insatisfacción (*conscientiae morsus*)¹¹ es tristeza opuesta a lo satisfactorio.

El propósito de Espinoza no es una taxonomía exhaustiva y absoluta sobre los afectos, sino “determinar las propiedades comunes de los afectos y del alma, y al objeto de poder [...] y [...] cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos” (Espinoza, 1980, p.167).

Con lo expuesto hasta aquí, se precisan a continuación las coordenadas de relación que existen entre afectos, pasiones y su correlato con la idea u objeto externo, los cuales producen un entendimiento de la causa o un padecimiento imaginario (idea confusa–disminución de la potencia de obrar). Se vio que el desgajamiento de los afectos está determinado por la potencia que da la alegría o que disminuye el obrar si predomina la tristeza. Un elemento más para la comprensión de los afectos es que están configurados de manera especular, a saber: la influencia de la cosa en el individuo pende de la semejanza o no que se percibe en ella, así como de la posición (cercanía o lejanía, vista como propia o ajena).

A continuación, se presentan dos mecanismos expresados en las proposiciones, que se pueden precisar alrededor de ciertas preguntas:

11. Esta palabra en latín, a la letra significa “mordedura de conciencia”, remordimiento, lo traduce Hubbeling (1981). La traducción que hace la editorial —que se sigue en este escrito— es *insatisfacción*, entendiendo por ello que no salieron las cosas como esperábamos, es lo más propio en el sentido de Espinoza. Mismo que defiende Nietzsche (1997) de otras traducciones en las cuales le atribuyen a esa palabra el sentido de *autoflagelación* o de idea autopunitiva de “no hubiese debido hacer esto”. Se destaca aquí esta diferencia de sentido ya que, como hemos advertido en capítulos anteriores, la cuenta de conciencia de los hechos pasados puede ser prospectiva, proyectiva, lanza hacia adelante, a raíz de pensar qué no se alcanzó de todo lo deseado (lo perfectible) o dramática punitiva, con el imperativo del hacerse doler, propio de morales resentidas preñadas de mala conciencia.

1. ¿Qué sucede si uno se imagina que está afectado negativa o positivamente por lo amado o lo odiado?

Si alguien siente que afecta o es afectado negativamente por lo amado, se sentirá triste, del mismo modo y con la misma intensidad con la cual se siente alegre si se supone a sí mismo o al otro como causa.

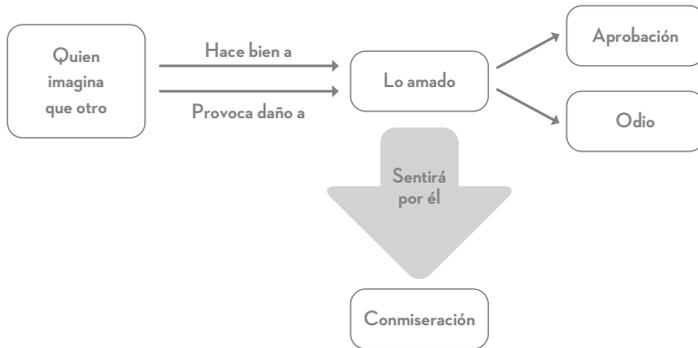
2. ¿Qué sucede si se imagina a la cosa amada u odiada triste o alegre?

Si la persona amada está alegre, nos alegraremos con él / ella; si está triste, nos entristeceremos también. Esta es la base de la simpatía, ya que por cercanía nos alegramos o entristecemos con el otro. Y la empatía, cuando se toma como propia la afectación de la cosa amada por un tercero, sea positiva o negativamente, es una afectación por extensión. Los afectos adversos a la cosa odiada los presume Espinoza como envidia: disposición a gozarse con el mal de otro y a entristecerse con su bien.

3. ¿Cómo afecta al percipiente si se imagina que otro afecta positiva o negativamente la cosa amada?

Para responder la pregunta 3 nos vamos a ayudar de la figura 4.2. En esa figura muestran tres afectos más: la aprobación de la cosa que hace bien a lo amado y odio para aquello que se imagina le hace mal, y la conmiseración por el amado dada la afectación negativa. Este juego especular implica también que al objeto deseado no lo imaginamos con tristeza sino con alegría, mientras que al odiado lo imaginamos como padeciendo tristeza y no teniendo alegría. Por lo que la estimación de sí estará referida tanto a cómo nos imaginamos valorados por quienes nos aman, así como por quienes nos odian. Cuando la autoestimación no es justa, la denomina soberbia (alegría por estima arriba de lo justo). Cuando la alegría está basada en una apreciación

FIGURA 4.2 ESQUEMA SOBRE LA AFECTACIÓN QUE SUPONEMOS HACE UN TERCERO SOBRE LA COSA AMADA



mayor de lo justo de otro la denomina sobrestimación, y menosprecio cuando se estima menos al otro.¹²

LABILIDAD HUMANA Y FUERZA AFECTIVA DE IMPOSICIÓN DEL OBJETO EXTERNO

Ya se vio cómo Espinoza (1980) desglosa lo que entiende por afectos y pasiones, así como su funcionamiento. En el cuarto apartado de su *Ética* desarrolla dos temas: la tendencia natural de padecer, a lo que llama servidumbre humana, y la fuerza con que los afectos provocados por las causas exteriores supera la potencia de obrar (el *conatus*).

Si se toma como centro explicativo el campo de los afectos que se vieron anteriormente, se evidencia que la perspectiva axiomática de Espinoza le da soporte a su axiología. Los tres grados de conocimiento

12. Los ejercicios al final de este apartado tendrán como propósito que los alumnos hagan los derivados y ejemplifiquen otros afectos expuestos en la *Ética* de Espinoza, es por ello que no se hace el desarrollo aquí de todo el mapa de los afectos.

(axiomática) que refiere Espinoza son: el proporcionado por lo ordinario en la inmediatez de la experiencia, donde lo imaginario ordena, sea por la evocación que tiene del objeto presente o por los recuerdos como asociación de ideas, las cuales devienen también de opiniones y rumores de otros. Esta perspectiva es una sucesión temporal adventicia y de afectación inconstante. El segundo grado de conocimiento está otorgado por procesos más sistemáticos, “científicos”, los cuales son regidos por el entendimiento que busca las causas de los fenómenos dados por la experiencia, la memoria o pensamiento discursivo. El tercero¹³ está referido a la esencia de los atributos de Dios, para de ahí ir a la índole de las cosas particulares. Este último grado de conocimiento está regido por la razón y la beatitud, en donde se ve uno mismo y las cosas desde la eternidad.

Siguiendo esta axiomática, se precisa cómo los afectos-pasiones orbitan alrededor de la *imaginatio*, mientras que la explicación misma que él hace de las operaciones y causas afectivas corresponde al segundo grado de conocimiento. El tercero implica conocer las cosas particulares desde la razón y desde el amor a Dios. Su concepto del hombre orbita alrededor de un humano que, por el impacto afectivo de las cosas, califica al mundo como bueno o malo según le sea útil o accesible para poseer un bien. La calificación de bueno y malo, así como de perfecto o imperfecto, tiene que ver más con la forma en que la mente y el cuerpo humano perciben el objeto externo que con la naturaleza interna del objeto externo, la cual no se conoce.

Cuando calificamos algo de perfecto o imperfecto, se hace en virtud de que se acerca a lo esperado (el modelo). El impacto que se genera afectivamente no depende tanto de que la cosa sea verdadera o falsa, sino en tanto que aparece otra imaginación más fuerte que la desplaza.

Resumiendo lo dicho en los párrafos anteriores, se precisa que la valoración que tenemos de las cosas gira alrededor de tres elementos:

13. Punto que desarrolla en la quinta parte de su *Ética*.

1) la potencia que se tiene, entendida como la fuerza por preservar en existencia; 2) la fuerza o imposición de la cosa externa, la cual queda fijada en mayor o menor medida dependiendo de cómo está adherida; y 3) una idea clara o confusa.

Como ya se ha dicho arriba, en su propuesta monista Espinoza articula aporías: lo interno–lo externo, mente–cuerpo. Propone que cada afecto tiene una idea o más, que están condicionadas por la imaginación que se tiene del objeto externo —no por lo que es—, y que el orden de las ideas se corresponde al de los objetos.

Da cabida a que no solo hay una idea y un afecto sino que el humano es asaltado por una variedad de afectos, los cuales pueden ser constantes, inconstantes, necesarios o contingentes, coincidentes o contrarios, claros o ambiguos. El resultado de este interjuego hace que de cierta manera el humano quede con ideas y, por tanto, afectos que potencien el obrar; o con ideas confusas y/o ambivalentes que disminuyen su obrar y le hacen padecer.

Sobre estas premisas reformula el concepto de bien y de mal, designando que no se obra por el conocimiento de ello en tanto verdadero,¹⁴ sino por la lógica propia de los afectos; por lo que el deseo de hacer el bien o el mal puede quedar reprimido o extinguido por otros afectos que nos asaltan. Esto tiene que ver con dos variables: la primera es que el deseo de hacer el bien o el mal es futuro; y la segunda, mientras que otros afectos como la concupiscencia o el odio, por ser actuales, tienen más fuerza de imposición en el individuo.

Los conceptos de virtud y felicidad también serán distintos en este autor, en tanto que la primera es descriptivamente el *conatus* de vida, el esfuerzo que cada quien hace por mantenerse en la existencia,

14. Bajo este principio, se tratan otras propuestas optimistas que suponen que, por distinguir intelectivamente entre el bien y el mal, se obra en consecuencia. Para Espinoza no se trata de combatir las pasiones con sentencias, sino de tener ideas claras o dar cabida a cosas externas que susciten afectos que potencien el obrar. Este principio es fuente explicativa en autores contemporáneos de la psicología cognitiva.

y el logro de este esfuerzo por vivir es el regocijo, la felicidad misma. Con estas propuestas podemos inferir que el *conatus* es singular, cada quien tiene su propio impulso y hay quienes tienen ánimo impotente y son derrotados por causas exteriores que repugnan su naturaleza, por lo cual deciden suicidarse. Mientras que hay cuerpos más aptos para hacer muchas cosas y son menos dominados por las pasiones para obrar mal. De aquí se deriva que, dada la labilidad del *conatus* de vida frente a lo externo, la condición propia del individuo, más la dificultad de precisar la índole del objeto por el impacto afectivo del objeto externo, deberá atenerse a discernir con detenimiento las ideas confusas concomitantes para dilucidarlas, y con ello moverse de la pasión de modo que pueda potenciar su obrar.

Para desplazar las pasiones por afectos que potencien la existencia, puede recurrir a una idea clara o a un objeto cuya fuerza de impacto sea mayor, como la alegría, la cual por su potencia desplaza a la tristeza.

Dada esta condición de la naturaleza de los afectos, Espinoza propone ciertos recaudos para prevalecer en la existencia y en el desarrollo de la virtud: reconocer la labilidad que el esfuerzo humano tiene frente al impacto de los objetos externos, ya sea por su temporalidad actual, contingente, necesaria o incierta,¹⁵ que reprime la potencia de obrar aquello que tiene un parecido, y a la que consideramos mala en tanto la imaginamos como contraria. Propone, pues, que el hombre virtuoso es el que se guía por la razón, conoce las cosas particulares y tiene ideas claras, dilucida las confusas y compensa el odio con amor en tanto que se apoya en la alegría de hacer el bien.

La alegría es mostrada como un afecto más fuerte que la tristeza y capaz de desplazarla. Además, en este tercer grado de conocimiento, la razón provocará que los hombres puedan coincidir entre sí y no se dividan. Sobre todo el hombre de la razón quien, encaminado por la

15. La incertidumbre o inconstancia provoca mayor desorientación o ansiedad en tanto que quita el control mismo del objeto. Es interesante cómo la prevalencia de la existencia queda endeble ante lo inconstante y por la inclinación humana de querer controlar las cosas.

virtud, no solo aspira y trabaja por su bien sino por el bien de los demás. Ama a Dios en la *cośeidad* del mundo, entendiendo la necesidad propia de su naturaleza; por lo que desde ahđ odia menos a los que lo han dađado, en tanto que los entiende como parte de ese todo y entiende que obran de acuerdo a su naturaleza.

En este estado, donde ya se han develado las causas de las mociones, la libertad consistirá en no depender del padecimiento de y por las cosas externas, y tenderá al equilibrio de las mismas. Reconoce también la necesidad de afectos como la humildad y el arrepentimiento, los cuales, llevados por la razón, dan una libertad parcial de acción. Además, el hombre no deberá dejarse llevar por la beatitud de un solo afecto y esclavizarse a él, ni aun por los que tienen aspectos buenos. Valorar la *essentia particularis* de la cosa, y sobre todo del hombre, en tanto que cada quien es afectado y obra de acuerdo con su singularidad. Desde este punto de partida, el hombre de la virtud procura hacer el bien, no contempla una recompensa en el más allá pues tiene su gratificación, la felicidad (beatitud) en su mismo obrar.¹⁶ Para visualizar la globalidad de la propuesta tica de Espinoza, y siguiendo el esquema del capítulo anterior, en la tabla 4.1 se sintetiza su propuesta.

En el esquema de esta tabla podemos ver reflejados los ideales propuestos por Espinoza. Si los comparamos con las tablas de los capítulos anteriores, logramos apreciar sus similitudes y diferencias. La primera diferencia que resalta en el esquema está en el primer rubro, el temor, el cual no es admisible o aplicable para esta propuesta. Esto es a causa de que, para Espinoza, aun las conductas indeseadas o que generan afectos pasivos son propios de la naturaleza, por lo cual no se puede amenazar con algún temor (afecto que también es pasión) o prejuicio trasmundano del cielo o el infierno.

16. El amor intelectual a Dios, que nace del tercer modo de conocimiento, es eterno y tiene su deleite al tener a Dios como causa suya, nos dirá en la proposición XXXIII, y agrega en su coloquio: "la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma está dotada de la perfección misma" (Espinoza, 1980, p.249). Estas ideas son las que dan sentido al concepto de beatitud en este autor.

TABLA 4.1 ESQUEMA MORAL DE ANÁLISIS PROPUESTO POR FOUCAULT APLICADO A LA PROPUESTA DE ESPINOZA

Elementos a tener en cuenta para la autoregulación	Configuraciones
Temor	<ul style="list-style-type: none"> • No propone castigo, ni terrenal ni extramundano, pues cada quien obra de acuerdo a la naturaleza. Pero hablando jurídicamente, da admisión a la justicia para detener el daño entre los hombres por el temor a un daño mayor. • Critica toda propuesta que pretenda temor, en tanto que este es una pasión que disminuye el obrar.
Esquema de comportamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Reconoce su labilidad respecto a los objetos externos. • Dilucida las ideas inadecuadas. • No se deja llevar por la pasión sino por la razón. • Se esfuerza en hacer el bien para sí, con y para los otros. • No pretende que su bien sea el mismo para los otros. • No obra por conmiseración sino por la razón. • No se mueve por la imaginación de las cosas externas, presentes o pretéritas sino por el entendimiento, con el fin de conocer las causas de las cosas singulares. • Obra no de acuerdo a la pasión sino a la pervivencia (virtud), por lo que concuerda con la naturaleza de la existencia de los otros. • Conoce a Dios en las cosas particulares como en su esencia. • Es capaz de influir en muchísimas cosas externas. • Puede alternar el reposo y el movimiento. • No padece por una sola cosa ni por el exceso de una pasión, aunque sea el amor o el deseo.
Imagen	<p>El hombre de la razón obra de acuerdo a su naturaleza, por virtud del esfuerzo de mantener su existencia. Dios está libre de pasiones, no experimenta ni alegría ni tristeza.</p>

El esquema de comportamiento se puede sintetizar sobre dos ejes: uno, la importancia de dar admisión al apetito y a los demás afectos como naturales; y dos, que el eje de ordenamiento de ellos es vía el entendimiento (ideas claras y distintas) y la razón, la cual aquilata la causación de las cosas.

En la columna de la imagen hay dos personajes: el primero, explicitado y mayormente descrito en el modelo de abstención, es decir, el hombre de razón que obra de acuerdo a su naturaleza de prevalecer en el mundo; y el segundo, la figura de Dios, homologada con el despliegue propio de la naturaleza.

