

*Eduardo Kiac*  
*1979*

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS

Mario Sambarino

Investigaciones sobre la estructura  
aporético-dialéctica de la eticidad

Montevideo  
1959

## ADVERTENCIA

Esta obra ha sido auspiciada por el Consejo Directivo de la Facultad de Humanidades y Ciencias, con apoyo del Fondo para Investigaciones Originales. Iniciada en el mes de Noviembre de 1953, una primera redacción quedó terminada a los dos años; pero sufrió luego varias correcciones y ampliaciones. El texto definitivo estuvo pronto en el mes de Diciembre de 1958. El autor expresa su reconocimiento a los numerosos amigos y colegas que le han prestado su apoyo, unos desde sus cargos directivos, otros facilitándole el uso de sus bibliotecas, y otros, además, por poner a su disposición su competencia filológica para permitirle controlar y vertir mejor textos en lenguas clásicas.

En la revisión de las pruebas se han deslizado algunos errores, los más importantes de los cuales podrá corregir el lector con la fe de erratas que se incorpora al final de este libro, después del índice general.

En las citas en latín se ha mantenido la grafía de la edición consultada. En las citas en alemán ha sido menester transcribir por sus correspondientes habituales ("ss" y "tz") letras de estilo características de ese idioma.

Investigaciones sobre la estructura  
aporético-dialéctica de la eticidad

## INVESTIGACION PRIMERA

*SOBRE LOS CARACTERES PRIMARIOS DE LA EXPERIENCIA  
MORAL Y LA DISTINCION DE LOS CONCEPTOS  
DE ETICIDAD Y MORALIDAD*

*1.— La experiencia moral cotidiana*

El ejercicio de comportamientos estimativamente enjuiciados constituye un aspecto fundamental del modo de ser de lo que ordinariamente integra la vida cotidiana. A él pertenece el reconocimiento de un mundo normativo que regula valorativamente la conducta a través de actos de aprobación o de reprobación. Es así que predilecciones y aversiones, admiraciones y menosprecios, elogios y censuras, recomendaciones y prevenciones, mandamientos y tolerancias, autorizaciones y prohibiciones, se imponen a la existencia con la fuerza de hechos que ésta no puede desconocer en cuanto tales, sin perjuicio de una eventual toma de posición con respecto a los mismos. Aunque su vigencia no tenga siempre igual potencia, aunque su importancia sea muy variable y variable sea también la energía con que encauzan el desarrollo de la vida humana, aunque admitan interpretaciones diferentes y ofrezcan con frecuencia las más graves contradicciones, constituyen hechos que están ahí, susceptibles tanto

---

Esta Investigación, así como la siguiente, han visto adelantada su publicación en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Montevideo, 1959, nº 17.



de ser vividos como de ser contemplados. Dentro del ámbito que su manifestación dibuja, la misma cotidianidad discierne —aunque con caracteres un tanto imprecisos, que hacen difícil toda primera aproximación a su contenido— un grupo especial de convicciones y creencias acerca de cómo debe ser la vida humana, el cual suele identificarse con la designación de “orden moral”.

Si se consulta, respecto de dicho orden, lo que de él enuncia habitualmente la propia vida cotidiana, se hallará como pronta respuesta que tal conjunto es sólo parte de un horizonte genérico de apreciaciones reales o posibles pertenecientes a otros órdenes —constituidos, por ejemplo, por las estimaciones estéticas, religiosas o cognoscitivas— con los cuales guarda múltiples relaciones e importantes campos de interpenetración, que a menudo se revelan en la forma negativa del combate recíproco. Si, procurando una mayor precisión, se le pide, a esa misma habitualidad ética, que haga ostensible su contenido específico, se verá que, según la propia delimitación de su contorno, la conciencia moral cotidiana se muestra a sí misma integrada fundamentalmente por una suma de preceptos que se pretenden determinados y coherentes entre sí, de límites un poco inciertos pero de núcleo claro y seguro, que instruyen y mandan ajustadamente sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que se debe y sobre lo que no se debe hacer. Esos preceptos se expresan en fórmulas normativas de carácter imperativo, cuya presencia puede tal vez reconocerse incluso en el modo sutil de presupuesto necesario que otorga sentido a toda permisión. Su vigencia regula aspectos definidos de la actividad humana, como ser la relación familiar, la relación con el prójimo, la relación del sujeto consigo mismo. Ellos califican directamente a la existencia del agente sometido a sus directivas, el cual, por su esencial conexión con los mismos, deviene en su propio ser laudable o execrable, digno o indigno, ajenamente a su ser o no así para un eventual agradecido o perjudicado. La obediencia a esos principios es genéricamente debida por todo sujeto moral que se halle en la situación requerida por el sentido de lo que ellos expresan, de suerte que cumplida esa condición —que puede referirse a circunstancias externas o a requisitos constitutivos del agente— su acatamiento resulta obligatorio; y ese tono coactivo pide una sanción para el caso eventual de que su voz sea desatendida. A su vez, su transgresión es camino que —aunque reprochable— se concibe posible en los hechos, pues el ordenamiento de la vida que aquellos preceptos tratan de imponer entra fácilmente en oposición con los impulsos e intereses inmediatos del sujeto moral.

Conjuntamente con las obligaciones así dadas, la conciencia moral cotidiana conoce el consejo, la exhortación, la admonición, la incitación. Muestra lo que parece preferible, hace relucir el término ideal hacia el cual es laudable orientarse, previene y adoctrina, promueve y estimula, reprime y recrimina sin que sea siempre explícito el alcance y el sentido de su decir. En todas estas formas llegan al instante vital que apremia máximas que pretenden enjuiciarlo y

ejercer sobre él su rectoría, integrándolo —sellado por un fijo signo axiológico— en el total ser y valer de una existencia. Tales maneras, que en sí mismas no hacen referencia necesaria a la idea de un deber imperioso, constituyen temas esenciales del desenvolvimiento ético de la vida, tanto que muchas veces el propio sentimiento de obligación se disfraza bajo sus fórmulas, más suaves que la crudeza de un imperativo, sin el dolor de la amenaza de una sanción que se anuncia, y sin la severa seriedad de lo posiblemente irreparable en su propio ser y no sólo en sus consecuencias. Aunque su conocimiento es patente, permanecen, sin embargo, poco advertidas, y la cotidianidad ética repara preferentemente, cuando intenta caracterizarse, en los momentos más crudamente conminatorios. De ordinario, el tono imperativo se hace ostensible para el sentimiento del agente moral cuando es grande el conflicto que se advierte entre la máxima que pretende acatamiento y la solicitud atrayente de un deseo. Es esa violencia —en rigor ocasional y rara, o por lo menos circunscrita— el lugar donde los hábitos cotidianos se quebrantan, y en ella se accede a la vivencia de la gravedad de la decisión moralmente calificada: regirse por el precepto o abandonarse a la sugestión adversa. A menudo, es a través de las consecuencias penosas dadas en la experiencia propia o ajena —sólo, pues, por el padecimiento de lo que no se quiso que fuera— que la conciencia cotidiana llega a sentir acuitadamente la presión de un imperativo deber-ser que reclama su cumplimiento desde la norma infringida. No obstante, es la presencia, inmediata o meramente avistada, de la presión y el choque referidos —inexistentes o sólo insinuados allí donde domina una plena habitualidad acorde con las costumbres de un medio— lo que da su tono a la interpretación que esa conciencia moral cotidiana hace de sí: cuando el momento se rebela contra la máxima rectora, han de haber triunfado en él un impulso, una pasión o un interés, y la desconsiderada impersonalidad de la máxima que obliga se ha visto rechazada por y para la satisfacción de una subjetividad prevaricadora. Es así que esa conciencia cotidiana identifica sin más su concepto de “ser bueno” con su idea de un comportamiento por entero contrario al llamamiento de una seducción sensible, entregado a la alteridad y en consecuencia desinteresado. Una elemental oposición entre el egoísmo y el altruismo encuentra en este punto su campo predilecto, en el cual se empeña en ignorar cuánto puede haber de lo uno en lo otro.

En su plano más inmediatamente confeso —que no es el único que lo integra— tal grado de experiencia sólo sabe que la norma exige vencerse a sí mismo, que es bueno hacerlo así, y que la victoria encomendada es cosa de la voluntad. Al conocimiento del bien, establecido en la norma, ha de seguir el esfuerzo por realizarlo; pero éste es una secuela que puede faltar, tomando el ánimo condenablemente un camino adverso. Testimonia que tal es la interpretación ética propia de la conciencia cotidiana, su tenaz e inmediata resistencia a la tesis socrática sobre la identidad de la bondad con el saber y de la maldad con la ignorancia.