TABLA 4.1 (CONTINUACIÓN)

Elementos a tener en cuenta para la autoregulación	Configuraciones
Modelo de abstención	<p><i>El sabio:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Es quien ejerce poder sobre la mente, sobre los afectos y ejerce la libertad humana. Actúa por conocimiento en contra del ignorante. • No se deja conmover el ánimo sino se mantiene en el regocijo (felicidad) porque es consciente de sí mismo, de Dios y de la naturaleza de estas en la necesidad eterna. • Es de naturaleza superior. • Investiga la verdadera causa de los milagros. • El sabio equilibra verdad y fuerza, pero reconoce que la verdad no es por la convicción. • Se sirve de las cosas y se deleita de ellas en cuanto sea posible. • Sabe reponer fuerzas y recrearse con moderación. <p><i>El hombre libre = hombre guiado por la razón</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Es el que conoce las causas que lo determinan. • El que es contento de sí mismo en tanto que obra bajo una decisión libre del alma. • Guiado por la razón, es libre y disfruta la vida feliz. • Quien se guía por la razón renuncia al mal o toma el mal menor o un bien menor que no contribuya a un mal mayor en el futuro. Por lo que se guía por la razón y no por la opinión. No se deja llevar por el miedo a la muerte, su sabiduría es una meditación de la vida y no deja de pensar en la muerte. • Tiene ideas adecuadas, no tiene concepto alguno de mal. • Su virtud se muestra cuando evita los peligros (por el ánimo) como cuando los vence. • Evita los beneficios personales frente a los ignorantes. • Se une a los demás por amistad. • Entre los hombres libres son muy útiles unos con los otros. • No obra dolosamente. • Es más libre en el Estado (donde se obliga de acuerdo a todos por las leyes) que en la soledad.

Finalmente, el modelo de abstención es la expresión también de dos personajes: el sabio y el hombre libre, los cuales no es que sean excluyentes sino que los precisa con características propias en su axiomática. El hombre libre, movido por el entendimiento y la razón, puede desalojar las pasiones y las ideas confusas; el plus con el sabio es que este último puede volver a conocer la esencia de las cosas desde la eternidad, desde el reconocerse causa de Dios, encontrando en ello su felicidad (beatitud).

EJERCICIO IV. YO NO SOY LA IMAGEN QUE FONDEA EN TUS OJOS

El siguiente ejercicio tiene dos objetivos; por un lado, repasar y precisar el concepto y la función de los afectos, y por otro, aplicar esa conceptualización a la experiencia propia. Para ello se formarán equipos de máximo tres personas.

a) Primero revisarán individualmente el libro tres de la ética de Espinoza (1980) y elegirán uno de los afectos que ahí expone. Leerán, hasta tener claro, cómo define el afecto y cómo es su funcionamiento; después ilustrarán ese contenido con una experiencia particular. Se sugiere que se escoja analizar aquel afecto que más les hace padecer, así como aquel que les potencia en sus metas.

b) Una vez realizado el trabajo individual, compartirán en tríadas. Analizarán el tipo de afecto que potencia y disminuye su obrar dadas las ideas confusas que tienen sobre el objeto que colocan como causa de su afección.

c) Al final de la sesión, se sugiere charlar en plenario las claridades intelectivas que les dejó este ejercicio, sea al pensar en sí mismos o al escuchar la experiencia del otro.

El tiempo invertido para cada momento se deja al acuerdo del maestro con los alumnos.

Nietzsche: un viajero que habla desde la sombra

Tamus, dirigiendo la vista desde la popa hacia la tierra, dijo, tal como había oído: “el gran Pan a muerto”. No había terminado de decirlo cuando un gran sollozo mezclado con extrañeza no de uno sino de muchos se produjo.

PLUTARCO, LA DESAPARICIÓN DE LOS ORÁCULOS

*¡El gran Pan ha muerto!
Sí; se acabó la alegría de la vida antigua,
fuerte e inconsciente;
se acabó la confianza en la Naturaleza y en los instintos
se acabó la creencia en los mitos vitales
se acabó el correr coronado de hiedra por los bosques.*

PÍO BAROJA, EL LABERINTO DE LAS SIRENAS

*Dios ha muerto, pero los hombres son de tal condición,
que habrá tal vez durante miles de años cavernas
donde se presente su sombra.*

FRIEDRICH NIETZSCHE, LA GAYA CIENCIA

Se dice que las culturas entran en crisis a raíz de la caída de sus dioses. Así lo experimentaron los romanos cuando el cristianismo se volvió la religión oficial pues, según Juliano y sus maestros, esta secta judía era atea por no respetar los dioses helenos, difamadores de las mis-

mas costumbres hebreas que dicen seguir; atacan la moral y rechazan las leyes del Estado de las que depende la ciudad (Guarda, 2014). Esta proclama de Plutarco que vemos en el primer epígrafe, evidencia el desplazamiento de la época de los dioses y de las orientaciones oraculares hacia el monoteísmo, como bien precisa Pío Baroja (1998). De manera análoga lo hace Nietzsche (1992) en su texto literario *Así habló Zaratustra* y en otros aforismos a lo largo de su obra, como se ve en el tercer epígrafe. Su proclama es el anuncio inverso de la muerte del oráculo y del dios Pan, de Plutarco; ahora se trata de la muerte del monoteísmo, de la religión, del Dios judeocristiano, de suponer un mundo ordenado por un predestino ultramundano, para así dar paso —en boca de Zaratustra— a la apertura de uno querido por el hombre, pensado por el hombre, bajo su propia voluntad de dominio con miras a generar el superhombre.

Los estudiantes de ahora se pueden preguntar: ¿qué tiene que ver la creencia en un dios o los dioses? ¿cómo su caída implica un impacto tal que el mundo queda desvalorizado? y ¿cómo ello detona en la degradación misma del hombre y su desarrollo civilizatorio?

Si seguimos los estudios de historiadores como Rohde (1948), se puede evidenciar que con el triunfo de un pueblo sobre otro, también se da un sometimiento de sus dioses o una recreación sincrética, como sucedió en la cultura helenista con el imperio romano. En la cultura mexicana, este encuentro de sometimiento del mundo de los vencidos al de los vencedores fue descrito de manera dramática en los relatos de fray Bernardino de Sahagún (1986 [1524]), traducidos y ponderados por Miguel León Portilla de manera magistral. Los nativos, frente a los frailes exclamaban después de ser vencidos:

Porque somos macehuales,
somos precederos, somos mortales.
Que no muramos, que no perezcamos,
aunque nuestros dioses hayan muerto...

...a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer,
a quién se debe el crecer,
a quién se debe el desarrollarse.
Por esto [los dioses] son invocados, son suplicados.

“La muerte de los dioses” poesía náhuatl
(Sahagún, 1986, p.149).

El pueblo se *des-moraliza* frente a los vencedores porque se dan cuenta de que los dioses de ellos son más fuertes que los propios, los vencidos. Se oraba a quien se suponía daba un orden a la Naturaleza, había un fin en ese mundo que se desplegaba frente a sus ojos: hacer sobrevivir al propio pueblo. Pero si esos dioses no los han podido proteger del triunfo de los vencedores, de las masacres y de las pestes, no es porque, acaso, ¿junto con ese orden dado por los antiguos, cae un mundo de engaños y con ello ha muerto la certitud y verdad de los mismos dioses? La obra ficcional de los vencidos no puede sostenerse ante ese real que arrasa todo; real que aún no saben nombrar del todo pero del que padecen sus efectos; es la voz del conquistador la que ahora genera una nueva ficción, una nueva versión del mundo.

¿Cómo poder amar a los nuevos dioses? ¿cómo queda colocado el vencido frente a los nuevos dioses y a quienes los enseñan, frente a esos portadores de muerte? En el enfrentamiento entre vencedores y vencidos no solo hay conquista de tierras y bienes en general sino, sobre todo, una caída del mundo simbólico, destrucción de los signos preñados de sentido.

Esta tragedia del encuentro de culturas fue dramática porque era el resultado de guerras atroces y de epidemias, después de las cuales los pueblos vencidos terminaban mermados, débiles y sometidos a los nuevos dioses, a la nueva cosmovisión, a los vencedores.

Friedrich Nietzsche, por su parte, prevé que la muerte de *un* dios está en curso como resultado del desarrollo de la cultura moderna,

de la mecánica, de la ciencia. Y augura que con ello inicia la caída del pensamiento creacionista, al mismo que da una estocada. Reconoce que esta superación de los valores no se hará sin un desgaste, sin hacer violencia con lo establecido como bueno y malo; sin trasgredir el valor de lo bueno como extramundano.

La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, convertida en un cliché, es reducida desde el sentido común a un simple ateísmo.¹ Y desde esa premisa se hacen inferencias ridículas como suponer la ausencia de valor o una invitación al anarquismo. Contrario a estas ideas, a esta tendencia a la nada, al nihilismo y al anarquismo, Nietzsche las considera como una enfermedad. Su propuesta es una trasvaloración, una inversión y superación de los valores cristianos que huelen a remordimiento y venganza, cimentados en una negación de la vida. La hipocresía de la moral cristiana, que apela a la defensa del *nomos* y el *ethos*, es vista como un síntoma de la decadencia propia de la tarántula, del veneno de la serpiente. Esas voces del resentimiento se oponen a Zaratustra, quien no se rige por la tradición sino que tiene como justa sentencia la revaloración del mundo, la expresión de la vida en todas sus formas.

Dada la riqueza de la obra de Nietzsche, en este capítulo se desarrollan algunos temas relevantes para pensar la genealogía de la moral y su propuesta de trasvaloración. Profundizar y clarificar una serie de

1. En la película *Dios no está muerto*, dirigida por Harold Cronk (estrenada en 2014), se hace una apología alrededor de esta sentencia sin explorar la trascendencia de lo que esta perspectiva significa dados los efectos en las prácticas morales. Hacen una caricatura de un maestro “influido por el pensamiento de Nietzsche” que para nada es nietzscheano, simplemente es un creyente más, un creyente del ateísmo, un militante de su propia desesperación y resentimiento. Y el argumento —corto de miras—, propio del cristianismo puritano o del catolicismo *de derecha*, gira alrededor de una proclama enunciativa: “Dios no ha muerto”, como si la afirmación o negación fuera la esencia del mensaje cristiano; como si el dios arrogante y egocéntrico requiriera esa declaración para afirmarse en el mundo, en la vida. Y quizá tienen razón, saben que el dios discursivo solo existe por las proclamas que ellos hacen; esas posturas muestran una imagen más exacta de la creencia en un dios antropomórficamente imaginado. Lejos de este estereotipo del profesor de la película, está la propuesta del hombre arraigado en la *voluntad de poder*; para este, su principio de juicio es la vida en su diversidad y policromía. Quizá, la experiencia que tienen los místicos, quienes en su camino de búsqueda de Dios encuentran como inevitable vaciarse del saber de sentido del dios ofrecido por un discurso que preña sus atributos de metáforas antropomórficas, es más coincidente con el Dios de Espinoza y el Zaratustra de Nietzsche.

enunciados expresados en las obras de Nietzsche conlleva recurrir a varios de sus textos, así como a estudiosos que se han adentrado y dado a conocer su obra, tales como Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo y Michel Foucault. Si bien hay que decir que en su lectura de Nietzsche estos autores ya padecen el efecto de su obra y en sus interpretaciones, hay una relectura de sus propias propuestas.

Nietzsche es un gran filósofo de la metafísica, como afirma Heidegger (2000a), pero quizá también el gran demolidor de toda metafísica occidental (Deleuze, 1998); por algo le llaman antifilósofo. Los efectos de la obra de Nietzsche se pueden seguir en pensadores considerados como estructuralistas, a saber: Foucault y Lacan, así como en los escritores existencialistas, entre ellos, Jean Paul Sartre en sus obras *Las moscas*, *La náusea*, *El ser y la nada*, temas recurrentes en la obra nietzscheana.

Quizás estos autores posteriores, con conciencia o sin ella, respondieron a la invitación que Nietzsche hace para edificar un nuevo mundo revalorizado bajo los siguientes lemas: no hay cosa en sí; no hay causa primera; no hay finalidad; no hay un mundo de valor ultramundano y prestablecido; nada está prohibido, todo está permitido; sólo hay interpretación... Quememos el cielo y hagamos un mundo de valor fuera de todos esos cánones antiguos llenos de miedo y resentimiento.

En el prólogo de *La genealogía de la moral*, Nietzsche (1997) se plantea algunas preguntas que quiere dilucidar en torno a ciertas temáticas: la verdad desde la mentira que la sostiene; lo bueno desde el veneno que al narcotizar lo hace viable; cómo la verbalización del pasado tiene su vigencia en el presente. En síntesis, se pregunta si la moral no es el obstáculo mismo para el desarrollo de la valoración, de tal modo que la moral cristiana fuese el peligro mismo para la civilización. Por ello sentencia: “necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de cómo aquéllos surgieron” (Nietzsche, 1997, p.23). Para desmontar la perspectiva axiológica del cristianismo, en *La genealogía de la moral*

desarrolla tres tratados: lo bueno y lo malvado, la culpa y los ideales ascéticos. Esta obra sistematiza y articula de mejor manera todas esas recurrencias temáticas enunciadas como reflexiones cortas, versos o aforismos de sus otros escritos. *La genealogía de la moral* además se usa como fundamento explicativo de la moral del esclavo —que veremos más adelante—, mientras que *Voluntad de poder*, obra póstuma armada con escritos sueltos que compaginó la hermana de Nietzsche con la ayuda de Heidegger,² guía la explicación sobre su concepción del mundo y la voluntad de poder; si bien, además tomamos algunas ideas de otros escritos para reforzar las temáticas principales que se desarrollan aquí.

EL MUNDO DE NIETZSCHE

Nietzsche toma lo mejor de otros autores, como lo que referimos en el capítulo anterior respecto a Espinoza; sin embargo, no se queda con todo lo dicho por otros. Por ejemplo, el *conatus* de vida le parece insuficiente pues lo que hay en todo esfuerzo humano es la voluntad de poder, y el sentido de la naturaleza como dios se desplaza al dador de sentido, al anhelo que está incubado en la voluntad de dominio.

Para Nietzsche, su propuesta de mundo no se corresponde con el horizonte griego pues este solo existe, no deviene; no es algo, solo sucede. Tampoco es un motor inmóvil (lo que mueve sin ser movido) suscitador de todo el movimiento, a modo de la propuesta aristotélica. Su concepción de mundo desmantela el horizonte cristiano ya que no es algo creado por un ser supremo para uso de un humano (*ántropos*) que es imagen y semejanza de su creador. Tampoco corresponde a la de los filósofos modernos como Espinoza o Descartes,

2. Textos sueltos escritos entre 1882 a 1887 antes de su total caída. Dato otorgado por el mismo Heidegger (2000a).

pues el mundo no es una mecánica perfectamente operada por un Otro e infinito (el Dios de los filósofos modernos).

El mundo de Nietzsche no tiene principio, ni tiene un sentido teleológico: “Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento” (Nietzsche, 1962, p.392). Su mundo es un prodigio de fuerzas sin principio ni fin, sin dimensión fija, no se hace más grande ni más pequeño, no se consume, es sin gastos ni pérdidas, no se desvanece, no es infinitamente extenso; es uno y múltiple a la vez, son fuerzas que se agitan a sí mismas y se transforman eternamente (Nietzsche, 1962). Si se piensa en un devenir, sería algo que no conoce medida, ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio mismo. Es finalmente la fuerza en su ejercicio de dominio, es pura voluntad de dominio (Nietzsche, 1962).

La voluntad de poder es la fuente de todo afecto, es la parte no racional que anima; se manifiesta en la fuerza misma como tal; es el principio de la actividad; su afectación se debe a que es sentimiento sensible y se diferencia de la fuerza que al expresarse disgrega, separa, escinde (Nietzsche, 1962). Es la fuerza que se expresa activa o reactivamente.

La voluntad de poder es la fuerza que se expresa en actividad de manera reactiva (Deleuze, 1998). Bajo esta premisa se entreteje el texto de *La genealogía de la moral*. Referir una genealogía no es pretender ir a la historia en búsqueda de un origen prístino sino recurrir a una fuente, una procedencia (*Herkunft*), una pertenencia entre aquello considerado equivalente por tener la misma altura o bajeza (Foucault, 1992b). No se trata solo de encontrar la similitud de lo individual, un sentimiento o una idea sino, sobre todo, “percibir las marcas sutiles singulares, subindividuales y mixtas que por entrecruzarse son difíciles de desenredar” (Foucault, 1992b).

Más allá de perseguir coherencia de identidades, en la genealogía se buscan esos comienzos innombrables. Esa historia hecha a sangre y fuego pues “La civilización no puede prescindir de las pasiones, de los vicios y de las maldades” (Nietzsche, 1986, p.296). Y al volver la

cabeza al pasado se requiere un punto nodal que abre la narrativa del surgimiento (*Entstehungsherd*), no del origen como estado paradisiaco.

Ese surgir implica evidenciar cómo se derivan y distribuyen las fuerzas en combate, las activas y reactivas (Deleuze, 1998). Esta perspectiva de la genealogía devela la relación de dominación con el espacio y el lugar donde se ejerce (Foucault, 1992b). En este interjuego de fuerzas, en esta dominación entre los hombres, radica la procedencia de su valoración. Por ello, recurrir al pasado para sentenciar una historia de anticuarios —para conservarla en su pureza o para imitarla en tanto que se relea bellamente poetizada— no es el camino de Nietzsche; ni es su consideración de la historia ni de la genealogía. La historia que desea es aquella que es sentenciada por la vida en la expresión de voluntad de poderío.

Una forma sofisticada de abordar el tema de la verdad en el surgimiento de la discriminación entre lo bueno y lo malo (la moral) es recurriendo a la filología y a la lingüística. Algunos presupuestos fundamentales de su crítica están desarrollados en “La verdad y la mentira en sentido extramoral” (Nietzsche, 1990). Ahí advierte que lo bueno y lo malo, así como la verdad o la mentira, no son sin metáforas y metonimias utilizadas de manera antropomórfica con el fin de dar un sentido al mundo. Si hay que nombrar las cosas de alguna manera, con esa palabra, es porque no la tienen; el mundo es una oquedad, factible de recibir cualquier sentido, cualquier valor.

Lo bueno y lo malo como metáforas surge de la relación de fuerzas existentes entre distintos actores, los poderosos, la aristocracia que valora el mundo de acuerdo a su puesto, a su función relacional con los otros sus iguales y sus subalternos (Nietzsche, 1997). Después de un tiempo de usar esas metáforas y metonimias, estas adquieren un estatuto de fiabilidad, de solidez, una convención vinculante factible de seguir por las masas, por los rebaños. El hombre ha olvidado el surgimiento de la verdad como consenso y obra de acuerdo a lo atribuido a la palabra. Y antes que los grandes lingüistas del siglo XX, Nietzsche (1990) apunta que la palabra es arbitraria en tanto que entre el sonido

y la imagen no hay una correspondencia con la cosa como referente, sino que la indicación, el forzamiento que el hombre hace de esos elementos, es lo que le da su consistencia. El uso de la palabra no revela el *en sí* de la cosa; ese no existe, es inalcanzable, es imaginario. La palabra puede ser considerada de manera laica “como reproducción de sonidos articulados de un estímulo nervioso” o como “la imagen transformada de nuevo, en un sonido articulado” (Nietzsche, 1990, p.5). Y advierte que aun estos descriptores, estas explicaciones, son ficciones, son metáforas.³

Cualquier referencia que se hace metafísicamente sobre lo que es el mundo o la cosa en sí, bajo propuestas filosóficas cojea por donde mismo, a saber: la “ilusión verdad”. De igual modo, en las propuestas morales sobre el bien y el mal, los adjetivos son palabras atribuidas a un mundo, son una creación ficcional que el hombre, gracias a esa fuerza activa del olvido, no recuerda. Mundo ficcional necesario para el hombre.

Resumiendo, la fuente de su crítica es desde la lingüística, y radica en señalar genealógicamente que todo lo referido a las cosas está mediado por la palabra y esta, desde su surgimiento, es una arbitrariedad del humano respecto a su necesidad de signar el mundo, llenarlo de sentido; cualquier referencia a la cosa está en el campo de la ficción dada por el lenguaje. Por eso, lo que decimos de las cosas y de nosotros mismos, no son sino condensados, metáforas, metonimias, extrapolaciones desde una visión antropomórfica. Desde este punto de vista, el mundo es ficción de sentidos; puntúa que lo que llamamos leyes de la naturaleza no se conoce sino por sus efectos; y la interacción entre ellas son sumas de relaciones que conocemos por lo que se determina en ellas en su recurrencia temporal, espacial, su sucesión y su colocación numérica (Nietzsche, 1990). Estos

3. Como dice Octavio Paz (1973a), siguiendo esta lógica nietzscheana: “El lenguaje es una condición de la existencia del hombre y no un objeto” (p.31), “el poeta no se sirve de las palabras... es su servidor” (p.47). Seguro, esto último se puede decir de todo hombre en su uso del lenguaje.

determinantes son, finalmente, los filtros que posibilitan el campo perceptivo que tenemos del mundo.

Las consecuencias de este punto de partida son enormes para el saber religioso, moral, filosófico y de la ciencia, ya que finalmente desmontan la “mentira” fundamental que sostiene todo conocimiento: que es ficcional y está basado en construcciones imaginarias. Por ejemplo, considerar que hay un *ente* llamado Naturaleza, el cual, al sustantivarse, se le empiezan a dar una serie de funciones y atributos. La ficción inicia en la entificación, y los procesos de atribución dados a ese ente son especulaciones basadas en la lógica del pensamiento. Lo mismo sucede con cualquier palabra a la que le damos categoría de ser sustantivo, llámese Dios, la conciencia, el alma, etc. Para ilustrar a los estudiantes en temas atinentes a la psicología, se profundiza a continuación en dos conceptos que suelen entificarse: la conciencia y el yo.

Nietzsche critica el yo-pensamiento de Descartes, que se sostiene bajo el lema *Pienso, luego existo*. Podemos sintetizar su crítica al menos en cuatro puntos; por un lado, la sustantivación del término: un sujeto, un yo que piensa, un algo que opera en el humano, una cosa pensante, una cosa *en sí*. De lo cual se deriva que este efectúa un algo: pensar, y en lo cual Descartes intuye —muestra— una existencia.

La segunda crítica a ese yo es que sea *uno*, a lo que Nietzsche contrapone “el sujeto como pluralidad” (1962, p.194), pues lo tenido como un yo no se constituye por un objeto sino por una variedad. No puede haber *un* solo objeto, ni hacerse a sí mismo si no es por los otros objetos, las otras cosas, los otros (Nietzsche, 1962). Aquí vemos convergencia con lo propuesto por Espinoza respecto a la pluralidad de los yo. También refiere al respecto, en *La gaya ciencia* (Nietzsche, 1998), que somos fruto de una comunidad de espíritus de la época.

Su tercera crítica, y más contundente, la esboza en *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 1984), en los párrafos 16 y 17. En donde, además de las puntualizaciones anteriores, hace notar el acaecer del pensamiento, a saber: que este no viene cuando el yo quiere. Reformula así el lema diciendo “ello piensa”, el cual en su advenir “ya tiene

una interpretación del proceso y no es parte de él” (Nietzsche, 1984). Apunta con ello que no hay un sujeto, un yo que piensa, sino que el pensamiento deviene, se expresa, no porque el yo quiere sino que “eso” llega imbuido de sentido.

La cuarta objeción a la conciencia es cuando es entendida como un regente que gobierna y frente a quien se rinde cuentas. Supone que esta conciencia será sustituida por un “automatismo más perfecto”; la conciencia es una expresión de la fuerza reactiva. Desde esta perspectiva, el tema de la volición como un querer *propio en el mí*, también se desvanece en tanto que la causa primera y eficiente está en las ordenanzas que nos habitan, en ese Otro social, la voluntad de la comunidad de almas.

Para Nietzsche, la conciencia emerge de las demandas de la exterioridad y se hace sentir cuando genera un cúmulo de saber en procesos de pensar, sentir, idear; es ella una ilusión. Esto se debe a la búsqueda de causas–efectos que damos por hecho en tanto que nos ayuda a hacernos una representación de las cosas. Esta distracción, este no dar cuenta de que estamos iniciando una narrativa ficcional, deriva en que se termina creyendo que los *entes* de razón son realidades; del mismo modo se hace con las atribuciones imaginarias antropomórficas a las que se les otorgan atributos tales como: grandes, bajos, bellos, feos, buenos, malos, etc. Estas ficciones terminan persiguiendo o apaciguando nuestros temores de acuerdo a la fantasmagoría que les proyectamos o atribuimos.

La relación causa–efecto radica en un problema perceptual, a la cual se le atribuye desde el sentido común una explicación del fenómeno. Por ejemplo, en la “separación del rayo de su resplandor” (Nietzsche, 1997, p.51), ahí se inventa un agente, un sujeto. Lo mismo se hace en el nivel moral, se separa el acto y se supone un sujeto, un agente que lo ejecuta.

LA VERDAD HABLA

Se relevan a continuación los diversos modos de entender la verdad partiendo del presupuesto de que si hay muchas verdades, no puede haber *una*. La verdad es intento vital de afirmación en tanto que como conocimiento es un error, y “es la especie de error sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podrá vivir. El valor para la vida decide en última instancia” (Heidegger, 2000a, p.41.) “La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira hartamente necesaria para que seamos arrancados de ella. Sin los errores que residen en el cálculo de la moral, el hombre habría permanecido animal” (Nietzsche, 1986, p.61).⁴ En este sentido primario, lo verdadero se entiende como una *forzocidad* orgánica que afecta, es un sentimiento al que damos estatuto de verdad por su fuerza, porque defiende y hace resistencia en los sentidos del tacto, el oído, la vista. Lo que en el intelecto da un pensamiento como verdadero tiene que ver con la fuerza de imposición del sentimiento. A la par del nacimiento de la verdad, se gesta la mentira en tanto revestimiento sobre esta necesidad orgánica que requiere hacer patente lo que siente, lo que ve en el mundo y requiere darle sentido. Valora la mentira en tanto que es muestra de desarrollo de la inteligencia pues implica “invención, disimulo y memoria” (Nietzsche 1986, p.71). También reconocerá que la voluntad de verdad que se pretende en la filosofía tiene que ver más con una necesidad psicológica que con un deseo de verdad, por la cosa en sí. Hay metafísicas que proponen que lo intramundano es un pálido reflejo de otro más verdadero, más bello, más bueno. Por lo que ese mundo es constante, no tiene contradicción y es intemporal —claro que esto es

4. Siguiendo este mismo epígrafe, podemos entender cómo bajo este principio de verdad es desde donde juzga la moral del esclavo —la cual desarrollamos en el siguiente apartado—, la cita continúa así: “Por ese medio se ha tomado por algo superior y se ha impuesto leyes más severas. Tiene, por eso, odio contra los grados que han quedado más próximos a la animalidad; por esta razón debe explicarse el antiguo desprecio al esclavo, como a ser que no es aún hombre, como a una cosa” (Nietzsche, 1986, p.61).

posible en un abstracto. Critica lo trascendental del ser y el mundo le parece que es un juego infantil. Pues para poder conocer este mundo de apariencias y poder valorarlo, se apela a otro extramundano, atribución imaginaria a la cual se le da criterio de verdad. Nietzsche asevera que ese mundo no existe, no hay *un ser, una causa, un fin* verdadero; así como no hay dos mundos: el de la apariencia y el de la verdad. Vemos en esta posición una propuesta más radical que la de Espinoza, quien sigue dando admisión a un Dios–naturaleza que tiene un fin en sí y funciona con una mecánica perfecta.

Algo fundamental en su crítica a la ciencia es que no puede *dar-se* cuenta de que está basada en una creencia, en tener por verdadero un algo desde el cual desglosa todos sus otros supuestos. Asimismo, ironiza la pretensión de distancia y pureza del conocimiento pretendido, como si se pudiera generar un conocimiento sin sujeto, sin perspectiva, sin bordes.

A su vez, critica la verdad como ideal, sea propuesto por la filosofía, por la ciencia o la religión. Denomina verdad, como se decía arriba, a aquello que hacemos corresponder con la palabra con la que enlazamos el objeto y se hace consenso de sentido.

Resumiendo, podemos aseverar que dado que no hay verdades, de lo que podemos hablar es de verosimilitudes, y lo que llamamos conocimiento de las cosas solo son percepciones, perspectivas, no conocimiento–verdad.

Nietzsche critica la verdad revelada debido a su antropomorfismo infantil al pensar un Dios creador que vive en un más allá, fuera de todo infortunio, y quien tiene un fin para el feligrés, para el infortunado.

A continuación, se desarrolla de manera extensa esta crítica a la moral judeocristiana, a la cual acusa de que su dios de la verdad está montado en la mentira.

LA MORAL DEL ESCLAVO Y LA VOLUNTAD DE PODER

La narrativa de Nietzsche arranca con un hombre salvaje que, al despertar su inteligencia, queda más vulnerable que cualquier otro animal, queda suspendido de sus instintos y se tiene que hacer cargo de su medio y de sí mismo. El hombre es lábil; ese ser que conoce es un desconocido para sí mismo, “alguien que no se encuentra porque no se ha buscado” (1997, p.22). De frente a esa nuda realidad del hombre ante su medio y a sí mismo, recurre a su inteligencia y da respuestas a ese dolor sordo del “hacerse cargo”; trata de dar razón de él y de ese mundo que se despliega frente a sus ojos.⁵ Este intento de significar el mundo es una pauta de la voluntad de poder.

Frente a ese dolor sordo del hacerse cargo del existir, el hombre ha signado, ha valorado el mundo. Nietzsche, como genealogista, patentiza las distintas respuestas que en la historia el hombre ha dado a ese *hacerse cargo*. La tradición helénica da cabida a dos grandes fuerzas explicativas: lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo representa la eternidad, la belleza, la aristocracia, la afirmación de la vida, bajo la consigna: “así debe ser siempre”; Dionisos simboliza lo “preñado de sensualidad y crueldad” (Nietzsche, 1962, p.386). Este pensamiento helénico que no desacredita ninguna de esas dos fuerzas sino que les da cabida, es faceta de fuerza activa: el valor de lo noble, lo aristocrático, la valentía, la afirmación de la vida. Los nobles son muestra de ello. Mientras que la clase “galga” de lo esclavo, lo vulgar, queda claramente evidenciada. La antinomia de lo malo (κακός) y lo bueno (καλός) conlleva una serie de sentidos: lo blanco como aquello deseable, lo negro (μέλας) como lo despreciable. Para ello, Nietzsche hace un desarrollo etimológico

5. Sobre este tema del dolor por existir y la pena, pueden consultar otro escrito donde se le analiza con más detenimiento, *cf.* Sánchez Antillón (2009), capítulo “La pena”.

de ciertos términos, no solo griegos sino también germánicos, en su obra *La genealogía de la moral*.⁶

En el pensamiento cristiano, de frente a ese dolor insensato del existir, se hace una inversión de los valores helenistas. Ante la falta en existencia que priva al hombre, el sacerdote judeocristiano dará una respuesta, una causación, aseverando: “tú eres culpable”. Se invierten los valores de modo que lo marginal se vuelve central. Lo miserable, lo enfermizo, los indigentes, los impotentes, son los buenos; mientras que los nobles, los que van por lo suyo, son los crueles, los violentos, los insaciables; los ateos se ven como los malos (Nietzsche, 1997).

Al describir Nietzsche este corrimiento de los valores en la historia de Occidente y sus ideales ascéticos, no esconde su “náusea” y su desprecio a la tradición judeocristiana, atribuyéndole que se sostiene bajo la apariencia de lo apacible, de los hombres de paz, altruistas; mientras que en realidad están movidos en sus actos por las fuerzas reactivas de la culpa y el resentimiento.

Reconoce en ellos la astucia de la serpiente, sus estrategias, y considera que no ha habido alguien más inteligente que ellos puesto que han podido someter a lo noble. La lucha propia de las fuerzas no le espanta en tanto que las reactivas como las activas son expresiones de la voluntad de poder; sentencia que “la Iglesia es lo que repugna, no su veneno” (1997, p.42). Estos creyentes cuyas estrategias son demolidoras de lo activo, de lo noble:

Este dominio que se ejerce cuando se ha ganado la simpatía de alguno. Con súplicas y plegarias, con la sumisión, con la obligación por medio de presentes y ofrendas regulares, con celebraciones lisonjeras, es posible también ejercer cierta violencia, cierta presión sobre las potencias de la Naturaleza, una vez que se haya captado

6. No se presenta al detalle esta relación entre lo bueno y malo, que está determinada por el lugar de los vencedores y vencidos en la lengua germánica, ya que en su lugar se desarrolla en el apartado siguiente la aplicación de estos principios a la cultura mexicana.

su simpatía: el amor encadena y es encadenado (Nietzsche, 1986, pp. 113-114).

Para el objeto de este capítulo, es importante detenerse en el funcionamiento de estas fuerzas activas y reactivas en tanto que enseña cómo ciertas posiciones hacen una configuración, una forma de *valorar-se* y valorar el mundo.

Ir a la genealogía de estas fuerzas es “el elemento diferencial entre la cantidad y la cualidad de las fuerzas”; es evidenciar que lo que guía la voluntad de poder no solo es la interpretación sino, sobre todo, “la significación de sentido y el valor de los valores” (Deleuze, 1998, p.80).

El mecanismo propio de la fuerza reactiva tiene dos expresiones: la mala conciencia y el resentimiento. La primera es una fuerza de implosión; la segunda, de proyección; ambas esquilman, envenenan.

El sometido no enfrenta al agresor sino que remite su desquite a dios, se mantiene inmóvil como la presa que está frente al depredador esperando que se distraiga para morder y escapar. Esta lógica del resentido, de apelar a una fuerza extramundana vía el desquite, lo exime de enfrentar, arriesgar su valor, hacerse valiente; por lo que desplaza su dolor y odio hacia una venganza imaginaria que apela a un todopoderoso que tomará su causa. Si bien su confianza en lo extramundano no es absoluta, pues procura estar atento a los movimientos de quien se supone violentado para poder clavar sus colmillos y tomar venganza. El odio es como el amor, un constante rumiar teniendo al otro como causa de sí: de su penar o de su contento. La ira es explosión “irracional” inmediata, el odio es obsesión, premeditación propia del resentido contra lo hostil como antagónico.