Envuelta necesariamente en semejante hermenéutica se halla la creencia de que lo inmoral tienta porque es deseable. Esta deseabilidad se presenta con el carácter de satisfacer directa o indirectamente un anhelo sensible. Ignórase en tal planteo hasta qué punto un orden espiritual puede tentar y atentar contra lo sensible. Tampoco se percibe allí —aunque no le sea totalmente extraña— la experiencia de la tentación del bien; y sólo difícil y fugazmente puede llegar a comprender las posibilidades de complacencia en la debilidad o en el abandono que toman el disfraz de renunciamentos admirados. En su experiencia apercibida habitual, la conciencia moral cotidiana sólo puede reconocer expresamente a lo inmoral en el consentimiento franco a impulsos e intereses sensibles de clara y definida especie, discernibles en toda común naturaleza, por heterogéneos que fueren los contenidos que facilitan el logro de la satisfacción buscada. Por la misma razón, no puede reconocer como inmoral algo que no le sea exhibido posiblemente deseable de alguna manera, para algún sujeto, en alguna hipótesis. Desde luego, quien rechaza por moralmente condenable el homicidio no dice, como tesis general, que sea deseable matar a un semejante; pero sí admite o comprende que en determinadas circunstancias o casos sea para un sujeto deseable matar, pues de otro modo no tendría sentido que tal acción se considere prohibida.

La concebida deseabilidad del hecho le permite, a la cotidianidad ética, explicar las infracciones que rebasan los límites impuestos por las máximas rectoras. Juzga que, ciertamente, el cumplimiento del orden moral es plausible; pero ello no se hace sin esfuerzo, pues obliga a prescindencias penosas; y piensa, aunque con cierto malicioso embarazo, que no deja de ser lamentable que las cosas tengan que ser así. Por la apetencia que pide saciedad es fácil incurrir en el atropello de las normas que oprimen al deseo, y esa caída lleva desde un presupuesto comportamiento bueno hacia un mal; el hecho cometido es una falta, identificable y aislable, individual y concreta. Una vez originado el demérito, el comportamiento adecuado a su respecto —siempre según la habitual hermenéutica ética que aquí se describe— consiste en el remordimiento y el arrepentimiento, los cuales han de acontecer, a lo menos una vez que otorga un alto la presión apetitiva determinante del tropiezo. Conjuntamente con esa conducta que se espera, se piensa que el orden moral violado pide una sanción, ya consista ésta en acciones humanas o en efectos dañosos naturales o sobrenaturales que sigan al hecho, o en penalidades determinadas por cualquier perjuicio que sobreviniere por azar; pues lo que importa es que, ahora o en otro momento, un padecimiento compense aleccionadoramente el ilegítimo exceso de goce alcanzado. Turbador sería que fuese gratuita la prohibida satisfacción sensible, y una envidia inconfesada por quien pudo realizar un mal deseable tiñe todo el sistema interpretativo de la cotidianidad. Por eso también, aunque ostensiblemente condene o rechace de sí a la hipocresía, ésta la sigue como una sombra y es su inevitable acompañante, bien que sea mejor por más discreto dejar a ese acompañante inadvertido.

Por fundamentos que más adelante será necesario explicitar, la interpretación de la moralidad que se ha expuesto manifiesta no sólo lo que para la conciencia cotidiana es, sino también lo que según ella misma ha de ser. De ahí la existencia de singulares fenómenos concomitantes, como el estar incómodo por no sentir remordimientos o el no comprender que uno no se arrepienta. Bien conocida era esa experiencia para las antiguas doctrinas teológicas que distinguieron la atrición y la contrición. De igual raíz proviene la intención explicativa que revelan conceptos tales como la “dureza del corazón”, o aun la misma “maldad” en tanto cualidad que inhiere en el ser de un agente, pues alguna razón ha de existir para que el esquema interpretativo fracase y no se cumplan sus esperadas consecuencias.

Pero la cotidianidad ética cuenta con más elementos que los claramente laudatorios y condenatorios exhibidos; tiene también a la mano y en abundante provisión buenas y razonables disculpas justificativas. Sabe, un poco inquietamente, que hay situaciones en que es difícil resistir la ambición concupiscente del ánimo tentado; entiende, aunque más bien calladamente, que existen ocasiones en que es una torpeza reprimirse, y un desprecio no muy velado empaña entonces el elogio que tributa a quien mantiene su firmeza; igualmente se dice a sí misma —escudriñándose y creyéndose libre de prejuicios— que no es muy importante la infracción común de ciertas normas, y prefiere esforzarse en no concederle a ello mayor alcance, aunque un oscuro sentimiento de culpa acompañe la jactancia de su liberación. En su esfuerzo por confirmarse a sí misma protegiéndose contra el reconocimiento de sus deficiencias, se ayuda con la escala comparativa constituida por el comportamiento de los otros; piensa o quiere pensar que, en el fondo, está bien aquello que más o menos todos hacen. Puesta en actitud combativa ante quien denuncia su debilidad, erige fácilmente la disculpa justificativa en deber, y el ser de todos se convierte en deber-ser. Refugiándose en la irresponsabilidad del comportamiento genérico, quiere renunciar a toda forma de excepción; su más alto encomio a la distinción loable es lisonja seguida por un amargo e ingobernable dejo de censura insinuante; y, carente de lozanía y estremecimiento verdaderos, le es sórito el susurro de una interna complacencia en las posibilidades negativas, aun cuando su acompañamiento se mantenga lejos de la delectación morosa manifiesta.

Estos últimos caracteres fundamentales —que por cierto no son los únicos que ponen a la conciencia cotidiana en contradicción consigo misma— no son fácilmente reconocidos por ésta; si repara fugazmente en ellos, los sume pronto en un discreto y piadoso olvido; no pasan a integrar la autointerpretación en la cual explicita lo que piensa de sí. Conviene desde ya advertirlo para señalar que las fórmulas que la moralidad cotidiana proclama sobre su propio ser en respuesta a quien la interroga por éste, no agotan ni con mucho la experiencia de los fenómenos morales; su autointerpretación pública es a lo más un hecho, pero no es sin más la interpretación correcta

de los hechos; ni siquiera está claro que sea la verdadera interpretación completa de la conciencia cotidiana sobre sí misma, aunque se trate de enunciados que sean aproximadamente su primera y más elemental respuesta. Y esto es importante y debe ser llevado en cuenta, pues es frecuente que dicha contestación sea tomada sin otra instancia como indicativa del hecho moral por excelencia.

## 2. — Problematicidad y cotidianidad.

La descripción ya cumplida sólo desbroza el tema; observaciones más precisas hacen ver otros aspectos que en esa conciencia cotidiana se presentan al mismo tiempo que quedan disimuladamente ocultos. Así, es propio de su hermenéutica rehusar todo rango fundamental a una nota que, sin embargo, integra su contenido a título esencial. Esto acontece con la problematicidad que en ella inhiere, y que es cosa distinta de todo mero saber acerca de conflictos accidentales. La cotidianidad ética puede conocer problemas, y también encontrarse en ellos y padecer su dolor y su aspereza; pero los mismos no pasan, según su juicio, a integrar su ser, y no poseen en consecuencia un alcance definitorio, ni en lo que se refiere a las conexiones que guardan entre sí sus varios contenidos, ni respecto de sus relaciones consigo misma. Tanto ella como la moralidad común que en su seno prefiere su ámbito permanecen ajenas a toda aporía radical, y en ningún momento son verdaderamente polémicas ni críticamente indagadoras del sentido de la validez presunta de sus evidencias, empeñándose en permanecer aproblemáticas con una equívoca ingenuidad. La moralidad cotidiana, cuando dice interpretarse, se atiene a su experiencia de la hostilidad que media entre las normas que le son vigentes y los impulsos e intereses a los cuales sus exigencias contrarian, y sólo accidentalmente accede al conocimiento de otros planos donde se muestran contrastes que conducen hacia problemas más fundamentales. Muy raramente advierte —y nunca de modo sostenido y determinante— la competencia entre normas rivales igualmente rectoras que a la vez y con similar apremio solicitan al agente hacia direcciones éticas incompatibles; si en la ocasión percibe el problema, no sobrepasa el simple estado de extrañeza, prontamente relegado. Puede llegar a reconocer la disputa entre las pretensiones de jerarquía de distintos valores, y experimentarla con violencia en alguna circunstancia; pero mismo entonces no va más allá de una sorpresa llena de sospechas, que bien quisiera negar lo que ve. En grados superiores, puede informarse de la polémica entre opuestas apreciaciones doctrinales de los hechos que la constituyen, como acontece con los juicios tan dispares que versan sobre el arrepentimiento y la buena conciencia; e, ilustrándola, es capaz de llegar a saber que chocan y se oponen las normas vigentes en sociedades heterogéneas o en generaciones distintas, en clases desiguales o en individuos diferentes, o en momentos varios de una misma personalidad; pero incluso en esos casos la prudente indiferencia o la sorpresa indignada serán sus solos caminos de

respuesta, y tanto el escándalo de que pueda pensarse de tal o cual manera como la cómoda tranquilidad que califica de simple e inurgente materia opinable los antagonismos más graves, le vedan el paso a toda compromisión en la cual se haga verdaderamente cargo de los problemas que intentan fustigarla.