El resentido tiene como meta el desquite, la venganza; busca hacer padecer a otro (contra-goce) a modo de exorcizar su propio dolor. La mala conciencia, por su parte, tiene como fin, como predisposición, hacer de ese dolor un sobresufrimiento de sí, para lo cual es un experto en inventar, imaginar pretextos-*causa*. Por ello sabe rumiar también,

pero no sobre cómo vengarse del otro sino sobre sus propias historias, y se entrega a ellas gozando el propio veneno y el propio sufrir. Es experto en abrir heridas, cegado de dolor y odio. Estas modalidades de dolerse, en su voluntad de sufrir, toman lo que supone como propio para descargar su veneno: lo familiar, al amigo, a la amante, al hijo, a cualquiera que pueda mostrarle un afecto positivo. Su certeza es la inutilidad propia y la desvalorización de sí.

En este escenario dramático, la religión judeocristiana da respuesta —como una verdadera religión— a todo ese padecer mundano, al dolor propio del existir. Propone un escenario imaginario en donde se coloca al penitente como causa de su padecer, iniciando la narrativa con el pecado original; con ella se abre a la pecaminosidad y a una naturaleza corrupta por la cual merece su propio padecer... y claro, la oferta de redención del sacerdote. A esta narrativa cristiana de carga, de deuda del pecado original, advierte Nietzsche (1997), se agrega el hacer culpable al creyente de asesinar a quien vino como salvador, por lo que se añade otra deuda a la deuda anterior. Así pues, la primera certeza del cristiano es un imperativo: eres culpable. Se somete al creyente. Cae sobre el cansancio y la pesadez de las deudas, frente a las cuales se propone al sacerdote como mediador; se expía pagando en esta vida para acceder a la ultramundana, donde su dolor existencial y su deuda moral dejarán de remorder su conciencia.

Amparada en esta narrativa, se trasmite una primera forma de justicia: el intercambio de actos por padecimientos; deuda moral–padecimiento psíquico, y a veces físico, cuando se hace uso de las disciplinas y otros sacrificios corporales. Y no hay que olvidar las ofrendas materiales y las canonjías económicas.

La deuda moral que el sacerdote impone al feligrés por su pecado original y por el asesinato del salvador, pide que sea pagada con el propio cuerpo bajo la dupla: deuda–sufrimiento.

El resentido, al negarse a sí mismo, al negar su propio odio, sus propias pasiones, su deseo, disimula esa fuerza bajo la máscara de la bondad piadosa; en la uniformidad del rebaño. Este contra–goce sobre

sí es un proceso afectivo de acumulación de veneno. La moral del esclavo, “aquel que separa su propia fuerza de aquello que puede” (Deleuze, 1998, p.89), en ello adquiere su defensa, pero esa es a la vez la fuente de su debilidad y quizá de su fin. Pues el supuesto de la moral del esclavo radica en el vaciamiento de todo poder, por lo que es ciego frente aquello que ejerce; no puede mirarse en la afirmación, en la demostración del poder, pues su lugar imaginario es el del impotente, el desvalido, el que padece a los otros, el inocente, el sin valor. Reconocer que detrás de ese “padecimiento” en realidad hay una fuerza de crueldad y dominio, sería precipitar un cambio cualitativo hacia la transformación de la voluntad de poder; dar cabida a una expresión activa.

En esta mirada a través de la historia de Occidente, se evidencia cómo estas fuerzas se expresan no solo por mantenerse en la vida (*conatus*) sino por una meta más primitiva: *hacerse más fuerte*. En la expresión de esta lucha es donde la reactividad, el obstáculo, finalmente sirve de estímulo a la voluntad misma de dominio, de poder. Y en este rebasamiento del obstáculo, “toda victoria, todo sentimiento de gozo [...] supone una resistencia vencida” (Nietzsche, 1962, p.267). En la moral del esclavo, quizás ese atisbo anabólico de la cualidad activa es el hombre calculador, reglado, uniforme, anticipador del hombre de la promesa que hace gala de una afirmación de voluntad bajo la costumbre, eso que se llama responsabilidad, de un imperativo laico, del deber kantiano, que sigue teniendo su antecedente en el “sagrado deber” del buen sacerdote. Este personaje del deber y la responsabilidad —que es representado como un león en el *Zarathustra*— sigue siendo un atisbo cristiano, marca disfrazada de ese originario contragoce implosivo de la mala conciencia, ya que “el imperativo categórico huele a crueldad” (Nietzsche, 1997, p.74).

La figura 5.1 puede ayudar a visualizar lo hasta ahora dicho sobre la moral del esclavo bajo sus máscaras de resentimiento y mala conciencia, y su culmen moral puesto en los ideales ascéticos de los filósofos del deber. Como se ve en la parte inicial de este esquema, la

FIGURA 5.1 RESUMEN COMPARATIVO ENTRE LAS FUERZAS REACTIVAS Y LAS ACTIVAS COMO EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD DE PODER

		Fuerzas reactivas		Fuerzas activas
		Resentimiento	Mala conciencia	
Afectos		Voluntad de venganza; rencor, desquite, injuria; rumia desde el odio.	Voluntad de hacerse sufrir, mediante la culpa, la autoconmiseración, el autodesprecio.	Lo noble, lo bueno, lo bello, los felices. Bajo la figura del hombre libre.
Función		Función de un imaginario en donde lee el medio o a los hostiles como estando ellos en deuda por su incomodidad, sufrimientos o padecimientos.	Función de un imaginario que recurre al pasado para encontrar aquello que más le hace sufrir. Supone que en todo aquello que le demande un esfuerzo, sea atribuido al medio o a los otros, hay una intensión de castigo.	Se siente con poder sobre su vida y su destino. Su sostén es la regularidad que apoya con su voluntad, es un hombre de promesa que responde (responsable).
Lugar del valor		La valoración del mundo y de los otros es desde el lugar del no valor: "no soy valioso".		Se siente valioso y fuente de valor, por lo que puede estar por encima de la moral de la costumbre. Se sostiene sobre su conciencia de libertad.
La dialéctica imaginaria del valor relacional		Si el otro es fuerte o tiene algo que envidia, es valioso; entonces es malo y el resentido es bueno porque al no tener "merece justicia", y la toma mediante la venganza, mediante el desquite.	La inventiva de hacerse sufrir la cobra a los cercanos a aquellos que le prodigan un afecto amoroso. Deposita en ellos su yo invalidado y le inconforma que se le pueda ofrecer algo pues se odia a sí mismo.	Tiene el saber soberano en tanto que reconoce que es fruto del otro. Honra y confía en sus iguales y los considera a la par sujetos de valor, otros fuertes y fiebles de quien también espera promesas soberanas. El otro, en tanto semejante, es rival honorable y como tal se enfrenta; pero no al perro flaco, vulgar, pues es un ser digno.
		El otro, si es soberano, es un antagónico.		

voluntad de poder se expresa tanto en las fuerzas reactivas como en las fuerzas activas.

Las fuerzas reactivas (véase el recuadro izquierdo) se dividen en mala conciencia y resentimiento. Los rubros que se describen para ponderar las diferencias entre ambas fuerzas, son: afectos, función, la posición que se tiene respecto a lo valioso y la valoración imaginaria de cada estereotipo.

Es importante advertir que hay una discusión entre los estudiosos de Nietzsche sobre si la transformación de fuerzas reactivas en activas es una cuestión de proceso lineal, cuantitativo o de cualidad (Deleuze, 1998; Vattimo, 2002). La posición del autor de este escrito es que Nietzsche expresa diferentes ideas para pensar una u otra posición. Ciertamente, su pensamiento no es lineal sino de proposiciones duales (tesis y antítesis) que van generando síntesis en un indeterminado proceso de combinación entre compuestos, al modo de los efectos de precipitación de la química. Por ello, siguiendo a Nietzsche (1962), en este escrito no se apuesta por lo lineal evolutivo de la civilización y la cultura.⁷

Ya que, además, cuando Nietzsche habla de la voluntad de poder advierte que esta contiene un interjuego de fuerzas reactivas y activas; reconoce ciertamente que en el interior de la reactividad hay fuerzas activas; si no las hubiera, no habría posibilidad de imposición de la fuerza de dominación. Esto lo ejemplifica cuando habla de la psicología del sacerdote: aun cuando pertenece a la raza de enfermos —condición propia de su rebaño—, es un hombre que se impone una disciplina, que coloca su voluntad de poder en su ideal, “es el defensor más afortunado del ideal” (Nietzsche, 1997, p.135); “tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad

7. Nietzsche (1962, p.61) advierte que la cultura y la civilización son antagónicas. Los grandes eventos de la cultura están marcados por decadencia moral, la domesticación del hombre; la civilización quiere lo contrario. Y en este texto nos dirá más adelante: “Solo cuando una civilización dispone de un exceso de fuerzas puede también ser una estufa para el cultivo de lujos, de la excepción, de la tentativa, del peligro, del matiz; a esto tiende toda civilización aristocrática” (p. 355). Además criticará la posición autoreferencial eurocéntrica de desarrollo civilizatorio (p. 350).

de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos” (1997, p.146). Y al resguardar a su rebaño, no solo lo tiene que resguardar de los sanos sino de sus propios impulsos: de la depravación, malignidad y malevolencia. Es un audaz domador de “animales rapaces”. Con los sacerdotes, “todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso” (1997, p.147).

Cuando Nietzsche habla del juego de fuerzas, el elemento más innovador en su propuesta retórica radica en que estas no son consideradas de manera sustantivada, como entes existentes de por sí, ni a modo de una descripción positivista del fenómeno, como tampoco a la manera metafísica de “cosas en sí”; ni como una propuesta de diseño de una mecánica que opera de por sí, sino como un escenario ficcional, una herramienta verbal susceptible de generar una perspectiva sobre el surgimiento del devenir histórico de la moral en Occidente. Cual genealogista, subraya las redundancias y las insistencias de ese eterno retorno de lo mismo. Desde esta perspectiva ficcional se entiende que la reiteración de las fuerzas reactivas puede posibilitar la actividad ya que se requiere de muchos *no* para afirmar un *sí*.

Desde esta perspectiva es que se hace la demarcación (véase la figura 5.1) de la expresión de las fuerzas reactivas (mala conciencia-resentimiento) y la fuerza activa (hombre libre) como triunfo de lo reactivo. El personaje del deber y la responsabilidad es un desgajamiento de la reactividad, es una expresión de la voluntad de poder en busca de afirmación; aunque aún tiene el olor de su antecedente, de esos hombres previos al filósofo, el sacerdote es representante del “deber sagrado”, inventor de mundos extramundanos, metafísicos, consolador de enfermos y enemigo de la vida. Si bien este personaje de la promesa ya desprecia lo bajo, lo ruin, también vislumbra a un hombre superior; pero para llegar a ello se deberá recurrir al arte y la literatura, a un personaje ficcional, literario, que propone nuevos ideales. Este superhombre está enunciado en el *Zarathustra*.

Pensar el devenir de la historia como una lucha de fuerzas donde a veces prevalecen unas y en otros momentos otras, implica

una dialéctica compensativa, en ocasiones cuantitativa y en otras cualitativa. La apuesta de Nietzsche es por la voluntad de poder expresada como una continua revaloración del mundo, por lo que desprecia lo estático, el atolladero de lo reactivo en esos ideales ascéticos de Occidente. Acusa al cristianismo de nihilismo reactivo ya que pretende una *voluntad de verdad* ultramundana. Y pondera la importancia de un nihilismo activo como una *voluntad de verdad* que inquiera sobre el error mismo de la verdad, generando una revaloración del mundo.

Nietzsche utiliza el término *nihilismo* con sentidos diversos. Vattimo (2002) destaca que este se puede precisar desde las fuerzas reactivas o activas. En *La genealogía de la moral*, cuando se refiere al término lo coloca alrededor de la moral del esclavo, de la psicología propia del sacerdote que diaboliza la naturaleza, como ese deseo de nada, y lo utiliza en su contra para determinar “ese antricrosto y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —alguna vez tiene que llegar” (Nietzsche, 1997, p.110). Aunque también coloca en el nihilismo reactivo a los ateístas y los inmoralistas en tanto que no son el espíritu libre pues siguen creyendo en la verdad. Por otro lado, reconoce que la tradición judeocristiana, con su ideal ascético, con su veneno del sufrimiento en la lógica de la culpa, parecía colmar el inmenso vacío y atajar la puerta del nihilismo suicida. Ese sufrimiento mayor del ideal ascético es voluntad de nada pues va en contra de lo animal, de la vida y la belleza y, pese a todo, es voluntad (Nietzsche, 1997, p.185). Denuncia, además, el nihilismo de algunos filósofos que proponen la sobrestimación de la compasión. Ese hombre del nihilismo es un atentado al hombre en tanto que, al perder el miedo al hombre, pierde también el amor, la esperanza, su voluntad.

Vattimo (2002) encuentra que en *Voluntad de poder* (Nietzsche, 1962) se muestran cuatro sentidos del nihilismo, a saber: la liberación del cristianismo; la liberación de la moral; la liberación de la “verdad”; la liberación del nihilismo, de la moral cristiana y de la verdad en filosofía. En esa obra se señala cómo el nihilismo cristiano es la puerta que abre a una

realidad: la creación desde la nada. Por lo que la lectura del mundo es desde los valores eternos de su creador. La crítica nietzscheana es precisamente a ese mundo, por lo que los valores supremos pierden su valor.

Heidegger (2000b), por su parte, precisa que el nihilismo orbita alrededor de la muerte de Dios y de todo valor extramundano y suprasensible de la explicación de la historia, así como la anulación de la verdad metafísica de la cosa en sí. Mientras que el nihilismo clásico es un contra-movimiento: por un lado niega los valores eternos, y por otro, abre hacia una revaloración, una invención de valores.

LA MORAL DEL ESCLAVO EN NUESTRA CULTURA

En el apartado anterior no se quiso detallar la genealogía alemana de las palabras que determinan lo bueno y lo malo, en tanto que no tendría mucho sentido para los lectores; en su lugar, siguiendo a Octavio Paz (1973b), se describen pautas de la cultura mexicana para repensarlas desde los presupuestos nietzscheanos. Además de que ahondaremos con viñetas los usos lingüísticos de las palabras para evidenciar qué de esa moral nos habita.⁸

Los versos de los antiguos nativos, “La muerte de los dioses”, incluido al inicio de este capítulo, sentencia la conquista cultural de Occidente y el derrumbe del mundo simbólico de los conquistados. Tuvieron que pasar siglos de mestizaje, de sincretismo religioso en donde lo cristiano domoñó el valor salvaje del nativo que ofrecía sangre y corazones a sus dioses, para sustituirlo por un sacrificio en conmemoración de un dios crucificado y de unos conquistadores que seguían matando indios infieles porque no se inclinaban ante el nuevo dios. Con esta paradoja, podemos imaginar el atrapamiento lógico al cual quedaban sometidos los nativos de estas tierras cuando se les predicaban los ideales ascéticos

8. Se advierte al lector que la tropicalización de los supuestos nietzscheanos a la cultura mexicana, tiene como clave de comprensión la figura 5.1, antes presentada.

de mansedumbre, sacrificio y autorrenuncia, paz y fraternidad mientras que la espada atravesaba los cuerpos de sus congéneres y se montaban nuevos templos y dioses sobre los suyos. Vivir la imposición y el sometimiento como valores, y tener que ver como bueno el haber sido esclavizado, son un aguijón de contra-goce que no es fácil de superar.

Octavio Paz (1973b), en el capítulo IV de *El laberinto de la soledad*, nos propone una clave de interpretación de nuestra cultura a raíz de la conquista: somos hijos de la Malinche. Paz conjetura que en el pueblo mexicano arrastramos “un pasado todavía vivo”, y narra la extrañeza en el encuentro del campesino y el hombre urbano de los años cincuenta. Además, describe al obrero como alguien sin identidad, como alguien que ha sido subsumido en un abstracto: “trabajadores”. Y de acuerdo con otros autores que en su época hablaron de la mexicanidad, Paz reconoce que el mexicano es enigmático ante los extraños y también ante sí mismo. Basado en el principio simple que aquí hemos trabajado, entre la moral del esclavo y del señor, agrega que el mexicano está del lado de la moral del siervo; no solo se opone a la del señorío sino también a la moral moderna, la del proletariado o la burguesía. Describe ciertos afectos y acciones que lo acompañan: la desconfianza, el disimulo, el extrañamiento, la ironía, eludir la mirada al modo de “gente dominada, que teme y finge ante el señor” (Paz, 1973b, p.64). Y hace una apreciación fundamental que ayuda a no estigmatizar esos signos como exclusivos de la cultura mexicana, asevera: esos rasgos son propios de las culturas que han sido dominadas. Precisa que esos rasgos de la moral del siervo, en México no solo son de una clase, grupo o raza, sino que ese fenómeno lo percibe también en las clases ricas. Advierte que se está en batalla con vestigios de las luchas anteriores que se *apresentan* como fantasmas. Nuestra voluntad de poder —en su faceta reactiva— tiene como aliado el miedo a ser. Por lo que sentencia: “el mexicano no quiere, no se atreve a ser él mismo” (1973b, p.66). Después de invitar a responder a la historia, hará un análisis lingüístico de palabras secretas que revelan sus sedimentos de lucha y fantasmagorías. Su análisis lo centra alrededor de una palabra madre: *la chingada*.