Semejante es su actitud en cuanto a su relación consigo misma. Le es posible atisbar, fugazmente, el choque entre la intención que es reconocida y aparente, y otras intenciones eventuales que se enuncian en sentimientos reprimidos indicativos de impurezas. Según la elocuencia de la palabra reveladora o la claridad del mensaje que de la situación provenga, puede llegar a advertir —aunque no más allá de la momentánea vivencia evanescente— que lo aparentemente moral puede ser inmoral según el propio criterio que acepta para presentarse y juzgarse como moral. Del mismo modo le es posible encontrar en su camino, pasajera y momentáneamente, la colisión entre la norma que se presume vigente y aquella que es la en verdad efectiva pero actúa desde una disimulada baja conciencia. Suficientemente aleccionada descubrirá quizá, con igual huidiza inconstancia, los acentos sádicos o masoquistas que pueden deslizarse en la satisfacción por el bien o el deber cumplidos, o en la humildad o en el perdón, y cuya presencia puede sospecharse en corrientes declamaciones moralizadoras. También el orgullo o la envidia que a veces se cubren con el nombre del bien, de la pureza o del amor; la vaciedad de muchas invocaciones verbales a los grandes principios y los fines esenciales; la necesidad, en fin, de tantas dignidades aparentes que suelen exhibirse vestidas con virtudes de oropel, aunque no logren con ello ocultar un fondo maculado, constituyen temas que pueden en la ocasión caer incidentalmente bajo su mirada; mas la misma cotidianidad, por una verdadera noción, se niega a tomar sobre sí la cruz de pensar sus consecuencias. Acostumbra rehuir la observación de sus habituales procesos de autoengaño, y en ella la presencia de éstos y aun la velada satisfacción por su éxito se aviene a coexistir con la convicción sostenida de que no se debe engañar. Y también la conciencia —que le es más frecuente— de la turbadora influencia del interés, del amor, del odio o del resentimiento, no permanece en ella, y cuando su luz tiene lugar queda rápidamente sumergida en el olvido.

Juzgados meramente marginales, los problemas no llegan a integrar substantivamente la autointerpretación que la conciencia cotidiana estila formular. Su advertencia ocasional y su ocasional reconocimiento fáctico son seguidos de una exclusión de derecho, pues —por notoria que sea su acritud— no se les otorga otro rango que el de una accidental ignorancia, en la cual no se sabe qué camino seguir, mas descontándose que ha de haber una solución correctísima aunque desconocida. La norma justa, aunque no se divise, ha de estar ahí, clara, objetiva, sencilla. Motivo de escándalo sería pensar su inexistencia, y la vía por la cual el actuante encamine sus pasos será festejada por cabal por la “buena conciencia” hasta que consecuencias penosas no hagan pensar en un error. Para la diaria autointer-

pretación de la conciencia ética el *problema* carece de legitimidad, pues no accede verdaderamente a él, o si accede no quiere verlo, o si no puede no verlo le es sólo ocasional, y esto es insuficiente para que ella quede teñida de su color. Pero en la misma cotidianidad existe el camino hacia el problema; no hay más que proseguir hasta su propio fondo para que se hagan ostensibles sus muchas aporías, y sus mismas delimitaciones habituales no tienen sentido sin las sombras, colmadas de enigmas, que la circundan.

Tan grave es el anublamiento para toda problematicidad radical que ciega a la cotidianidad ética, que no repara en su ordinaria escisión en planos heterogéneos, gobernados por sistemas hermenéuticos antagónicos. Al lado de las técnicas y los términos interpretativos de su más pública respuesta a toda interrogación por su ser y valer, yace en ella misma otros sistemas organizados que acogen experiencias negativas en cuanto a la significación de la moralidad. El estilo encomiástico que ésta acostumbra adoptar en su propia exégesis deviene condenado, y el lenguaje común de la moralidad padece el hostigamiento de acusaciones que lo tachan, juzgándolo hipócrita, bastardo, apócrifo, risible. Aunque es menos frecuente su aceptación confesa, los sistemas amorales y antimorales que también forman parte de la cotidianidad conocen a su vez momentos de reconocimiento público, y en los hechos los señoríos de los distintos sistemas se alternan sin que por ello se origine afloramiento alguno de problemas que la cotidianidad tome verdaderamente sobre sí. Cuando sobreviene el imperio ocasional de uno de ellos, los otros se retiran con prudencia, de suerte que —no obstante su rivalidad excluyente— no ingresan al plano de una riña efectiva. En el instante en que la cotidianidad oye una de sus voces ensordece para las otras, a lo menos en el sentido de denegar la audiencia que éstas solicitan. El antagonismo expuesto no se circunscribe a los hechos, y pretende valer para el derecho: en su mutuo denostarse los sistemas y planos contrapuestos se niegan legitimidad, rehusándose a que se abra causa en la que se les reconozca por igual el derecho de partes contendientes. El lenguaje que en algún momento domina pretende que su evidencia es autosuficiente, y los dichos que siguen otros cánones quedan tan solo como palabras inválidas provenientes de una extraña germanía. Mas las voces de las experiencias que contradicen el habla dominante no quedan acalladas totalmente, y se traducen en el desasosiego contenido que hace oír su protesta confusa contra la claridad pretendida por la paráfrasis que se proclama válida. Raro es que una inquietud insinuante no acompañe a las formas no-moralistas de la cotidianidad ética; no menos raro es que una desazón ofuscada, disfrazada de extrañeza, no acongoje a la más pública autointerpretación de la moralidad ante toda palabra inquisidora que le pregunte por sus títulos justificativos. Esta común exégesis, que es la que pasa por más propia —y que no es más, según lo expuesto, que la más elemental de las respuestas de la cotidianidad ética— acostumbra llevar a su mayor grado el proceso de enquistamiento que ahora se analiza.

Anulando por ilícita toda palabra que provenga de los moldes interpretativos que a su vez quisieran declararla írrita, se resiste a juzgarse problematizable. Si se ve forzada a preguntar por sí, su indagación permanece ajena a cualquier rectificación eventual de sus contenidos aparentes, de suerte que toda respuesta que se alcanzare no parecerá más que una mera explicación propuesta para los dichos de una voz sobre cuyos derechos ninguna duda cupiere. Si bien puede, ocasionalmente, reconocer discutible algún contenido suyo comparativamente con otros que se pretendan más verdaderos, se niega a concebir que no haya de haber una conciencia moral válida con los caracteres con que ésta se adorna en su lenguaje más habitual sobre sí. No ve, o no admite, o no quiere admitir, ninguna posibilidad radicalmente negativa que pudiese herirla, y juzga perversa a cualquier otra experiencia que diga desmentirla. Con esta actitud va mancomunada su inclinación pertinaz a juzgar injustificadamente destructor todo sostenimiento de tesis que afirmen la validez de contenidos reñidos con aquellos que le son más acostumbrados, o de principios que hagan violencia a sus criterios. Cuanto amenace sus hábitos inveterados se equipara, en su sentir, con un aniquilamiento ofensivo de lo más gravemente humano; pero mordicantes aceros embozados que notician una secreta desconfianza comprometen la seguridad que ella pregona acerca de sí, y cierto desconcierto ante quien la pone en duda recibe el comentario de sentimientos quedos, los cuales recorren la escala entre lo desapacible y lo angustioso, y cuyo sentido no se hace patente con su sola presencia. Otros muchos contenidos y principios que integran la misma cotidianidad permanecen parcialmente oscurecidos cuando prevalece lo que la moralidad común dice lo que piensa que debe pensar de sí. Dispuesta a reconocer la ausencia de un acatamiento efectivo a sus preceptos, quisiera ignorar que también es discutido su derecho, el cual gusta juzgarse irrestricto y pensarse por principio indisputable. Y todo lo que, según su hermenéutica aparente, parece incompatible con semejante autocomprensión de la moralidad, deviene moralmente condenado: el peso de su denegación se muestra solidario con el peso de su censura. Este procedimiento defensivo hace bien palmaria su resistencia a toda pregunta verdaderamente esencial que pudiese comprometerla, y sólo el poderío de una experiencia radical o la pujanza del esfuerzo agudamente inquisidor pueden, quizá, ganar su desnudamiento, invalidando por pudibundez condenable las razones ocultas de su ceguera. Mas es ya claro que toda filosofía que, encarándose con los temas más esenciales de la ética, pretenda partir sólo de la voz más elemental de la moralidad común, se asienta en una delimitación arbitraria de los fenómenos, practicada según fundamentos inexplicitos, a los cuales un pensar más originario ha de poner de manifiesto.

### 3. — La indeterminación cotidiana.

Una temática semejante debe desenvolverse y completarse fijando la vista en otro aspecto de la conciencia moral cotidiana: su indeterminación. Todo esquema interpretativo-estimativo convencionalmente admitido, todo precepto, tipo de acción o modo de conducta que integre regulativamente los fenómenos éticos, se explicita o es explicitable en una fórmula que, en cuanto tal, es dada según la forma de una generalidad abstracta, escindida de todo contexto situacional concreto, y sin referencia alguna al sentido de su cumplimiento real por una personalidad determinada. Como consecuencia, comprende en sí significaciones heterogéneas, de manera que, bajo la apariencia de una misma norma, se ocultan en verdad preceptos no sólo distintos sino enteramente excluyentes, en tal grado que si el uno es reconocido positivamente valioso el otro ha de valer con necesidad negativamente. La fórmula no explicita por sí misma el sentido de la norma que en ella se expresa de una manera fija y comunicable, por cuanto no manifiesta sin más el valor del cual la norma depende y hace que sea lo que ella es y tenga el sentido que tiene. Ciertamente es que, convencionalmente, a la fórmula en cuanto tal va adherido un valor más o menos pacíficamente admitido; pero este valor no es más que el simple correlato de un contenido de vaguedad extrema aunque encubierta, cuya indeterminación permite suponer, sin mayor compromiso, la inherencia en él de un valor evidente de vigencia y validez indiscutidas. Es por eso posible que, a una misma formulación de una norma o de un criterio moral, se le asignen fundamentos divergentes; pero, proviniendo de fuentes disímiles, el contenido de la fórmula resulta a su vez heterogéneo, y es por ende diversa la norma misma.

Se dice: *"amarás a tu prójimo"*. De ordinario se acepta el valer de lo que así se dice y se le reconoce éticamente vigente. Pero mil y una interpretaciones pueden tener lugar en cuanto a lo que ha de entenderse por "amor" y por "prójimo"; y mil y un ejemplos contrapuestos pueden ofrecerse respecto del contenido y en consecuencia del cumplimiento de dicha fórmula. Gran diferencia existe entre el amor de Francisco de Asís, que besa al leproso, y el de Torquemada, que quema al hereje. Mayor semejanza media entre el amor a la presencia humana del otro cuidando de sus urgencias mundanas, y aquel que dice dirigirse a la condición transnatural del alma ajena, despreocupándose de la miseria y el sufrimiento de su existencia encarnada. No se diga que el uno y el otro son tranquilos y sossegadamente compatibles: *"cualquiera pues que quisiere ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios"*<sup>1</sup>. De esta suerte, nadie se entiende sobre el contenido, bien que de ordinario todos admitan la fórmula. Esa común aceptación de un valor convencional ficticio oculta la diferente aceptación de valores fundamentantes esencialmente distintos. No

puede decirse, a la manera de Scheler, que se discrepa sobre cuándo o cómo se realiza un valor, pero se está de acuerdo en el valor mismo; pues, sin el cuándo y el cómo que muestran su sentido, el valor no es más que una identidad verbal. Es así que en nombre del amor se respeta y se persigue la individualidad del prójimo, se da y se quita la libertad de conciencia, se perdona y se castiga, se asiste y se mata, se acepta el propio sacrificio y se santifican la guerra y el crimen. Bien parece que, aunque queramos distinguir allí lo verdadero de lo ficticio, es cierto que el nombre del amor, en su vigencia convencional, es sólo una bandera cómoda que cubre cualquier mercancía.

El ejemplo estudiado no es por cierto el único. Consideremos una norma que cotidianamente parece obvia: *"no robar"*. Pero es posible no robar en nombre del interés social; o del interés individual en evitar una sanción, sea ésta externa o interna, natural o sobrenatural; o no hacerlo por respeto al orden legal que, útil o perjudicialmente, justa o injustamente, consagra y defiende en tales o cuales casos un derecho de propiedad; o por creer en un inviolable derecho natural, o por asignarle a la propiedad un carácter sagrado. No puede decirse que se trata de simples abstracciones especulativas carentes de interés práctico, pues los problemas éticos concretos tienen diferente solución según sea el fundamento que se asigne a la norma. Se puede no robar por respeto al esfuerzo ajeno, y no sentir vigente la máxima en lo relativo a la propiedad adquirida sin esfuerzo; o por respeto a la necesidad ajena, y no experimentar el mismo sentimiento en lo relativo a la propiedad superflua; o por respeto a lo legítimamente adquirido, y no sufrir la prohibición en lo relativo a la propiedad ética o jurídicamente mal habida. Es por su fundamento que la norma deviene tal o cual; así, es por su fundamento que la limosna por el amor de Dios es inmoral para un riguroso formalismo ético de estilo kantiano —dejando de lado la extraña interpretación de Kant sobre lo que sea el amor de Dios— y que la caridad por el solo respeto a la ley moral carece de valor para un espíritu severamente cristiano. Así también el mandamiento de no matar tiene un carácter absoluto en ciertas actitudes religiosas —por cierto que no en otras, llenas de fáciles excusas— mientras que, fundamentado en una utilidad social, puede admitir numerosas excepciones.

Los valores éticos de la conciencia cotidiana son vacíos, en tanto que, permaneciendo indeterminado su contenido, carecen de un definido sentido; un valor sólo es en verdad tal o cual cuando exhibe un contenido determinado que manifiesta su ser. Por esa razón, cuando aprehendemos un tipo de conducta a través de una definición, ésta sólo tiene sentido en el supuesto de la vigencia de un valor y una norma fundamentantes de concreto contenido. Es cierto que, tal vez, pueda darse una definición formal de una acción. Sea, para proseguir con el mismo ejemplo, el caso del robo, y digamos de él que es la sustracción de una propiedad ajena que debe respetarse. Pero, justamente, en este "debe respetarse" radica el problema; por él —tomado, desde luego, en sentido ético—, una sustracción legalmente

(1) Santiago. Epist., 4, 4.

autorizada puede sin embargo ser éticamente un robo; a la inversa, una sustracción ilegal puede no ser aprehendida éticamente como un robo: éste deviene —lo que muestra el puro formalismo de su concepto— moralmente permitido: por ejemplo, el robo de víveres del ocupante enemigo en una situación de guerra; y la misma vivencia puede tener lugar en algún individuo en la cotidiana y vulgar oposición de clases. En tanto ese “debe respetarse” no esté axiológicamente determinado, no es nada más que una mera fórmula verbal. No se puede decir que tiene un contenido axiológico propio por cuanto supone que hay que respetar de alguna manera y en algún grado alguna propiedad ajena, puesto que tal proposición es axiológicamente enjuiciable, y su validez es sólo una presuposición ante la pregunta de si existe o no tal respetabilidad exigible de la propiedad ajena. Tampoco puede decirse que ese respeto que se pide sea exigido por la esencia de la idea de propiedad, pues ello implica que se da por supuesto que debe haber propiedad, lo que es lógicamente posible negar y éticamente a examinar; y sólo teniendo a la vista expresa o implícitamente ese presupuesto adquiere sentido toda tentativa de definir el “robo”.

La indeterminación cotidiana es tan extrema que desde la ética antigua se conocen la templanza por intemperancia, el valor por cobardía, el altruismo por egoísmo. La norma puede llegar a acoger como fundamento suyo un valor que, según su aparente sentido, tendría que permanecer expresamente excluido por contradictorio. Y ocurre que esas relaciones de transubstanciación no residen meramente en una especie de taumaturgia psicológica similar a la de los procesos de autoengaño, sino que expresamente, a la luz del día, en la fundamentación teórica no sólo explicativa sino también justificativa, el valor aparentemente contradictorio es recogido a veces como la más directa y adecuada razón de ser de la norma misma; así ha ocurrido con el desarrollo tradicional del utilitarismo. Se comprende entonces que sea propio de la convicción cotidiana el preguntar sólo por el cumplimiento del hecho; cuando, a lo más, pregunta por la intención, se refiere a la intención de cumplir el hecho, pero con prescindencia del sentido axiológico que se persigue al querer cumplir o rehusar el hecho. De esto resulta que la moralidad cotidiana es ajena a toda inmediata exhibición de un concreto fundamento, presentándose en consecuencia con el carácter de incondicionada en cuanto a su fundamento; por donde ocurre que el hecho, convertido en una especie de tabú, deviene dogma que ordena irracionalmente su realización. Inevitable secuela será entonces que el fundamento sea visto sólo como problema meramente teórico, en el cual se ha de tratar de justificar una práctica dada cuya validez es obvia. De ahí el comprensible y grave error de la escuela sociológica francesa, la cual, al plantear el problema de la posibilidad de una ciencia ética, formuló la acusación, contra las doctrinas filosóficas tradicionales de la moral, de buscar explicaciones *a posteriori*, que sólo tendrían el poco mérito de justificar inútilmente una moralidad vigente, ya acep-