Paz (1973b) refiere que la chingada es una voz mágica, que además depende de las inflexiones verbales que se usan y el manejo de los espacios. Si bien hay una pluralidad de usos, concluye que remite a una idea de agresión: incomodar, pisar, violar, desgarrar, golpear, matar, etcétera.

Marcel Mauss (1979) analiza la riqueza que contiene la palabra *mana* para culturas melanesias, polinesias e indoeuropeas. Esta palabra primitiva es de una gran riqueza expresiva que no puede definirse con rigor; hace el papel de palabra cero del lenguaje.

Frente a estos análisis del literato y del sociólogo y antropólogo, propongo las siguientes preguntas: ¿la *chingada* es esa marca indeleble del nacimiento del trauma del encuentro de dos mundos, en el que uno de ellos quedó como pacificado, amansado a base de hierro y cruz? ¿Es una expresión de estima acerca de cómo valoramos el mundo, el yo, el otro, el nosotros, y el uso de las cosas? ¿tendríamos que modificar nuestro lenguaje y, con ello, nuestra posición frente al mundo y al otro? ¿por qué frente a la conquista aun los criollos y mestizos se colocan como vencidos y no del lado del linaje de los conquistadores? ¿por qué esa fidelidad a la madre chingada? ¿por qué esa fidelidad al chingón? Pareciera que la relación social no pudiera tener otra figura más que la de la univocidad: pasivo / activo, chingón o chingado, pendejo o cabrón. ¿Podremos salir de ese estancamiento, hacer un movimiento, precipitar una dialéctica que posibilite las fuerzas activas en lo mexicano? ¿se podrá tener otro modo de valoración que aspire a lo alto, a lo digno, a lo honorable, a lo estimable? Y por último, ¿se podrá salir de la moral transmitida que aspira al fracaso, lo ruin, lo deshonesto, lo resentido, lo doble, lo *marrullero*, lo más bajo?

En su libro, Paz ofrece sus hipótesis y el escritor del presente libro ha ofrecido coordenadas de análisis lingüístico en otro trabajo.⁹

9. Cfr. Sánchez Antillón (2012).

Para el objeto de nuestro capítulo, solo se ilustrará la expresión de algunos signos propios de las fuerzas reactivas y activas en nuestra cultura, sin perder de vista que aun las decadentes expresiones de reactividad son aspiraciones de voluntad de poder cuyo goce primario está en querer sostener el sentimiento de dominio.

Hoy como ayer, en el uso del lenguaje, lo no deseable está referido a lo negro, lo femenino, lo no masculino; así como hablar de lo deseable tiene que ver con figuras retóricas de lo blanco, lo rubio, lo masculino, *lo macho*. Solo hay que remitirnos a las anécdotas de la vida cotidiana para evidenciar qué sucede cuando se encuentra a alguien diciendo: “tiene bonitas facciones, pero es morenita”; o cuando ante la pregunta ¿qué fue, niño o niña?, se escucha una respuesta “niña” con tono lastimero y, paso seguido, se compensa agregando, “pero está blanquita y de ojos claros”. Según las encuestas, México es un país en el cual 50% de su población discrimina al otro 50, debido a prejuicios de estatus social, color de piel, raza, género, preferencia sexual.

Otros de los problemas sociales que se tienen en México, síntomas de decadencia, son: la corrupción institucionalizada; la lógica de la venganza, del *chingar* y de tomar una tajada de la ganancia del otro. *Chingar*, robar, se ha instalado como hábito, quizá, no porque no se entienda la diferencia entre lo correcto o incorrecto, sino por la satisfacción de desquite que conlleva (goce de dominio reactivo).

Desde la lógica de la mala conciencia, se puede evidenciar un masoquismo y sadismo moral que tienen expresiones en ciertas pautas religiosas, en el estilo de vida en las clases sociales, en el *habitus* político, en las relaciones entre educador-educando, etc. En cada uno de esos ámbitos se tendrían que hacer investigaciones para precisar la complejidad de su entramado y de cómo desentramarlo. A reserva de estudiar esa complejidad en otro momento, en este apartado solo se esbozan los mecanismos de operación del hombre de la mala conciencia y del resentimiento en la cultura mexicana.

El hombre de la mala conciencia, en México puede ser identificado cuando de entrada en una relación se coloca como alguien que no

tiene valor y que, por lo tanto, el otro tiene que entender que no debe esperar mucho de él. Esta posición tiene muchas ventajas pues el individuo imagina que eso lo salva de que el otro le demande cualquier cosa positiva y si se equivoca, eso es lo esperado, de modo que no tendría por qué ser de otra manera; por ello, en su imaginación no queda mal (no siente pena), simplemente cumple las expectativas que corresponden al lugar donde se coloca. Piense el lector en un ámbito relacional propio de nuestra cultura, sea el familiar, el escolar, el político etc., e imagine los ejemplos.

La actitud de alguien que se posiciona desde la mala conciencia es precaria, no se reconoce como alguien con valor, por lo que no puede decir: yo sé, puedo, lo tengo, lo hago. La posición reactiva supone un sí mismo incapaz, por lo que entra en conflicto con la persona afirmada y con todo aquel que se declara valioso en el sé, puedo, tengo, lo hago y lo quiero. El conflicto imaginario en ese encuentro entre un ser afirmado y otro autodescalificado radica en que la lógica de la mala conciencia supone que la afirmación es mala, mientras que el abajamiento, la cortedad, son buenas; por ello tratará de obstruir el paso al sujeto afirmado. Claro, no de frente, diciendo te envidio, deseo ser tú o tener lo tuyo, o proponiendo competir en condición de iguales por una meta común, sino iniciando una guerra de baja intensidad robando, sabotando, dañando, disimulando, desestimando. Socaba por debajo el valor del otro, destruye todo lo afirmado como valor, odia ese mundo bueno del logro porque supone que no es para él, que se le ha negado o es inalcanzable. Los mecanismos de detracción verbal pueden ser la mofa, la ridiculización, la difamación, el chantaje, el descrédito. Hace una búsqueda acuciante del error del otro —y solo del error—, para marcarle que es tan deficiente como él; son los mejores detractores de lo bueno y afirmado. Si se trata del poder-hacer y están en un equipo de trabajo, seguro que se *colgará* del trabajo de otros o se contrapondrá a las ideas o propuestas que pueden posibilitar el avance, y hay quienes hacen perder a su equipo para dañar al miembro que sobresale, ya que prefieren eso a unirse

a su valor y *sobre-salir* con el otro. Es como si para el resentido no fuera apropiable lo valioso.

Cuando se trata de actos para obtener algo, se visibilizan las prácticas de corrupción. Seguro, ustedes como estudiantes, cuando conviven en su propia clase social, grupo de amigos o vecinos, se han preguntado ¿cómo es posible que el prójimo, el próximo, sea quien me haya robado? ¿cómo puede ser?

Si pudiéramos detener la cámara y escuchar los razonamientos del bandido llamado *chingón*, veríamos la ridiculez de sus inventos. El proceso discursivo de autojustificación puede ser: “él tiene ese teléfono celular o carro o novia o cuaderno bonito, lujoso, y por traerlo se cree mucho”. El discurrante se coloca del lado de los que no tienen ese deseable y surge la envidia. Cuando ve que alguien tiene, se desvaloriza; no tener se interpreta como una anulación de su ser, se es nadie; se vive el tener del otro como una injusticia (el sí tiene, ¿por qué yo no?). Por tanto, tomará, robará eso que supone hace valioso al otro; lo tomará por venganza. Y podrá decir después del atraco: “se lo quite, se lo apañé, se lo *bajé*... para que *se le quite*”.

¿Ven cómo se estructura la lógica del desquite? Claro, el hombre del desquite nunca llamará a su acto por su nombre: robo. El ladrón, autollamado *chingón*, se siente con “derecho” porque el otro tiene y él no. Así es la lógica de la mixtura del hombre de la mala conciencia con el del resentimiento. Esta lógica, como bien menciona Octavio Paz, no es privativa de una clase social en México —y agrego— sino de un *habitus* relacional, propio de la *moris* decadente. Piensen ahora en los políticos, muchos de los cuales iniciaron en partidos de izquierda y, aun cuando otros han emergido de la antigua clase política que siempre ha tenido recursos, es fea que ni unos ni otros pueden colocarse alrededor del valor, de la valentía por hacer algo por su país, y siguen *chingando* al erario público y con ello, los fondos de la nación. Se prefiere imitar el patriotismo de gritar “¡Viva México!”, poner banderas en los coches y maldecir al otro, al diferente, al que sí puede, y proyectar todo su resentimiento bajo el lema: *¡Chingen a su madre, cabrones!* Pareciera

que el agravio de la conquista que menciona Paz es una herida que se abre cada vez más. Y bueno, ya decíamos arriba, en los descriptores de la mala conciencia, que este se remite al pasado para condolerse y es un experto en abrir heridas, aun las cicatrizadas. El pueblo judío se ha construido con base en esas historias de martirio en las diásporas, los cristianos con sus hazañas del circo romano, de la cristiada o de la conquista. Con ese principio de la rememoración sufriente, la moral del esclavo construye un mundo ficcional donde aquellos que murieron demandan reparación; sin embargo, sus victimarios ya murieron, son también del pasado. Pero muchos de ellos se colocan como resentidos actuales, como si fueran aquellos ofendidos o victimizados, y vuelven a abrir las heridas. Frente a lo cual uno se puede preguntar: ¿no son acaso ahora nuevos actores, nuevas fuerzas en juego? ¿quién puede reparar a los muertos del pasado? Jesús menciona que son los victimarios quienes después oran y hacen altares a sus víctimas¹⁰ (Mateo 23, 14-15).

Este ritual que se menciona en el Evangelio de Mateo es el hacer de jerarcas católicos y políticos que se han sentido herederos de la revolución o de la cristiada. Dado que ya hubo derramamiento de sangre, tienen el derecho de cobrarla. ¿Será que este mismo mecanismo opera en los hábitos de la cultura popular? ¿Por eso “chingamos” al extranjero cuando nos visita? Claro, no sin antes haber hecho las caravanas necesarias y *disponerse* con un “mande usted”. Pero lo interesante es que mucho de lo mexicano gira alrededor del mito de la Malinche y del engaño a Moctezuma. La Malinche se vuelve la traductora y la embarazada (mal-hinchada) del extranjero, del conquistador (Paz, 1973b); Moctezuma rinde pleitesía y otorga regalos, cual a dioses correspondía. Hay una sobrevaloración de lo exterior, de lo extranjero. En la lógica actual también vemos eso y, además, un desprecio de lo propio.

10. Me permito citar el Evangelio en tanto que el pensamiento nietzscheano también da admisión a la enseñanza de Jesús, pero se contraponen a la de Pablo y de la Iglesia. Dirá muchas cosas de este texto, entre las cuales está aquella de que solo ha habido un cristiano verdadero y ese ha sido el Cristo.

Las acciones del mexicano resentido son ambivalentes y contradictorias. Por un lado, con los iguales desprecia lo bajo, lo moreno, lo nativo y se envidia lo blanco, lo barbado, el tener para ser. Frente al extranjero valora su diferencia, lo que trae, para después derruir, ultrajar eso bueno. Pero como lo extranjero no siempre está, lo nativo, lo mestizo se devora a sí mismo. Seguro se han dado cuenta cómo se trata en los centros turísticos a los blanquitos mexicanos o los que muestran estatus económico alto, y cómo se trata a los que tienen atributos mestizos o visten precariamente.

Otro síntoma evidente en esta cultura del resentimiento es la tendencia a la anarquía y a la desestimación de la ley. Nietzsche pondera que la ley del talión, del “ojo por ojo”, es una primera manera de equiparar, de compensar–descompensar el órgano por su función, de hacer justicia en los pueblos primitivos.¹¹ Si pensamos este principio de justicia bajo el deterioro de la mala conciencia y el resentimiento en este país, podemos aseverar que no opera. ¿No hay un grupo noble que imponga al México salvaje una correspondencia de valor entre el acto de trasgresión y su reparación? Por lo que la lógica de la venganza ciega ¿es la ley que impera entre los grupos de maleantes y en los conflictos entre civiles? El Estado, que debería mediar la diferencia entre particulares, así como las expresiones de crueldad, en realidad ¿tiene el monopolio del ejercicio de la violencia y opera bajo la lógica, no de la ley de lo noble sino de la crueldad, el abuso y el desquite? ¿el Estado es la expresión decadente de una voluntad de resentimiento, de una voluntad de destrucción?

Ejemplifiquemos los síntomas de decadencia en los conflictos entre particulares. Cuando en las noticias se escuchan narraciones en las

11. El filósofo asevera que la primera justicia entre lo noble parte de considerar que “toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado [...] el comienzo de toda ‘bondad de ánimo’ de toda ‘equidad’, de toda ‘buena voluntad’, de toda ‘objetividad’ en la tierra [...] justicia en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder [...] a ponerse de acuerdo entre sí, de volver a entenderse mediante un compromiso— y, con relación a los menos poderosos” (Nietzsche, 1997, p.81).

que, frente a una ofensa a una joven el novio toma la ley en su mano y mata al ofensor, uno se pregunta ¿qué sucede en esa reacción desproporcionada? Eso mismo lo ven ustedes cuando van al volante o en el transporte colectivo, una ofensa verbal o meterse al carril contrario puede ser suficiente para que uno de los dos presuma un arma y mate al otro —no siempre, las más de las veces solo son vituperios verbales, pero que también son desproporcionados. Pareciera que el deterioro de la mala conciencia y resentimiento, en este país ha tomado expresiones cada vez más brutales, hay una hipersensibilidad. No se soporta el límite, no se soporta el “no”, no se concibe la ley como fuente de valor y de regulación de la crueldad humana.

Ahora, piensen en episodios en que la autoridad y el orden no se respetan, por lo que hay expresiones verbales como las de: “a mí me vale”, “yo la ley me la paso por...”, “a mí nadie me dice nada”, “no me van a decir qué hacer”, etc. Desproporción, incapacidad de acatar el límite, vaciamiento de la ley. Frente a estos fenómenos relacionales se puede conjeturar que el “no” es el yo de esa mexicanidad; es la cara misma del vacío y la negatividad. En donde *hacerla* a la mexicana es poner lo rastrero como valioso; “lo sublime” no es lo bajo sino lo más bajo. Vean cómo los programas cómicos han derivado en un albur perspicaz, ingenioso a lo burdo, lo soez, el arrabal puesto a la puerta de su casa. Lo mismo se puede pensar de la música, de los programas de *reality*, los *talk show*, etcétera.

En todo este espectáculo de lo vulgar hay un *goce* (aumento del sentimiento de poder en un mí engrandecido), quizás esto es el efecto residual del fracaso de la religión —un contra-goce— y de la educación. En este país se han generado grandes masas amorfas llenas de rencor, llenas de sed, en donde Coatlicue, la diosa de la muerte, sigue pidiendo sacrificios.

Sabemos que el Estado, los aparatos de gobierno, se han venido deteriorando porque ellos han fomentado y perpetuado los mecanismos de robo y corrupción; quienes gobiernan no han respetado ni han hecho respetar el derecho, la ley. Pero con las viñetas de arriba mos-

tramos que ese cáncer cultural de la moral del esclavo no es solo del gobierno, sino un estilo de vida enfermizo que rebasa lo dicho por Nietzsche. No hay ocultamiento del no valor, hay presunción, orgullo del mismo, pura voluntad de goce en la destrucción.

Finalmente, se pueden preguntar: ¿la negligencia, el arrebatamiento, la temeridad, la trasgresión, son modos de desvalorizar la vida? ¿no solo de no quererla sino de odiarla? ¿ha sido tan triste e inútil la vida de Pito Pérez que ahora busca la muerte?

En el entendido de que la historia es una lucha de fuerzas con voluntad de poder y de resistencia, las luchas reactivas pueden llegar a atenuarse en el desgaste y descarga entre ellas al competir entre sí.