tada por el filósofo como un hecho del cual ha de partir y al cual ha de llegar; por ello, mientras en teoría son muy grandes las diferencias filosóficas en orden al tema de los fundamentos de la moralidad, en la práctica los distintos sistemas coincidirían, llegando a conclusiones semejantes, pues el sistema se hace en vista de éstas. Pero el fundamento justificativo de una conducta no es algo que pueda añadirse extrínsecamente como una indiferente y gratuita teoría, sino que es inseparable de la norma y de su cumplimiento. Para una observación atenta, Kant y Stuart Mill no sólo piensan disimilmente sobre la moral, sino que también y por eso mismo son personalidades éticamente diferentes; y quien quisiera limitarse a la simple descripción de comportamientos puramente externos, tendría que considerar que el decir que acompaña a una acción es un documento objetivo inseparable de ésta. En cambio, en el modo de sentir e interpretar que es constitutivo de la cotidianidad ética, siendo indefinido su contenido por ser indeterminado su fundamento, ocurre que las normas son siempre buenas porque vacías. Se dice: “hay que ser bueno”; pero ¿quién precisa cuál es el contenido de esta noción?; se dice: “hay que ser justo”; pero ¿qué se entiende por “justicia”?; se dice: “hay que amar al prójimo”; pero ¿qué sentido tienen “prójimo” y “amor”?; se dice: “hay que ser valiente”; pero ¿qué se entiende aquí por “valor”?; pues, por ejemplo, la noción del mismo que se encuentra en la *Apología* platónica es obviamente distinta de la interpretación habitual en el militar. Y es así que el carácter de tabú sin justificación axiológica de la moralidad cotidiana se traduce necesariamente en las también convencionales limitaciones de sus propias exigencias. Al lado de la norma que rige como regla son tan numerosas las excepciones que, prácticamente, implican una verdadera vigencia no confesada de la norma opuesta. Junto al “no matar” rige el “matarás”; y es sólo la mayor frecuencia de las situaciones a las que una se aplica lo que hace que ella valga como positiva y la otra se presente como excepción. Dice Sidgwick en su análisis de la moralidad según el sentido común: “*Now if the account given of the Morality of Common Sense in the preceding chapters be in the main correct, it seems clear that, generally speaking, its maxims do not fulfil the conditions just laid down. So long as they are left in the state of somewhat vague generalities, as we meet them in ordinary discourse, we are disposed to yield them unquestioning assent, and it may be fairly claimed that the assent is approximately universal — in the sense that any expression of dissent is eccentric and paradoxical. But as soon as we attempt to give them the definiteness which science requires, we find that we cannot do this without abandoning the universality of acceptance. We find, in some cases, that alternatives present themselves, between which it is necessary that we should decide; but between which we cannot pretend that Common Sense does decide, and which often seem equally or nearly equally plausible. In other cases the moral notion seems to resist all efforts to obtain from it a definite rule: in others it is*

found to comprehend elements which we have no means of reducing to a common standard, except by the application of the Utilitarian—or some similar—method. Even where we seem able to educe from Common Sense a more or less clear reply to the questions raised in the process of definition, the principle that results is qualified in so complicated a way that its self-evidence becomes dubious or vanishes altogether. And thus in each case what at first seemed like an intuition turns out to be either the mere expression of a vague impulse, needing regulation and limitation which it cannot itself supply, but which must be drawn from some other source: or a current opinion, the reasonableness of which has still to be shown by a reference to some other principle”<sup>2</sup>.

Pero existen otras formas más radicales de indeterminación que, yendo más allá de la incerteza en cuanto al contenido de una vigencia, tornan incierta la vigencia misma. Se ha mencionado ya el caso de normas rectoras que se contraponen y cuyo choque sitúa en conflicto al agente que ante ellas se halla; pero existen también vigencias contrapuestas cotidianamente aconflictuales, de las que el agente echa ocasionalmente mano según las solicitudes del instante; con lo cual se vuelve indeterminada la vigencia de una u otra norma que la convención indistinta y accidentalmente proclama. He aquí que se elogia al uno porque jamás transó y siempre llevó adelante sus firmes convicciones; al minuto siguiente se elogia al otro porque siempre supo transar, haciendo factible su buena coexistencia con los otros. Cabe igualmente señalar que habitualmente se alaban y censuran por igual términos contrapuestos: la humildad y el orgullo, la obediencia y la rebeldía, la acción y la contemplación, la rudeza y la suavidad, la energía y la condescendencia, la sensualidad y la templanza. De ahí esa extraña ambivalencia que se constata en las valoraciones éticas cotidianas. Sus signos negativos y positivos se alternan caóticamente, y a veces se las arreglan para subsistir conjuntamente en extrañas formas de incomprensible coexistencia; es que cada una de esas unidades es suficientemente indefinida e indeterminada como para poder introducir en ella cómodas distinciones que parecen permitir su compatibilidad con la opuesta. Se habla de una noble y de una despreciable humildad, de un legítimo y de un ilegítimo orgullo. Mediante estas escisiones en la unidad de un valor, la descripción exterior de una conducta puede ser enjuiciada sin la opresión de un solo signo inevitable por necesario. Un cómodo buen sentido se halla así provisto de prontas posibilidades de rectificación adecuadas a la medida que pide el momento. Es claro que la cotidianidad no se hace cargo de sus propias escisiones; puestas a la luz, la desarraigarían de la tranquila seguridad de su afinamiento en la convención verbal. En tanto ésta se encuentra entregada a un grosero esquematismo simplificador, lo éticamente positivo se distingue en ella de lo negativo con la misma ingenuidad con que se distinguen entre sí los buenos de un

(2) *The methods of Ethics* 7. London, MacMillan, 1913, III, XI, 2. pp. 312 s.

lado y los villanos del otro en el cine comercial. Pero, además, esa indeterminación ambivalente se prolonga desde los valores hacia los hechos: el hecho mismo admite posibilidades descriptivo-interpretativas diferentes: convertimos al valor en temeridad —y por lo mismo lo censuramos— cuando no queremos cumplir una acción, o no queremos elogiarla en otros; tal como, muy fácilmente, convertimos también la cobardía en prudencia. De modo semejante, el mismo hecho puede ser referido con un acento ético distinto, si se le designa de desigual manera: así, el efecto afectivo y estimativo es diverso si describimos una acción como amor a la patria u odio al enemigo. En planos mentales parecidos se justifica a la dureza en nombre de la justicia y se acusa a la justicia por su dureza. El juicio popular sobre ciertos estilos de vida se halla impregnado de esa polivalencia: al sacerdote se le aprecia y se le desprecia, es a la vez respetable y risible; en su relación con él, el hombre corriente guarda una actitud a la vez moderada y oscilante, y cuando uno de aquellos términos ocupa el primer plano la sutil copresencia del otro impide que se vaya demasiado lejos. Algo similar ocurre en la turbia actitud cotidiana con respecto del sabio, del filósofo, del maestro, del político: una cosa es lo que de ellos se dice en un discurso; otra, lo que de ellos se dice en una charla de sobremesa. Es igualmente muy típica la dudosa actitud cotidiana sobre el Don Juan: intolerancia y condescendencia, animadversión y simpatía, repulsión y atracción se alternan y se mezclan de extraña manera; y según el momento, el medio o el hecho que se refiera, resaltan uno u otro de esos aspectos, pero no sin la oscura presencia del otro.

Desde luego, los moralistas tratan de dar un orden a ese caos y procuran asignar a cada valor lo suyo. Pero la convención es ajena a esas discriminaciones, salvo cuando le sirven de elegante modo de salir del paso: pues le es propio usar mezcladamente los rótulos de valores y bienes para vertirse con el color adecuado a la fiesta del día<sup>3</sup>.