Pero lo narrado aquí no es toda la historia de la cultura mexicana. Para no quedarnos en el mismo batidillo que hicimos al ilustrar la propuesta de la moral del esclavo con lo mexicano, se debe decir que también en nuestro país hay ciertas fuerzas activas. Pueden suponer al menos dos tipos de fuerzas activas: aquellas que en el desarrollo de la moral del esclavo han florecido como orden, educación y responsabilidad, y aquellas que aspiran a una revalorización del mundo fuera de los estándares de la moral cristiana de Occidente. Primeramente, hay que decir que el hombre de la promesa ya reconoce un valor en sí mismo y se siente fuente de valor, como veremos en la tabla 5.2. Este, al encontrarse con otro ser de valor, puede entrar en rivalidad pero nunca en antagonismo. Entra en rivalidad por la competición de un tercer elemento: quién sabe más, quién puede más, etc., no personaliza el enfrentamiento y si pierde, felicita al contrincante por ser el mejor.

Este personaje busca lo bueno en lugar de despreciarlo, se acerca a él y trata de imitarlo; es el patricio que busca lo noble. Es quien, más allá de las insignias patriotas, se siente orgulloso de representar a su país en los Juegos Olímpicos a pesar de los *tiburones* que tratan de domeñar su esfuerzo. Es el académico o el estudiante que van a dar la batalla en otro país y juegan su papel notablemente; ganen o pierdan, mantienen la casta, el orgullo por haberse sostenido en el esfuerzo.

Es el bracero que a pesar de haber salido de su país dada la injusticia social y la falta de oportunidades de trabajo, tuvo el valor de aventurarse; logra crecer en el extranjero con su familia y sigue teniendo un recuerdo de su país; muestra a los otros, a los diferentes, que también el mexicano puede si se generan las condiciones.

Su goce está en la voluntad de poder como fuerza creadora. Es el profesionalista o maestro de oficio que no desacredita el trabajo del otro, sino que trata de contribuir para dar la mejor solución sin compararse desde la desventaja o el descrédito del otro. Es el político que debate y no levanta el dedo a la voz del rebaño y defiende propuestas justas aún en contra de posiciones pagadas del propio partido. Es el ciudadano que se enorgullece por cada mexicano que triunfa, goza con él; es quien se avergüenza de las ridículas muestras de patriotismo de aquellos que con sus fluidos apagan la llama olímpica o violan a las damas al calor de las copas, después de que su equipo perdió. Es quien tiene la justa indignación y el valor por decir: “lo mexicano es lo que sí funciona, lo que haré que funcione en lo que me toca, pase lo que pase, tope donde tope”. Es el que dice “pobre, pero honrado”, porque confía en su propio esfuerzo y valora lo que puede adquirir con él pues no se goza de robar el esfuerzo del otro. Es quien se atreve a demandar un salario justo porque valora su trabajo. Es el patrón que reconoce que la producción se genera con la fuerza de trabajo de los empleados y los retribuye de manera equitativa con regalías y bonos productivos. Es el empresario que puede competir con los mejores del extranjero y que desea compartir su voluntad de logros con sus iguales, sus *paisanos*. Es el luchador social que no vive el obstáculo como antagónico, sino como el reto por conquistar dado su sentimiento de poderío.

Lamentablemente, estos tipos de personajes valientes (fuerzas activas) son los que en este país quedan sometidos a injusticias y vulnerados en sus derechos. El hombre de la promesa sabe del valor, de la valentía, y es sobre esa sangre derramada que se cimbra una conciencia dormida, esta espera de que algún día prevalezca la ley, la justicia, el orden. El hombre no amante de lo esclavo pugnaré por una nueva je-

rarquía de valor donde lo bajo, lo ruin, lo miserable, lo decadente, lo populachero, lo prejuicioso, lo ultramundano, lo irrespetuoso, lo fracasado, lo borreguil, lo creyente, no sea lo apreciable sino lo detestable.

La otra fuerza activa en nuestro país es muy tenue pues el conflicto entre las propias fuerzas reactivas está en su culmen. Todavía es una ilusión pensar una moral más allá de lo reactivo, más allá de una fe que pide y exige sacrificio, más allá de suponer que la naturaleza tiene un orden y que la moral debe seguirla.

Hay una pálida figura que se ve en las propuestas de género y en aquellos que aspiran no solo a un buen gobierno, sino por uno laico que pueda gobernar para la pluralidad, lejos de los compromisos con los centros de poder religioso o económico que buscan amansar desde la mentira y el temor mediante sus credos. Está muy lejos vislumbrar el ciudadano que pueda tomarse a sí mismo como parte del tránsito civilizatorio y decidir que lo humano debe dar un gran paso, y que gracias a su poder puede elegir tener hijos con equis características o educarlos sexualmente desde la diversidad del lenguaje y los símbolos. Si bien está lejos de que predomine ese discurso, los ecos de otros ciudadanos de países diversos ya hacen que tiemble la vieja escuela, la de la mentira y el disimulo, la de la naturaleza que predestina.

Quizá la tarea de un nuevo Adán se tendrá que *re-escuchar*, un hombre con tal poderío que renombre a los animales de la tierra y a la creación de sus manos, a sus hechizos, a lo artificial, a lo que está sobre lo natural, esta cualidad única que tiene el hombre al nombrar y bendecir por encima de la naturaleza (sobrenatural). Un Adán sin culpa porque no ha sido expulsado de un paraíso puesto que este nunca existió; sin dios, porque no tiene creador pues él mismo, como dueño de su historia, afirma su poder de hacer un mundo, aquel que dé una mejor vida y genere un hombre superior.

El humano es el artificio, un arte de ficción, por lo que puede crear mil y una, todo con la mirada puesta en la vida, no solo en la búsqueda de pervivir sino en la afirmación de esa vida, mostrando su poder y dominio sobre la naturaleza, sobre su propia naturaleza, sabiendo que él

no es sino un eslabón más entre el animal y el superhombre... Quizás en esa pretensión está el final o el regreso al eterno retorno de lo mismo.

VOLUNTAD DE PODER, EL ETERNO RETORNO Y EL SUPERHOMBRE

Después de este recorrido, de este desmontaje de la moral cristiana y las metafísicas occidentales basadas en la voluntad de verdad, entendida esta como verdad ultramundana, mundo más real que el que se palpa y siente todos los días; y después de la caída del mundo metafísico que pretende conocimiento o apuntalamiento de la cosa en sí, ¿qué queda?

Nietzsche, como ya se ha visto, critica la moral cristiana de la verdad en tanto que está sostenida en una mentira (verdad religiosa) y critica el ideal de sacrificio, así como a sus mediadores que, por un lado, intercambian deuda moral por sufrimiento, y por otro, una promesa de redención por sometimiento. Ante este desmontaje, se puede uno preguntar ¿qué mundo nos queda?

Pues bien, después de esta desnudez, el mundo queda expuesto como “falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido” (Nietzsche, 1962, p.329). Y las propuestas del *mundo apariencia*, como de lo ultramundano, son pretensiones de “no ser, de la no vida, del deseo de no vivir” (p.229). Pero es a partir de esa “verdad” de principio, de ese mundo en donde el hombre vive como desamparado frente al dolor del existir y sostenido, revestido, en ilusiones. Nietzsche acepta la mentira y el ideal como inherentes a la vida, a la *forzocidad* del existir. Es en este principio que los términos *mundo*, *existencia* y *vida* tienen cierta equivalencia en Nietzsche, como sostiene Heidegger (2000a).

Ciertamente, en esta concepción de mundo nudo e ilusorio ya se vislumbra una propuesta. Pero ¿quién puede aceptar esa desnudez del mundo y seguir viviendo? ¿quién puede renunciar a las promesas de ilusión y las salvíficas? ¿quién puede vaciar ese mundo de sentidos dados? ¿quién puede enfrentar ese dolor del existir y hacer algo

distinto con ello? ¿quién podrá sostener esa alma desdichada si los predicadores de la verdad han sido expulsados de su lugar de pretensión de poder? Quizá solo lo pueda soportar un alguien más fuerte que esos miembros de rebaño que están a la espera de la campana del amo para lanzar sus balidos o ladridos. O quizá solo lo pueda soportar un alguien que, más allá del deber y la promesa como consigna de valor del mundo, ve en la desnudez del mundo, en esa oquedad de sentido, una gran posibilidad de inaugurar, de crear un nuevo mundo de sentidos más bello, más poético, donde la realidad es fabulación. Alguien que al decidir vivir, al afirmarse en el “sí”, acepta lo claro y lo oscuro del existir. Un hombre más fuerte, artístico y trágico a la vez, creador y amante de la fatalidad del existir.

La voluntad de poder como fuerza, fuente de todo afecto, impulso dionisiaco primario, fuerza interior, es conjeturado por Nietzsche como más determinante que cualquier influjo externo. Las adaptaciones exteriores son por el posicionamiento de esa voluntad de dominio.

Precisando lo anterior, podemos sostener que ante la crítica radical que hace y la aparente visión pesimista del mundo, la propuesta de Nietzsche es heurística. A esta propuesta de la voluntad de poder está articulada la del eterno retorno. Este último concepto tiene sus antecedentes en el pensamiento naturalista griego, si bien Nietzsche redimensionará el sentido. Según Heidegger (2000a, 2000b), la aparente contradicción que han encontrado otros autores entre estos dos términos se articula y resuelve si se piensa la voluntad de poder como el carácter del *ente*, mientras que la propuesta del eterno retorno de lo mismo respondería al ser como tiempo. Ya se ve aquí cierto sesgo de este gran filósofo, aunque él hace sus salvedades y diferencias respecto a su propuesta.

Heidegger (2000a, 2000b), en su estudio de la obra nietzscheana sostiene que hay al menos dos modos de entender la propuesta del eterno retorno; la primera sostenida en la obra *Voluntad de poder*, la segunda en el *Zaratustra*. Tomando en cuenta esta hipótesis, se sinteti-

TABLA 5.1 ESQUEMA DE ANÁLISIS PROPUESTO POR FOUCAULT APLICADO A LA PROPUESTA NIETZSCHEANA

Rubros de análisis	Textos	
	<i>Voluntad de poder</i>	<i>El Zarathustra</i>
Un temor	<ul style="list-style-type: none"> • La tragedia, no como aquello que provoca temor y compasión. • El arte en la tragedia, como la plenitud, la fuerza acumulada, la afirmación de la vida. • La afirmación de lo bello. 	<ul style="list-style-type: none"> • Dejarse llevar por la pesadez de la vida, en la imagen del enano.
Esquema de comportamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Alguien que acepta el mundo vacío de sentido como una oportunidad de recrearlo, de darle sentido. • Actitud de serenidad y enigmático. 	<ul style="list-style-type: none"> • El supremo <i>sí</i> en contra del radical no a la existencia. • La búsqueda de la soledad, donde el yo y el discurso de los otros se desvanece para dar apertura al sí mismo como afirmación de poder. • El orgullo, no como soberbia sino como dignidad de ser, estimarse y estimar el mundo en su claroscuro.
Una imagen	El espíritu heroico, los que se afirman a sí mismos ante la crueldad trágica.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Über</i>, super hombre, un hombre transformado. • Superación del hombre actual, del último hombre, de la felicidad media.
Un modelo de abstención	<ul style="list-style-type: none"> • El artista trágico que recrea el mundo y no se conforma con su justificación del mismo. • Quien se deja llevar por la estética 	<ul style="list-style-type: none"> • Zarathustra: el profeta del eterno retorno de lo mismo.
Un mediador	El arte	<ul style="list-style-type: none"> • Se ayuda de dos de sus animales: el águila y la serpiente; la primera es el orgullo; la segunda, la sagacidad, la inteligencia.
Un camino	La estética	<ul style="list-style-type: none"> • La superación del hombre del resentimiento, del hombre de la promesa. • Superación del camello, el león para recrear el mundo desde la imagen del niño (estado naciente).

za a continuación cuál sería la propuesta ética de Nietzsche siguiendo el esquema que se ha utilizado en los capítulos anteriores. Se toman en cuenta algunos descriptores basados en *Voluntad de poder*, sobre todo los apartados que hablan explícitamente del eterno retorno: el nihilismo de los artistas y lo trágico (Nietzsche, 1962, párrafos 849 al 852). Y de la obra el *Zaratustra* se toman algunos pasajes, aquellos que nos ofrecen imágenes que permiten ilustrar su propuesta.

Como en los capítulos anteriores, se ha reconocido la riqueza de la obra de cada autor; lo que queda pendiente es un análisis narrativo detallado de cada una de sus obras. Para el propósito de este texto introductorio se ha usado un esquema que pretende ilustrar la propuesta moral y ética analizada aquí, misma que se presenta en la tabla 5.1.

EJERCICIO V. EL MERCADER DE VENECIA: LA RETÓRICA COMO ESTRATEGIA

En el siguiente ejercicio es importante tener en cuenta lo que se explicó en la introducción del ejercicio I. Ahora analizarás la obra de teatro *El mercader de Venecia*, de William Shakespeare. Para ello, puedes ir al texto mismo o a su versión en la película adaptada y dirigida por Michael Radford (2005).

Primero resumirás la secuencia de la obra en relatos, a saber:

1. Cuál es el inicio de la obra: cómo se presenta el estado de la cuestión entre los personajes y sus aspiraciones.
2. Después, precisas en qué momento se genera la escena donde se plantea la encrucijada ética.
3. Enseguida, expones cuáles son los caminos de resolución que se proponen.
4. Y, finalmente, cómo concluye.

5. Ya detectados los relatos, relevarás el papel de los actantes y la relación entre ellos. En la tabla 5.2 puedes colocar a los personajes.

Ya fragmentado el guion, hay que tener en cuenta lo leído en este apartado y contestar las siguientes preguntas:

1. En esta obra ¿cómo la deuda monetaria puede trastocarse en una deuda moral o un pago en sufrimiento?

2. ¿Cómo se evidencia en esta trama la moral del esclavo analizada desde Nietzsche?

3. ¿Cómo es entendido el concepto de lo justo o lo injusto en la obra? ¿qué consideración haces desde la propuesta de Nietzsche a este sentido de lo justo?

4. ¿Con cuál de los protagonistas de la obra te identificas?

5. Finalmente, llena el esquema de la tabla 5.3 para ponderar cuál es la propuesta moral que exhibe Shakespeare respecto a la moral cristiana y la judía; puedes hacer dos llenados, mirando desde el interés del mercader judío y después desde el interés del cristiano.

TABLA 5.2 ANÁLISIS DE PERSONAJES Y SUS ATRIBUTOS EN LA OBRA *EL MERCADER DE VENECIA*

Categorías	Personajes	Atributos
Destinador (modelo)		
Destinatario		
Objetos desiderativos tras los cuales van los actores principales		
Ayudantes del destinador		
Personaje adverso		
Ayudantes del personaje adverso		

TABLA 5.3 ANÁLISIS DE LA OBRA DESDE LA PERSPECTIVA FOUCAULTIANA

Categoría	Configuración
Temor	
Esquema de comportamiento	
Imagen	
Modelo de justicia	

El existencialismo: la falta en el ser y cómo ir siendo o la angustia por ser o dejar de ser

LA SITUACIÓN

Hemos recorrido varias posiciones filosóficas respecto a la moral y la ética. Ya vimos que la propuesta nietzscheana proclama la caída de los valores cristianos, que tiende a una *re-invencción* de los valores bajo esa metáfora del niño que recrea el mundo mediante un mirar prístino. Para poder ver más allá del horizonte cristiano se convoca a renunciar al Dios creador. Este ideal de emanciparse del pensamiento teológico judeocristiano es una aspiración expresada en las propuestas teóricas de varios pensadores decimonónicos, tales como: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Aguste Comte y Sigmund Freud, entre otros. Cada uno de ellos sustituirá los atributos y la tarea del creador por conceptos o agentes intramundanos. De tal modo que Dios, de ser creador pasa a ser considerado como:

- Una creación del hombre.
- Parte de la ideología dominante, que encubre las relaciones de producción; los creyentes quedan alienados en espera de un más allá glorioso y un acá de sometimiento.
- Una idea prejuiciosa, que debe ser sustituida por la grandeza humana (“el gran ser”) y su razón científica capaz de lograr el desarrollo social y cultural. Este gran ser, quien puede dar cuenta de sí y de sus procesos sociales sin remitirse a un ente ultramundano.

- Una aspiración infantil, el residuo identitario de la omnipotencia atribuida a sus tutores (narcisismo primario), dado el estado de vulnerabilidad con que se nace.

Al dismantelar Nietzsche el horizonte de pensamiento cristiano, y seguido por los autores contemporáneos que promueven desembarazar a la cultura occidental de la creencia judeocristiana, se han generado efectos en la *re-valoración* del mundo y el hombre, así como en los alcances y límites morales. Recordemos aquella frase mencionada en la novela *Crimen y castigo*, de Dostoievski, en donde uno de los hermanos Karamazov expresa “si Dios ha muerto todo está permitido”. De frente a esta declaración emergen las preguntas: ¿qué sucede cuando se va en contra de una simbólica que ha resguardado y administrado por siglos el bien y el mal humano? ¿qué sucede cuando se desmitifican los discursos religiosos y las instituciones que administran cierto orden social quedan menospreciadas? El “todo está permitido” implica una pregunta al humano contemporáneo que, emancipado del imperativo “sé así” religioso, queda frente a la nada del ser o, dicho de mejor manera, ante las innumerables posibilidades de ser. Por lo que el dilema ético no solo es ser o no ser, sino cómo ser. Esta nueva perspectiva, en donde no hay solo un metarrelato, por un lado deja al individuo desorientado y, por otro, enfrentado al quehacer existencial.