(3) “A une époque donnée, il existe en général un ensemble de croyances, communément acceptées, sur l’homme et sur le monde; il existe aussi une morale qui se rattache à cette croyance. Par exemple, le christianisme et la morale chrétienne. Mais il est patent que bien des gens se disent et se croient chrétiens, qui non seulement ne pratiquent guère la morale chrétienne, mais professent même des principes niant directement les idées morales qu’ils acceptent et invoquent à l’occasion. — C’est une des circonstances que montrent en chacun de nous plusieurs morales. Mais ces circonstances sont innombrables. Le même homme possède en général — implicitement ou non — autant de morales qu’il a de besoins à satisfaire. Il en a une qui ordonne l’oubli des injures et une autre qui veut qu’on se venge, il en a une qui prescrit de ne point s’attacher aux biens de la terre, et une autre qui lui impose d’en acquiescer le plus qu’il pourra. Chacune de ces morales a son autorité, et quoiqu’elles se contredisent logiquement autant qu’il est possible, cependant elles ne se heurtent pas toujours en fait parce que chacune a son domaine et volontiers s’y confine. Il y en a qui servent la semaine, et d’autres qui ne sortent que le dimanche, en beau costume”. “Tel négociant aura pour ses affaires une morale commerciale, une morale religieuse en ce qui concerne le culte, les paroles à prononcer en des circonstances précises, une morale mondaine qu’il emploiera avec ses amis, et bien



Asimismo resulta cierto —yendo ahora de la parte al todo— que la conciencia cotidiana a menudo reacciona, frente a la violación de lo que para ella vale como orden moral, en tal forma que dicho quebrantamiento queda investido del carácter de sacrilegio; pero también es corriente una cierta actitud de complacencia ante el moderado descreimiento o la moderada transgresión del orden moral. La virtud no es del todo bien recibida: en su elogio suele mezclarse la ironía; su prédica, y más aún su realidad, han de pedirle perdón al vicio<sup>4</sup>; si, por una parte, exige ilimitado cumplimiento, por otra se le imponen límites<sup>5</sup>. Muy a menudo, en efecto, la conciencia cotidiana entiende, sin explicar por qué, que no está bien tomar sus propias cosas demasiado en serio: es de mal gusto o, al menos, no es de buen tono. Perfectamente se adapta aquí el viejo aforismo romano: "*Summun ius, summa iniuria*". Pero ocurre también que la misma cotidianidad ética, con no menos frecuencia, se sitúa en su otro extremo, y reconoce a su negación, por débil que ésta sea, como una inadmisibile inmoralidad, cuya constancia y poderosa insistencia habrán de comprenderse bien que mal por una necesaria imperfección e inevitable debilidad de todo ser humano; pues tal es su ordinaria disculpa.

#### 4. — Sobre el lugar de la moralidad en la eticidad.

Tenemos así en el seno de la misma conciencia moral cotidiana una oposición polar de dos estimaciones de sí misma entre las cuales oscila de continuo: mientras en un caso exalta su propio valer y por ende el rigor de sus exigencias, en el otro se disminuye a modestos límites y mira con indisimulada sospecha todo exceso por sobre éstos.

Pero esta oposición es sólo un toscó y elemental ejemplo de las muy disímiles tomas de posición que son posibles respecto del valer del orden moral, las cuales forman parte integrante y constitutiva de la experiencia ética. Ocurre en efecto que, si bien es de universal reconocimiento la existencia de una experiencia moral, casi igualmente universal es, en el campo de su examen teórico, el desconocimiento de la amplitud de horizontes que dicha experiencia comprende. De ordinario se la limita a lo que vale como moral en una sociedad determinada o en la precisa interpretación de un sistema filosófico; pero, extrañamente, se dejan de lado, si no las actitudes

d'autres encore. Toutes ces morales se contredisent, et aucune n'approuverait ce qu'ordonnent les autres. Mais elles se sont reconnu facilement des limites qu'elles respectent à peu près pour vivre en paix. Celle même qui a la prétention de régler toute la conduite se contente à peu près d'une suzeraineté nominale". F. Paulhan. *La morale de l'ironie* 3. Paris, Alcan, 1925. pp. 87 ss.

(4) "Virtue itself of vice must pardon beg". Shakespeare. *Hamlet*, act. III, sc. IV, v. 154.

(5) "Nous pouvons saisir la vertu de façon qu'elle en deviendra vicieuse, si nous l'embrassons d'un désir trop aspre et violent". Montaigne. *Essais*, L. I, XXX.

prácticas de desconocimiento o rebeldía —que valen entonces como inmoralidad— si las tomas de posición negativas (en cuanto tales tomas de posición) referentes al ser y al valer de lo dado como moralidad, y las consideraciones teóricas que, positiva o negativamente —y una y otra cosa en muy diferentes grados— tratan de determinar y, en ocasiones, de enjuiciar aquella experiencia. Por eso no es posible decir que la moralidad se da ella misma, de por sí, con el carácter de absoluta o de incondicionada, revestida de máxima dignidad y otorgando un supremo valor a la existencia humana; pues, si bien es cierto que así se propone a sí misma en su ser y valer en ciertos grados o formas de la experiencia, no lo hace en otros: también el escepticismo, la increencia, la negación, la afirmación de la inmoralidad de la moral y toda otra forma de rebajamiento del orden moral que le otorgue en la vida humana un lugar negativo o por lo menos secundario, forman parte integrante del fenómeno ético. Y si es posible y deseable atenerse al fenómeno, habrá que tomarlo en su totalidad, y no mutilarlo olvidando sus mismas negaciones y sus propias dudas sobre los enigmas de su sentido. Resulta de esto que la tan famosa variabilidad de la moral es bastante más profunda y en mucho más amplia que lo que generalmente se advierte; más allá de las diferencias en cuanto al contenido de la moralidad, más lejos de las desemejanzas en cuanto al orden jerárquico de los valores, comprende también y por sobre todo divergencias fundamentales en cuanto al ser de la moralidad y en cuanto a su valer. Pues la experiencia exhibe interpretaciones que la integran, en las cuales son dados de maneras esencialmente dispares tanto lo que ha de valer como moral como el valor que ha de tener la moral.

Desde luego, cuando se habla de lo que ha de valer como moral, no es cosa de mentar simplemente a las posibles variaciones de costumbres y normas, valores y ordenamientos jerárquicos. Los estilos heterogéneos a que hacemos referencia versan, no ya sobre el contenido, sino sobre la forma de la moralidad. No se trata de lo que ha de entenderse por moral, sino de lo que ha de entenderse por *moral*. En otros términos: es el ser y valer de la moralidad en cuanto tal lo que se ofrece experiencialmente según modos diferentes. Es en esa variación experiencial donde reside la raíz de las clásicas oposiciones irreductibles que se encuentran entre las direcciones divergentes del pensamiento ético. Cuando se contraponen —como lo han hecho a lo largo de la historia de una manera apasionada y dramática— las morales del bien, del deber, de la satisfacción, de la adecuación o conformidad a la naturaleza o a la primigenia raíz de donde todo proviene, estamos muy lejos de hallarnos frente a fútiles controversias de orden teórico. Se trata de orientaciones doctrinales que encuentran su fundamento en modos desiguales de sentir lo que la moralidad es y vale, y es por eso que las considerables disensiones en el seno de una misma dirección no impiden agrupar a esas mismas distintas doctrinas según semejanzas



notorias que remiten a modos semejantes de entender y apreciar la moralidad.

Oposiciones teóricas que son clásicas en la historia del examen filosófico de la moralidad, resultan ahora ser algo más que desacuerdos de mera comprensión extrínseca sobre un fenómeno único dado de un modo constante, que es simplemente a interpretar, pero que en sí mismo se ofrece completo y cerrado en su ser. Son en realidad expresivas de distintos modos —y aun de distintas instancias— lo cual significa que representan formas o grados diferentes de experiencia moral. Según esto, la moralidad vigente en un medio dado no sólo varía por discordancias en cuanto a su contenido sino también en cuanto a lo que ella es y vale, y esto ya desde el mero plano de lo vivido y experimentado, sin necesidad de su acceso al orden de lo apercibido, ni menos aún al de la reflexión racional. La moralidad es dada ella misma en una experiencia como absoluta, en otra como relativa, en otra como objetiva, en otra como subjetiva, etc.. Existen modos de actuar en convicción absolutista, o relativista, o escéptica, y la acción, aunque exteriormente sea la misma, no lo es en realidad, porque es distinto el sentido y el valor con que ella misma se constituye en su dado ser para sí. De aquí ha de extraerse la conclusión de que la coincidencia en los contenidos no significa coincidencia en la forma de la moralidad; inversamente, la divergencia en cuanto a los contenidos puede ser dada sin perjuicio de una forma similar. Las diferencias formales cuya realidad presentemente avistamos no tratan para nada de posibles variaciones en la apreciación del ser de un valor (*qué es*, por ejemplo, lo que se llama “justo”); ni de controversias sobre la identificación de un valor en su ser realizado (si *esto* o *aquello* es “justo”); ni de disensiones acerca de la existencia de algo como valor, independientemente de la existencia de su realización (si existe “lo justo” como criterio válido para enjuiciar estimativamente); ni tampoco de disputas en cuanto a la apreciación del valer de un valor (si *vale* o *no*, y *tanto* o *cuanto*, lo que llamamos “justo”); ni, por lo tanto, versan sobre variaciones en los órdenes generales de preferencias; sino que se trata en ellas de lo que es dado en la experiencia moral como esencia y/o valer de la moralidad en cuanto tal, pues todos sus estilos opuestos integran constitutivamente el fenómeno ético.

Baste, para confirmar lo dicho, mentar algunos de los numerosos hechos psicológicos o sociológicos señalados por el empirismo moderno: en tanto parece posible vincular la historia de la conciencia moral a ciertas condiciones (de clase, de economía, de interés, de cosmovisión, de estructura social o de tipo mental) resulta por eso mismo abierta la causa que enjuicia axiológicamente a la moralidad, en la cual se le piden los títulos de su pretensión de valer y, por lo tanto, de preferibilidad. Pero, si así queda instaurado el proceso que indaga por su valía, con no menos rigor queda libre la vía de enjuiciamiento que examina su pretensión de ser lo que ella, según sus propias palabras, dice ser, pues la consideración de

la temática anunciada puede conducir —como de hecho ha conducido efectivamente en la historia de la filosofía— a exhibir el ser que manifiesta la moralidad en tanto es dada siendo no más que un puro parecer, del cual es propio encubrir un fundamento que destruye su pública pretensión de ser según su decir de sí.

Desde la sutil presencia del interés puesta de manifiesto en los análisis penetrantes de La Rochefoucauld hasta los procesos genéticos estudiados por el utilitarismo inglés, desde la crítica al moralismo realizada por Hegel mediante su examen del fenómeno del desplazamiento hasta la revelación del resentimiento como fundamento de la común moral vigente cumplida por Nietzsche, desde éste hasta el desbaratamiento de la interpretación moral cotidiana de la impropiedad efectuado por Heidegger, el ser de la moralidad según su habitual decir resulta puesto en juicio y condenado. A estas conclusiones conduce o puede conducir el fenómeno de la meditación sobre el fenómeno de la moralidad; pero aquél, originado en continuidad directa con la problemática abierta por éste, le es solidariamente conexo y resulta por ende igualmente integrativo de los fenómenos éticos. Según ya se ha indicado, la interpretación de la moralidad es parte constitutiva de esta misma. Por lo demás, no es necesario elevarse a refinadas abstracciones especulativas para alcanzar los modos negativos, pues en la propia experiencia cotidiana estos se hacen presentes con frecuencia, yendo incluso, según se ha dicho, más allá de las limitaciones y desconfianzas respecto de la moral que a veces la propia cotidianidad manifiesta.

Es importante insistir en el hecho de que las variaciones registradas en el interior del contexto experiencial cotidiano en materia ética no son —eventualmente— negativas de lo que la misma cotidianidad dice valer: existe también la experiencia cotidiana negativa respecto de lo que ella misma dice ser. Se comprende así que conceptos como los de culpa, imputabilidad, responsabilidad, intención, libertad, sanción, cambien completamente de sentido o de importancia ya en triviales experiencias de orden habitual; y es gratuito interpretar a priori esas mudanzas como deformaciones de una conciencia intransmutable que sirve de cómodo presupuesto, o como restos, sentimentalmente persistentes pero carentes de todo valor racional, derivados de otras épocas cuyas maneras predominantes de sentir se rechazan sin más argumentos que el de que se trata de épocas pasadas; tal como si nuestro tiempo, por su mero ser posterior en un orden de sucesión, fuese también éticamente más significativo, y algunos de sus criterios interpretativos —no se sabe por qué oculta virtud— valiesen como términos con respecto a los cuales los fenómenos pasados hubieren de ordenarse aproximadamente en la dirección lineal de un presunto progreso, a la vez que otros, igualmente actuales que los que arbitrariamente se erigen en criterios, debiesen ser excluidos en el simple nombre de su incompatibilidad con éstos.

Es fácil constatar que en el sentimiento cotidiano es perfectamente viva la responsabilidad por solidaridad; en la guerra como en la lucha deportiva existen la exaltación propia por mérito ajeno y

la vergüenza propia por ajeno demérito. Bien patente está ella en la reacción de castigo o de venganza de orden genérico, dirigida contra cualquier integrante de un grupo adversario. Conocido es también el elogio que suscita el más inoperante miembro de cualquier conjunto cuya acción haya sido admirativa; conocida es, dentro de más estrechos límites, la responsabilidad solidaria familiar o amical, con su alegría y dolor, su orgullo y padecer por el comportamiento de un allegado. Por cierto, para ninguno de esos casos cotidianamente vividos en el sentimiento cuentan la voluntad y la intención. Pero ha de agregarse que no se trata solamente de una relación pasiva que se limita a seguir un curso emocional creado por afecciones primitivas: porque también existe el expreso y querido reconocimiento de esas situaciones, su aceptación consciente y su claro llevar su peso sobre sí: tal ocurre en aquella decisiva experiencia de sacrificio en que se toma el lugar de otro y se afronta el padecimiento por lo hecho por él en razón de la vivida solidaridad con su ser y hacer. Desde luego, no es una situación demasiado frecuente —aunque en la pequeña escala de los sacrificios menudos sea más frecuente de lo que aparenta— pero tampoco es de todos los días ninguna forma de sacrificio verdadero. En general, el fenómeno de tomar su lugar en la acción de un conjunto incorpora al ser de quien eso hace el peso de su estar en relaciones que vuelcan sobre él posibles responsabilidades en el simple nombre de su estar ocupando su lugar, al cual a veces se es llevado involuntariamente por el torbellino de las circunstancias. Esa forma tan intensa de hacerse responsable tomando sobre sí el peso de su ser, constituido por la integridad de su estar, que responsabiliza por ser quien se es y estar donde se está —sin preguntarse por causas explicativas que descarguen del ser y estar— no se detiene en inquisiciones sobre la intención y la voluntad.

Nótese también, para volver por un instante a la más estricta y vulgar cotidianidad, que no todos ni siempre miran por igual a un cuchillo cualquiera que a otro que fue instrumento de un crimen, y que el vendedor de autos usados consigue mejor precio si oculta que el que ofrece tiene en su historia una muerte; si esos sentimientos son después rechazados por irracionales, ello no quita el hecho de su existencia. De semejante manera, cuando una situación causa éticamente horror, éste se comunica a quien en ella es, aunque no sea querido su estar: Edipo puede servir aquí de perfecto ejemplo. De tomar en serio la ética convencional, tanto como la de un Kant o la de un Hartmann, toda su tragedia probablemente se resolvería muy rápido con una lastimera exclamación de que el pobre no lo sabía y no tuvo la culpa. Sin embargo, el horror ante Edipo y por Edipo, como ante y por el gran criminal —diga lo que diga de él algún bueno de psiquiatra— como ante y por aquel cuya impericia o negligencia provoca una catástrofe o que, sin posible censura objetiva, es actor decisivo en ella, integra con ostensible intensidad el sentimiento ético cotidiano, y así también lo hace la cólera ante un grave olvido, sin necesidad de recurrir a doctas psicologías sobre intenciones ocultas del olvidar. Es cierto que integran igualmente ese

sentimiento en semejantes casos un deseo de disculpa y un querer ser comprensivo; pero la ansiedad por la rehabilitación se edifica sobre la precedente angustia; y ese anhelo de excusa puede ser éticamente enjuiciado, pues puede ser parte de él la erección de defensas ante la posibilidad de que la vida lleve hacia dolores más o menos análogos; o puede también contribuir a configurar la tentativa de rehusarse frente a la penosa condición del ser humano, siguiendo una verdadera voluntad de ignorar o de no ver, constructora de asideros y refugios, pucato que no hay duda que es temible el poder llegar a ser responsabilizado por lo no querido. “Yo no lo quise”, “no fue mi intención”, “no me di cuenta”, son fáciles y prontas formas que la convención tiene a la mano, pero que no excluyen por sí solas el sufrimiento situacional, aunque quieran evitarse algunas de las consecuencias. Lo mismo es visible en la sufriente expresión cercanamente emparentada con las anteriores: “Yo no tuve la culpa; un impulso irresistible me arrastró”, a la que apresuradamente pero no con demasiada tranquilidad recurren muchos, desde la mujerzuela hasta el homicida.

Se podrá decir que el sentimiento que en las mentadas experiencias se explicita es primitivo y material; pero ese juicio requiere ser fundamentado; no puede ser simplemente presupuesto; el hecho de su existencia no torna inexistentes las experiencias cuyo valor ético él condena, las cuales —en tanto que experiencias— son, y por cuanto son han de ser tenidas en cuenta. Es muy cómodo —y tal vez poco ético— suponer una pacífica coherencia en el ser humano. Difícil es, enseñaba Séneca, comportarse como sólo un hombre<sup>6</sup>; y no es cosa de creer que son de un tono uniforme las emociones que experimentamos en presencia de la situación de Edipo. No hay que olvidar que contrapuestos sentimientos condenatorios y exculpatorios pueden coexistir, reclamando con similar urgencia el reconocimiento de títulos justificativos semejantemente valiosos sobre su pretensión de legitimidad. Es de recordar que, según la profunda observación de Hegel, lo verdaderamente trágico no reside en el conflicto entre el derecho y la injusticia, sino en el conflicto entre dos derechos contradictorios.