Las dos grandes guerras del siglo XX generan un reacomodo del poder económico y político, una nueva forma de repartir las zonas de influencia entre las superpotencias. La reconfiguración política y económica indiscutiblemente cambió el modo de entender y valorar el mundo. En las guerras mundiales se mostraron acciones humanas que, con nuevas tecnologías fruto del desarrollo industrial, insisten en los modos primitivos de resolver el conflicto por medio de la fuerza. Las guerras, como el desarrollo del capitalismo, modificaron los estereotipos de género y sus funciones. Se alteró lo establecido como bueno para el hombre y la mujer, el niño o la niña, y se problematiza sobre un nuevo subgrupo social: los *adolescentes*. Desde mediados del

siglo XX, la adolescencia y sus distintas manifestaciones grupales se vuelven un fenómeno social y problema intelectual para los diversos estudiosos. Las ciencias se desembarazan de la cosmovisión religiosa. Estos cambios alteraron el orden moral establecido y generaron una polifonía de condiciones más allá de lo deseado en el humanismo cristiano. Es en estas nuevas circunstancias que los llamados filósofos existencialistas entran en escena.

Sören Kierkegaard es el antecesor del existencialismo y hay otros pensadores cristianos que reciben este mismo apelativo, tales como Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jacques Maritain. Así como otros teóricos existencialistas que no requieren entrelazar el problema de la existencia humana a una entidad ultramundana llamada dios; entre estos pensadores figuran Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre y Albert Camus. A Martin Heidegger también se le ha considerado existencialista debido a su desarrollo del “ser ahí” (*Dasein*), en su texto *Ser y tiempo*, si bien él rechazó tal denominación. A algunos de estos autores, además, se les ha adscrito como fenomenólogos.

Se presentan a continuación algunas temáticas que problematizan estos autores, a saber: el deseo, la angustia y la muerte. Para fin de desarrollar el análisis de esas problemáticas es importante considerar la posición óptica (la cual se devela ante la pregunta: ¿cuál es el ser del *ente*?) y la ontológica (¿qué es el *ente*?) en la fenomenología no cristiana, en tanto que estos siguen las coordenadas expuestas en el capítulo anterior.

En el tercer capítulo se exponía que Descartes, al plantear su principio de conocimiento *pienso, luego existo*, da un revés a la postura de la filosofía clásica griega de Platón, basada en la fórmula “¿quién soy?”. La diferencia está en que en este último se precisa la búsqueda del agente que sostiene al ser, mientras que Descartes toma el pensamiento como fundamento del ser, formulación en la cual queda el ser como objeto de conocimiento. Frente a ello, Heidegger (1993) dirá que el fenomenólogo va tras la problematización del ser, pero no en tanto objeto de conocimiento (pensamiento) sino en tanto existente, por lo

que el *quid* es el “soy”, que no es sino en un mundo con otros. En ello podemos leer que hay un regreso al tema “Conócete a ti mismo” y al cuidado de sí, de las escuelas filosóficas antiguas; no obstante, se da un paso adelante. No se trata de conocer el Ser de la naturaleza (Espinoza) sino el ser en tanto *ente* (realidad humana). Por ello, podemos encontrar que la tríada esbozada en el *Alcibíades*, regresa como problema intelectual: “conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son efecto de un solo y mismo arte” (Platón, 1984, p.191). Si bien es importante agregar que, a diferencia del pensar platónico, no se buscan las respuestas del saber de sí en el ideal de lo abstracto, por lo que el amor y el deseo son en tanto cuerpo simbolizado en un mundo y en un contexto social; lo mundanal es el ser-cuerpo-gozante en tanto que las experiencias son sentidos vivenciados (Merleau-Ponty, 1993). La mediación propuesta por la fenomenología —a modo de las escuelas filosóficas del saber de sí— se declaran en la búsqueda de un proyecto auténtico del ser, que tiene como quehacer fundamental el cargar consigo, cuidar de sí, en la analítica existencial (Heidegger), o la aceptación del “proyecto primero de vivir, es decir, sobre una elección originaria de nuestro ser” (Sartre, 1981, p.346 ss.), punto de partida del psicoanálisis existencial.

El existencialismo ateo no apuesta por un mundo creado ni por un hombre predefinido con una meta delineada por un ente omnipotente y ultramundano. Por ejemplo, se asume la existencia del Ser, el cual se despliega en el fenómeno; saber de este y sus cualidades como de los objetos, no es propiamente aprehender el ser en sí sino sus manifestaciones *trans-fenómicas* (Sartre, 1981). Este presupuesto sobre lo inaprehensible de la naturaleza del ser —tan griego—, es llevado a un nivel distinto por los fenomenólogos: pensar el ser de la *realidad humana* en tanto existente (el ser en tanto *ente*). Sartre (1981) sostiene que el Ser, en tanto despliegue de la naturaleza, no puede ser pensado como carente de algo, porque es completitud, positividad plena; el “ser ahí” no es faltante sino por un proceso de nihilización del mundo, que

el humano hace mediante una interrogación que produce una negatividad ahí donde solo hay despliegue simple de la naturaleza. Esta idea expuesta por Sartre, dicha de manera simple, es así: la naturaleza es como es, la negación o atribución de un faltante es propio de la predicación humana sobre lo existente o ausente. Así pues, cuando decimos que un árbol no ha dado frutos este año o que sus hojas no tienen un verdor vital, con ello referimos que debe existir un “algo ahí” que anhela el hombre, pero la naturaleza se expresa de acuerdo con su índole. El que tenga frutos o no, o el que sus hojas “deban ser” más verdes o amarillas, no es una carencia de la naturaleza sino en tanto carencia humana, en tanto que este inquiere a la realidad en la búsqueda de un algo que anhela. Por lo que una primera formulación *óntica* sobre el ser del ente humano es: “el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo” (Sartre, 1981, p.31).

Así como el humano es capaz de producir una carencia al Ser de lo real natural, también es capaz de nihilizar su propio ser en tanto *ente* (realidad humana). Por lo que cualquier predicación que se haga sobre la esencia del humano está sumergida, no en el prescriptor o imperativo ultramundano religioso, tampoco en el empirismo objetivista que trata de encontrar en los descriptores biológicos y filogenéticos la “naturaleza del hombre”, sino en el mundo de sentido, el mundo social de la época del hablante. Y este sentido humano no es sino por la construcción intersubjetiva, porque el medio natural del humano es el mundo de los sentidos que se ofrece por otros en una situación específica. Si la esencia del humano es el campo del sentido, una segunda concepción es que la realidad humana es aquella que *padece de sentido*. Sentido que se da a raíz del existir en el mundo de lo humano, en el cual se verbalizan las vivencias.

Asumir que el mundo y el humano son carentes debido a una interrogación que hace la realidad humana a lo positivo del ser, tiene al menos tres consecuencias. Una, el mundo tiene revestimientos de determinaciones objetivas, pero estas son tamizaciones hechas por la subjetividad del cognoscente gracias a la nihilización que se hace del mundo.

Es decir, la cosa se vuelve objeto —de conocimiento, útil y de sentido— por el deseo humano de encontrar lo que no está dado en el hecho en bruto, sino en tanto los hechos son experiencias signadas por un cuerpo vivido. Por lo que, en contra del empirismo, se puede sostener que lo que llamamos objetivo es el producto de un mundo subjetivo, mundo social construido por la herramienta del lenguaje, el dato observado está preñado de sentidos humanos (Merleau-Ponty, 1993). Dos, que esa vivencia esencial no se da sino en un cuerpo vivido, experiencia, expresión de la vivencia, en tanto vida vivida y apalabrada. Ese “ser ahí” (*Dasein*) arrojado al mundo, está investido por las vivencias del *ser*, *siendo*, *sido*. Es decir, delimitada por un real en tanto exterioridad (*in situ*) dada en un tiempo, por lo que es afectado en su recurrir (transitar por el mundo), así como por espacios contextuales determinados. Tres, la realidad humana se enfrenta a un real inevitable, a diferencia de cualquier otro ser vivo, a saber: la finitud y la muerte de su propio ser. Por ello es que lo ineludible de la pregunta existencial emerge entre el vaciamiento de sentido —en su primariedad, el mundo es una vacuidad— y el desgaste en el esfuerzo por sostener la vida del muriente, reconociendo lo inevitable de la finitud. Para ahondar en los dos primeros puntos, se desarrolla a continuación el presupuesto que hace posible la nihilización: el deseo.

EL DESEO

Sartre (1981) articula de manera genial el concepto de *deseo* con el de nihilización del ser. Esta articulación, si se llega a comprender, puede ser de utilidad a los psicólogos para inteligir la constitución del sentido que se da a la existencia, de cómo ser y del padecer humano. Su concepto de deseo no tiene que ver con el *conatus* espinosista que vimos en el capítulo acerca de la modernidad en este libro. Espinoza deriva el deseo humano del ímpetu de la naturaleza misma, en tanto que el hombre es una expresión de la única sustancia: dios. Considera, además, que el deseo humano es la causa eficiente y primera de los

otros estados afectivos. Sartre (1981) rompe la “naturalidad” del deseo como inherente al paralelismo psicofisiológico. Contrario a eso, propone que el deseo es un artefacto humano, no natural, que emerge en la negación, sea de la cosa, del otro como diferente o en tanto mediador del mundo inmediato.

El mismo autor propone que el deseo no es una expresión del *en sí* sino gracias a que es “para los ojos de otros”. Es decir, el deseo solo es en tanto que implica un *es-capar*, un salir de sí hacia el objeto deseado. Y solo es posible salir del *en sí* en búsqueda del otro, en tanto que ya fue infestado en su ser más íntimo por el ser otro como causación desiderativa. Por lo que asevera que el deseo es “falta de ser” (p.66). Esta falta en el ser es la nihilización misma del ente en tanto realidad humana. ¿Qué significa esto último? Ilustremos con un ejemplo que nos ofrece el propio Sartre.

Si a tus ojos se ofrece la imagen de la figura 6.1 y se te pregunta “¿qué ves?”, ¿qué contestarías? Seguramente expresarás “un cuarto de luna” o “es la luna”. Pero solo es factible enunciar esas respuestas si tenemos como referente lo que llamamos luna llena (un *proyecto de totalidad realizada* de ese objeto con el cual comparamos la imagen del cuarto de luna). Lo que no se ve en la imagen del círculo lunar arriba se denomina *lo faltante*, sin lo cual no podemos completar nuestra imagen del círculo lunar. Por lo que podemos expresar que esa imagen del vacío, eso que falta al círculo, no es propiamente la luna sino en tanto reconocida como fallida, por el faltante. Ese faltante, en tanto faltante, es para la realidad humana *un existente* que en su no aparecer le damos apariencia de existencia. Y esa operación lógica que hacemos solo es factible por correspondencia de una *totalidad sintética* de la imagen que tenemos como referencia, que es el círculo lunar completado. Aquí, puntuemos con Merleau-Ponty (1993) que lo imaginario es aquello “que carece de profundidad” y que en su rigidez no acepta otros puntos de vista ni implica variar el propio; sobre todo, son discursos impermeables si esas diferencias no confirman la apariencia de totalidad del objeto. Esto es evidente en discursos que viven de la pretensión de

FIGURA 6.1 LUNA MENGUANTE



verdad y/o de conservar el imago de completitud. Los procesamientos simbólicos implican el modesto reconocimiento de que lo real invade y nos cala en la materia la corporeidad del ser. Es una posición que da cabida a lo real —en tanto exterioridad, lo otro, lo dado *in situ*—, inabarcable en tanto que en su riqueza es inagotable y, contrario a lo imaginario, apela a la observación.

En el ejemplo de la luna hay cuatro elementos en juego, que si los pensamos alrededor de los anhelos humanos podemos tener una mejor intelección sobre cómo construimos nuestras narrativas sobre el ser y hacer humano. Pensemos, por ejemplo, la elección de una pareja. Cuando nos acercamos a conocer al otro u otra partimos de una posición. Problematicemos dos puntos de partida en el nivel posicional. El primero lo podemos proyectar en el *ente* Juan o Juana, quien no ha tenido ninguna experiencia amorosa previa, sino que solo ha visto series románticas y de ellas ha construido una narrativa de totalidad esperada. En esa narrativa, el ser amado tiene ciertas características que él o ella ha dotado de atributos gracias a su imaginación; además, hay una secuencia temporal de cómo deben ser los momentos, cuándo y bajo qué espacialidad. Con esta expectativa de *totalidad realizada*, acude al llamado de ciertas propuestas amorosas las cuales encontrará, desde

el claroscuro de la expectativa, como carentes de eso que él o ella supone que debe haber ahí pero no lo hay. Sus intentos, por tanto, estarán en la insistencia de lo fallido, de eso que le *parece* que debería haber y no hay. Cuando conversa con sus amigos, lo hará con una serie de quejas sobre esas cosas de las cuales ve al objeto de amor como carente, por el faltante respecto a su expectativa de que existe una totalidad que puede ofrecerle la completitud de lo esperado. Lo mismo sucedería con la amante que, ante su primera experiencia de enamoramiento y después de la pérdida, no encuentra otro objeto de amor que pueda calzarle y completarle el vacío que la “pérdida” le dejó.

La emergencia del deseo por lo esperado implica ciertas condiciones subjetivas, a saber: un mundo donde un yo adquiere tal apelativo gracias a los otros quienes le dan existencia, es decir, le otorgan por el lenguaje un caudal de anhelos envueltos en sentidos. Por lo que la subjetividad y la intersubjetividad, así como el sentido del mundo, si bien es lo dado inmediatamente como sentir humano, es el campo dilemático en donde el yo como otro y los otros como yo, donde lo mío y lo tuyo, mi deseo y tu demanda, implican procesos de compenetración e indiferencia, así como de diferencia dada por la cercanía y la distancia. Es un campo de batalla permanente donde lo amorfo de sí y del otro, y la mirada supuesta a un Otro que certifica la patencia de la realidad, son las condiciones con las que germina la alteridad intelectual, afectiva y relacional de un cuerpo en tanto vivido. Es sobre estas coordenadas que la moral heredada, el *nomos*, puede ser rebasada gracias a cierta *anomia* vía la analítica existencial. Tomar distancia del orden dado no es sin la implicación; un *mí* interpelado por la angustia que puede llevar a la construcción de un proyecto existencial.

Desde estos presupuestos del existencialismo se puede preguntar: si damos admisión a la incertidumbre y la angustia existencial ¿será

1. No se puede perder lo que nunca se tuvo; tener y perder es en sí una aspiración imaginaria que no soporta la prueba del otro.

necesario romper con la mala fe instituida en los discursos hegemónicos de esta época? ¿actualmente los ataques de angustia y los intentos suicidas pueden ser considerados como llamados desesperados ante lo absoluto del discurso capitalista que ordena, con el imperativo del “bienestar”, el consumo de útiles modalizado por un goce onanista?

LA ANGUSTIA Y LA NADA

Para abonar acerca de las posibles respuestas a las preguntas anteriores, se articula a continuación el tema de la angustia y la muerte.

Para Kierkegaard, el enfrentamiento de la nada del ser hace emerger la angustia, así como ante la posibilidad de la pecaminosidad, de la caída. El padre del existencialismo propone un salto de fe, mientras que Heidegger —sin apelar a la creencia religiosa, “sin anestesia”— teoriza los efectos del ente (realidad humana) ante la nada. La angustia emerge ante la nada en el dilema existencial entre ser o no ser, en el *ir siendo* (por la temporalidad y la finitud), así como ante los modos de ser. La angustia puede considerarse como un emergente disruptivo y polifacético. Se enuncian a continuación algunas configuraciones siguiendo a Sartre (1981):

- La angustia ante la posibilidad de que en la decisión se trasgreda la narrativa moral en la cual se fue cultivado. La moral puede adormecer la pregunta ética sobre el qué hacer con mi libertad.
- La angustia ante la realización o no (apostar por ser o vivir en el anonimato). Acudir o no a la cita, en tanto existente.
- La angustia, entendida como un apremio del ser por configurarse. Implica la pregunta ¿cómo ser? Frente a las diversas posibilidades de ser, el sujeto busca determinarse bajo ciertas figuras, ejerciendo la libertad. Este ejercicio de determinación implica configuraciones diversas que en ocasiones son contradictorias, pues es irresoluble la distancia entre lo pretendido y lo logrado, el decir y el hacer. En ello consiste la escisión subjetiva.

- La angustia ética parte del valor mismo del existir como fuente de todo valor y donde se ejerce esa elección libre, allende una escala de valor preestablecida.
- La angustia de finitud ante la precarización paulatina del ente y/o el reconocer su ser para la muerte.

Para Heidegger (1993), quien distingue entre el temor a un objeto y la angustia ante la nada del existir por ser un enfrentamiento a sí mismo, propone, además, que la nada es la negación de la *omnitudo* del ente. Pero captar el todo del ente es imposible, si bien estamos cotidianamente en medio del *ente* total. Hay un sentimiento de pertenencia y familiaridad al estar entre los *entes*, cierta presencia que nos dan las cosas, como si por ellas el mundo nos hablara. La angustia radical es frente a la nada, y es en ese encuentro de vacío que el aburrimiento de lo cotidiano se esfuma, quedando el sujeto anonadado. Es entonces ante esa nada que el sujeto releva su mismidad y la libertad como posibilidad de ser.

El atrapamiento en una situación en la que todo está resuelto y en imaginaria completitud, también es posibilidad de una angustia radical ya que no hay apertura para la tarea del ente por y para su realización; el sentido de completitud obtura la posibilidad de hacer del viviente un existente. Queda *sobre-cogido*, rechazando la totalidad del ente, anonadado, en donde la existencia pende de un hilo, acosado por la angustia. Es decir, se ataja la posibilidad de ser, por lo que el suicidio puede ser el precipitado de un acto de angustia por no poder ser fuera de ese todo.

Se podría sostener que la angustia, para Kierkegaard, Heidegger y Sartre, inquiere sobre el sentido del existir del muriente, y es en la respuesta que se abre la libertad como posibilidad de la configuración ética del ser.

Para Sartre (1981), libertad es nihilizar lo dado y conferir un sentido al pasado con miras a un futuro que se elige. En estos actos se pueden patentizar los estados del devenir a los que la realidad huma-

na se enfrenta; son los tiempos del *ir siendo*. Ya Kierkegaard (2006) había desarrollado en su perorata cómo hay ciertos estados del ser desgraciado. Enunciamos algunas: aquel que se queda preñado del pasado esperando el regreso de ese inefable momento de esplendor, a modo de Penélope; o el amante que se niega a amar los prospectos presentes porque está siempre a la espera de que llegue aquello que un día de niño soñó y pasado el tiempo se da cuenta que lo mejor ya pasó. A estas tipologías de desgraciados podríamos agregar la propuesta de bienestar moderno propio del capitalismo, a saber: el ente que vive pensando que la sumatoria de las adquisiciones de cosas lo llevará un día a ese lugar llamado felicidad. En la variedad de desgraciados se evidencia el fenómeno imaginario apuntado arriba: suponer que hay un algo pleno que se perdió y/o que se puede tener.

Sartre (1981) también distingue la espontaneidad del acto voluntario y, en el segundo lugar, que hay un proceso de reflexividad consciente. El principio de la libertad implica el proyecto de ser, por lo que actuar en corporeidad es ser en existencia, mientras que dejar de actuar es dejar de ser. Del mismo modo, la determinación del acto que supera la espontaneidad implica autonomía del *en sí* y del medio con miras a una elección *para sí*. La intención es respecto al fin deseado, soportando la incertidumbre del producto obtenido.

Es importante señalar que cuando en el sentido común y cotidiano de la vida se habla de que alguien vive existencialmente, se apela a cierto estereotipo de alguien desentendido de la vida, que vive el placer momentáneo y quien se burla de todo lo establecido, de lo cual saca permanentemente provecho con cierto aire de cinismo. Este, quizás es más cercano a un hombre de mala fe, que vive del autoengaño en tanto que, destemplado por la certitud de su ser muriente-finito, no soporta el absurdo de la existencia. Esos que viven sumergidos en el estadio estético en aparente explosión de alegría, quizá padecen de la enfermedad mortal de la que habla Kierkegaard: la desesperación. Y es que no es fácil decir sí a la vida después de desasirse de las creencias de un ideal de completitud, sea intramundano o ultramundano. La gene-

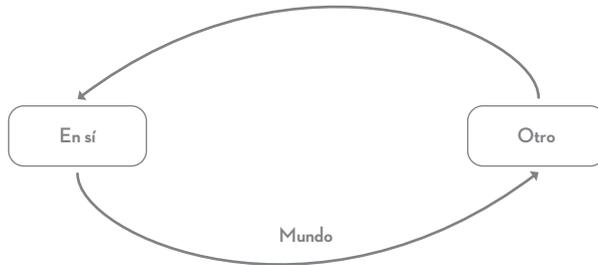
ración de un proyecto pensado desde la fenomenología vía la analítica existencial, parte del reconocimiento de que hay cierto inacabamiento en el humano, el cual, si bien es el motor que proyecta la búsqueda, no se satisface con nada y no tiene un algo en el mundo que le embone a esa hendidura del ser en tanto existente. Por lo que todo esfuerzo, aun con la obtención de logros, dejará siempre un estado de insatisfacción. Pues solo la muerte acalla ese ímpetu del ser.

El sujeto activo que busca el ser *haciendo-se* implica una ruptura con lo dado, con el fin de concretar lo esbozado en lo no existente. Lo contingente es un asunto que emerge en todo proceso de elección, y es con ello o sin ello que el absurdo de no poder no elegir aparece; aun en el acto suicida hay elección y cierta afirmación del ser. La muerte, como una expresión de la vida, no es sino el destino final del existir.

La pretensión ética, el *para sí* que se busca en el proyecto fundamental, al decir sí a la vida, en Sartre se sostiene en el concepto de deseo, a saber: la carencia de ser. Veamos en la figura 6.2 esta recurrencia dialéctica entre el *en sí* y el *para sí*. En un primer momento, el *en sí* del sujeto es el otro, quien infecta —gracias al lenguaje— en un mundo de sentidos, por lo que el sentir no es sin el contexto dado desde el momento que el ente tiene una existencia. Eso otro infecta el *en sí*, sin el cual no hay posibilidad de ser.

En un segundo momento (el movimiento de la flecha abajo), el *en sí* tenderá hacia el *para sí*. ¿Qué busca en ese otro? La experiencia de satisfacción primera del existir, con la expectativa del encuentro con la totalidad supuesta. Esto es, una expresión que pretende una satisfacción simbólica de la carencia inicial. Esta búsqueda de plenitud es lo más cercano a ser Dios, ser a imagen y semejanza del otro que me “creó”, que me constituyó como sujeto de deseo. Otro modo de entender el ente en tanto *ente*, derivado de lo esbozado aquí, es que el hombre, en su *para sí* “es deseo de ser” en tanto que originariamente fue ese “ser objeto de deseo” (Sartre, 1981, p.347). ¿Qué carencial expresa el *para sí* en su búsqueda de ser? Precisamente, la pretensión de

FIGURA 6.2 EL EN SÍ EXISTE EN LA PRÍSTINA IMPRONTA DEL OTRO



encontrar-se en el *en sí*. Es importante advertir que este movimiento implica un momento de negación del *en sí* en el otro (*para sí*). Esto implica cierta toma de distancia y diferenciación del *en sí* y el *para sí*. En esta perspectiva, el otro no es un añadido sino el *sine qua non* de la persona.

Como principio de generalización abstracto, la realidad humana es deseo de ser. Esta es su verdad. Pero el *pro-yecto* como posibilidad, como libertad en el acto empírico de lo deseable, no es sino en sus concreciones. A ese deseo en abstracto le corresponde la búsqueda de esa completitud como totalidad; en ello es que se gesta el ser de lo humano, a lo que se le denomina persona.

Como ya decíamos arriba, en sus estudios ontológicos la filosofía dispone de esta perspectiva de la realidad humana para que las ciencias —entre ellas la psicología— puedan investigar la variedad de las experiencias humanas, las diversas configuraciones. Para ello, Sartre (1981) propone el psicoanálisis existencial, el cual tiene los siguientes principios:

1. El hombre es un *holon* (un todo) que se expresa por entero en cada acto, si bien no queda reducido al acto mismo sino superado en su secuencialidad actancial. Cada acto tiene cierta significación por revelar, no hay uno que no la tenga.
2. Su objeto es descifrar los comportamientos empíricos del existente; develarlos y fijarlos conceptualmente.
3. Cada acto tiene *a priori* el sentido del valor, el cual se revela si se le inquiere. Es un trabajo hermenéutico de desciframiento para su fijación y conceptualización.

EJERCICIO VI. ANÁLISIS NARRATIVO

Leer la novela de José Rubén Romero: *La vida inútil de Pito Pérez*.

1. Describir cuáles son los actantes principales de la novela y qué atributos tienen.
2. Describir los actos del personaje principal y los motivos que esboza en ellos.
3. Analizar, desde lo leído, ¿qué tipo de existente es?
4. Dado que el principio fenomenológico implica que ningún acto define la totalidad del sujeto, porque siempre habrá una posibilidad de ser distinto, ¿qué transformaciones narrativas harías tú en esa historia, de acuerdo a los presupuestos teóricos esbozados en este capítulo?
5. Esta vida de Pito Pérez ¿cómo interpela tu forma de ver la vida y la de tus contemporáneos?

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Aquino, Tomás de (1954). *Suma teológica, Tomo V. Tratado de los hábitos y las virtudes. Tratado de los vicios y los pecados*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aranguren, J. L. (2000). *Propuestas morales*. Barcelona: Altaza.
- Arbe, R. (2017). El cuidado de sí y el rol del maestro en el Cármides de Platón. En S. Magnavacca, M. Santa & L. Soares (Coords.), *Conocerse, cuidar de sí cuidar del otro*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999a). *Ética a Nicómaco* (Ed. bilingüe; Trad. Julián Marías). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1999b). *Retórica* (Ed. bilingüe; Trad. Antonio Tovar). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Attali, J. (1982). *Historias del tiempo*. México: FCE.
- Baroja, P. (1998). *El laberinto de las sirenas*. Madrid: Tusquets.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Biblia de Jerusalén (2009). Bilbao: Desclée de Brower.
- Boehme, J. (2012). *Aurora*. Madrid: Alfabeta.
- Brennan, R. (1959). *Psicología tomista*. Madrid: Morata.
- Breton, S. (1976). *Sto. Tomás*. Madrid: EDAF.
- Brown, N. (1980). *Eros y Tánatos*. México: Joaquín Mortiz.
- Caro, E. (2009). *El suicidio y la civilización*. Alcalá la Real, Jaén: Formación Alcalá.
- Clímaco, J. (s.f.). *La santa escala*. Recuperado de http://fatheralexander.org/booklets/spanish/escala_juan_climaco.htm#_Toc43898164

- De Certeau, M. (2010). *La fábula mística del siglo XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Domínguez, C. (2003). *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*. Bilbao: Mensajero / Sal Terrae.
- Espinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Orbis.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1992a). *Historia de la sexualidad, Tomo II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992b). *Microfísica del poder*. Madrid: Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Greimas, A.J. & Courtés, J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Guarde, C. (2014). Contra galileos: la crítica neoplatónica de Juliano el apóstata al cristianismo. *Pensamiento*, 70(263), 411-430. Recuperado de <https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/4687/4498>
- Hiedegger, M. (2000a). *Nietzsche. Tomo I*. Barcelona: Destino.
- Hiedegger, M. (2000b). *Nietzsche. Tomo II*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: Planeta.
- Hubbeling, H. (1981). *Spinoza*. Barcelona: Herder.
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates. Banquete / Apología*. México: UNAM.
- Kierkegaard, S. (2006). El más desdichado. En *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, Tomo II*. Madrid: Trota.
- Lacan, J. (1991). *Seminario. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- Le Brunn, J. (2004). *El amor puro. De Platón a Lacan*. Córdoba: Ediciones Literales / El Cuenco de Plata.
- Loyola, I. de (1980). *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. (Trad. de López Lara). Torreón: Casa Íñigo, Centro de Espiritualidad.
- Magnavacca, S., Santa Cruz, I. & Soares, L. (Comps.) (2017). *Conocerse, cuidarse de sí cuidar del otro*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Masci, M. O. (2008). Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones. *Eidos*, núm.8, 282-311.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. México: Planeta.
- Nájera, E. (2014). Una aproximación al verdadero ser humano desde la moral definitiva. En F. Jaran et al., *De la metafísica a la antropología* (Colección Filosofías). Valencia: Pre-Textos.
- Nietzsche, F. (1962). *Voluntad de poder. O.C. IV*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F. (1984). *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Orbis.
- Nietzsche, F. (1986). *Humano demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (1990). La verdad y la mentira en sentido extramoral. Recuperado de <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *La gaya ciencia*. Madrid: Edivisión.
- Ors, C. & Sanfélix, V. (2014). El yo en las meditaciones. En F. Jaran et al., *De la metafísica a la antropología* (Colección Filosofías). Valencia: Pre-Textos.
- Paz, O. (1973a). *El arco y la lira*. México: FCE.
- Paz, O. (1973b). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Pieper, J. (2005). *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.

- Piñón, F. (enero-junio, 1999). La phronesis griega como forma mentis de eticidad. *Signos Filosóficos*, 1(1), 103-104.
- Platón (1981). *Diálogos, I. Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Platón (1984). *El Alcibíades o de la naturaleza del alma*. México: Gonvill.
- Plutarco (1995). *Obras morales y de costumbres, VI* (Biblioteca Clásica). Madrid: Gredos.
- Proton, D. (1971). *Qué ha dicho verdaderamente Santo Tomas de Aquino*. Madrid: Doncel.
- Ricoeur, P. (2009). *Escritos y conferencias*. México: Siglo XXI.
- Roberts, E. & Pastor, B. (2007). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rohde, E. (1948). *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (Trad. Wenceslao Roces). México: FCE.
- Sahagún, B. de (1524 / 1986). *Coloquios y doctrina cristiana* (Trad. M. León-Portilla). México: UNAM.
- Sánchez Antillón, A. (julio, 2006). Discurrir desde la posmodernidad. *Non Nominus*, núm.3, 1-15.
- Sánchez Antillón, A. (2009). *Introducción al discurrir ético en psicoanálisis*. Guadalajara: ITESO.
- Sánchez Antillón, A. (septiembre, 2011). Propuestas de la constitución moral del sujeto en el cognitivismo y un comparativo entre Lazarus y Espinoza. *Xipe Totek*, 20(3/79), 235-245.
- Sánchez Antillón, A. (2012). De la sociedad del resentimiento a la dialógica. En R. Acosta (Coord.), *El diálogo como objeto de estudio* (pp. 45-62). Guadalajara: ITESO.
- Sánchez Antillón, A. (2016). El cuidado de sí. Efecto en el desarrollo moral del sujeto. En O. López & R. Enríquez (Coords.), *Cartografías emocionales* (pp. 27-45). México: UNAM / ITESO.
- Sartre, P. (1981). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Lozada.
- Tappan, J. E. (2004). *Epistemología y psicoanálisis*. San Luis Potosí: Editorial Potosina.

- Trillas, E. (1970). Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma? (Prólogo). En M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Zubiri, X. (1987). Sócrates y la sabiduría griega. En *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932–1934)*. Madrid: Alianza Editorial.

Ensayo de ética para psicólogos
se terminó de imprimir en marzo de 2020
en los Talleres de Innovación para el Diseño del ITESO,
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585,
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.
La edición estuvo al cuidado de
la Oficina de Publicaciones del ITESO.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

Antonio Sánchez Antillón es doctor en Psicología por la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales de Buenos Aires, Argentina. Tiene una Maestría en Teoría Psicoanalítica por el Centro de Investigación en Estudios Psicoanalíticos y estudios de Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias. Es profesor de tiempo completo en el ITESO y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de México. Autor del libro *Introducción al discurrir ético en psicoanálisis*, así como de diversos capítulos y artículos para libros y revistas.



La calificación de todo acto humano pasa siempre por el tamiz de nuestra subjetividad, por los instrumentos intelectuales que hemos heredado para señalar, indicar y juzgar. Por ello, en su actividad el psicólogo se ve en la necesidad de interpelar la manera en que analiza al individuo.

Esta confrontación requiere del conocimiento de los postulados de algunos de los filósofos más relevantes de la historia acerca de la moral y la ética, así como su resonancia en la disciplina y la práctica psicológica actual.

Más allá de una obra de instrucción filosófica, este libro es una introducción al tema de la ética y tiene como propósito ofrecer un material que permita pensar y discutir a la moral como un constitutivo de la sociedad humana y de cada uno de sus miembros, así como la inevitable implicación de la intelección ética en la disciplina psicológica.

Los estudiantes y profesores de la carrera en psicología encontrarán también en este ensayo, una reflexión que busca exponer la relación entre las tecnologías del saber de sí, propio de las escuelas filosóficas, y las prácticas de la consulta y técnicas psicológicas modernas. Precisa, además, la intertextualidad epistemológica / antropológica que se da entre estas dos prácticas acerca de lo deseable para el ser humano, y lo determinante de dichos postulados para la disciplina y para la práctica profesional del psicólogo en la actualidad.



ISBN 978-607-8616-86-2