A los efectos de los problemas que ahora nos interesan, no nos es necesario abordar el discutido punto de cuál sea la cualidad específica que define esencialmente a la “moralidad”. Nos basta con identificar aproximadamente el contenido de ésta haciéndolo coincidir en primer lugar con el conjunto de costumbres probas que son reconocidas como tales en un medio dado. A su vez podemos caracterizar éstas diciendo que son aquellas costumbres y aquellos acostumbrados modos de enjuiciar las costumbres que de ordinario llevan el signo de buenos, equitativos, justos, de suerte que el comportamiento que de esa manera se encamina merece la aprobación del medio, en cierto grado mínimo es universalmente exigible, su incumplimiento

(6) “Magnam rem puta unum hominem agere”. *Epist. mor.*, CXX, 22.

da lugar a una enérgica reprobación y a sanciones definidas, y esto sin perjuicio de que a veces suscite alguna disimulada aprobación o una encubierta envidia; que, en otro grado más amplio, esa conducta es por lo menos encomiable, y suele presentarse como deseable su generalización; que esas costumbres y modo de enjuiciarlas confieren honor, dignidad, respeto, en tanto califican un estilo general de vida; su mantenimiento, finalmente, es por lo común, con cierta ostentación, juzgado de vital importancia para la subsistencia de la unidad de un medio social. En cuanto costumbres y acostumbrados juicios, son modos de comportamiento generalizados o de generalizados modos de enjuiciar; la conducta que se pide es impersonal, y requiere valer así sea tal o cual quien cae en la situación del caso. Además, la costumbre pide ser reconocida intrínsecamente en su ser valioso, y cuando se incita a su cumplimiento —en tono probó— señalando la amenaza de la sanción, se presupone que ésta no es arbitraria o injusta, sino que esa relación de exterioridad halla su fundamento en el ser mismo de la conducta considerada. Mostrar las penosas consecuencias de un mal, es cosa que constituye sin duda un excelente argumento para convencer de no hacerlo; pero, al menos en la cotidiana convención social, el mal reclama ser identificado por su sólo ser, con independencia de su inconveniente o eventualmente ventajosa comisión. Para la ordinaria conciencia moral, la relación extrínseca que establece la amenaza de la sanción es fuente principal de la fuerza obligatoria con que es sentida una calificación moral; el bien y el mal no obligan tan intensamente por sí mismos; requieren sí ser reconocidos en su ser tales, aunque la exigencia de ser cumplidos no sea más que el resultado de la relación de exterioridad que estatuye una sanción, por más que esa relación se encuentre fundada en su esencia; tal vez se podría decir que intrínsecamente sólo obligan a su reconocimiento y que sólo extrínsecamente obligan a su cumplimiento, bien que a su reconocimiento le sea inherente la pretensión de que debiera poder obligar sin más.

En segundo lugar, la moralidad puede identificarse con una actitud interior en la cual la subjetividad es tensa hacia el reconocimiento y cumplimiento de lo dado en calidad de probó. Hay una probidad interior, inferida o supuesta, en cuyo ámbito sólo presuntivamente ingresa el juicio ajeno. A ella se refiere aquel tipo de moralidad que otorga un grado de máxima importancia a la intención. Esas diferenciaciones entre lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, el hecho observable y la intención presunta, no han tenido siempre igual importancia ni tampoco siquiera igual definida delimitación; pero allí donde un mundo interior se aparte del exterior, a ello seguirá una inevitable expansión de la moralidad que aspira a tender su red hasta la más secreta y lejana intimidad. No bastará entonces la mera objetividad probó: también la subjetividad habrá de serlo, y aun ocurre que el ser y valer de ésta condicione el ser y valer de aquélla.

Ahora bien: de sobra conocido es el posible conflicto entre la conciencia moral subjetiva y la objetiva; lo que el sujeto reconoce

como probó puede no coincidir con lo que en la objetividad del medio es reconocido como tal. En ese antagonismo no se desconoce a la moralidad en cuanto moralidad, sino que simplemente chocan entre sí una y otra moralidad: aquella vigente en el medio exterior y aquella que, vigente para una subjetividad, quisiera verse reconocida por la objetividad social. Pero, a los efectos de la pugna entre la subjetividad y la objetividad, existen muchas posibilidades dispares que es necesario considerar:

a) Ante todo la posibilidad ya avistada, que es de mera oposición entre una y otra moralidad. Su hostilidad es capaz de concretarse en planos muy diferentes: 1) puede referirse a si tal o cual hecho, ante cuya comisión u omisión propia o ajena está situado el sujeto, es moral o inmoral; 2) puede consistir en la discordancia acerca de si tal o cual valor vale lo que de él la convención dice valer; 3) puede aludir a la entera estructura del orden jerárquico de valores preferenciales o, al menos, a sus más importantes y decisivas asignaciones de valor; 4) puede tener en vista al ser mismo de lo que ha de ser tenido por moralidad, varíen o no sus contenidos, y puede por lo tanto alcanzar a la aprehensión de las condiciones que hacen posible el enjuiciamiento moral (importancia de la distinción entre el ser y el actuar, responsabilidad colectiva o individual, objetiva o subjetiva, predominio del hecho o de la intención, necesidad o libertad, corrección, reparación o expiación, idealidad u obligación, parénesis o mandato, generalidad o individualidad, exigencia de universalidad o legitimidad de la excepción, etc., sin perjuicio de señalar que no siempre existe una verdadera oposición entre los términos señalados; pero nos basta que con frecuencia exista, o que sea concebible su existencia, o que a veces sea vivida su existencia, sea o no exacta en esa vivencia su interpretación oposicional).

b) Otra posibilidad se refiere al valer de la moralidad. Puede coincidirse plenamente en lo que ha de ser tenido por moralidad en su forma y en su contenido sin que por eso se coincida en cuanto a su valía, grande o pequeña, grave o sin importancia. También es posible que su valer sea concebido condicionado, aunque, cumplidas las circunstancias que determinan su efectividad, devenga plenamente exigible. Para las clases más bajas de un medio social la moralidad cuenta poco, salvo cuando se trata de enjuiciar el comportamiento de las clases altas: para su sentimiento está bien que un hombre del pueblo haga tales o cuales cosas, pero no lo está que las haga un señor, pues son impropias de él, y si algunas de ellas pueden servir para hacer popular al señor de suerte que el pueblo se sienta uno con él, más allá devienen intolerables y constituyen motivo de repulsa. El declarado entusiasmo por la moralidad parece en cambio estar difundido en las clases medias; pero a menudo se atisba allí un vacío orgullo que procura ensalzarse en relación con los que están más bajos, junto con una disimulada envidia respecto de los que están más altos, tanto que cierto resentimiento atinente a las libertades de estos últimos es fuente importante de las loas

frecuentes a la limitación, la modestia y la discreta armonía. Ese entusiasmo en cambio es más bien oratorio y público en las clases altas; en privado suele ser moderadamente desacreditado, a menos de interpretarlo en forma altamente conveniente a sus intereses; sólo ciertas tendencias de inspiración tradicionalista o algunos grupos femeninos lo invocan a cada paso. También es otra la valía de lo probo para un cierto cinismo en el que se encuentran muchos que ejercen inescrupulosamente sus capacidades con expreso desprecio por la moralidad, comprendiendo esto tanto algún caso de libertino como al audaz que busca sin reparar en procedimientos un éxito comercial o político. Naturalmente, las indicaciones anteriores se limitan a exhibir tipos de reacción valorativa característicos de un medio; pero, en su aplicación individual, carecen de toda necesidad y rigor.

c) El párrafo precedente ha tenido en cuenta experiencias valorativas que son inmediatamente dadas, ajenas a la mediatez de la reflexión y al padecimiento del conflicto. Desde luego que, a tal ser en conflicto, puede acceder cualquiera que parcial u ocasionalmente sea condenado por un medio y se niegue a renunciar al comportamiento que motiva su censura. No sucede así con el arrepentido, el cual no es en conflicto auténtico con la moralidad; es a lo más en conflicto consigo mismo; a menudo no exhibe más que debilidad; y el medio suele exigir el arrepentimiento porque después del placer de zaherir no tiene ya motivo para no perdonar, máxime cuando quien consiente en la humillación muestra que no tiene verdadera peligrosidad: más bien merece elogios, como todo lo que tranquiliza, alejado ya de las consecuencias alarmantes que podrían surgir de algún intento de justificar su acción. Pero, más frecuentemente, ese ser en conflicto tiene lugar en determinados estilos de vida, cuyo cultivo conduce a inacostumbradas formas de pensar y sentir, y sobre todo de actuar. Tal vez el ejemplo más notorio esté constituido por el artista, bien que otros muchos que rompen su lanza contra el medio se hallen también en casos semejantes. Mas:

1) Ese antagonismo puede ser sentido como un irresoluble padecimiento inherente a la condición en que se es. Así, se es fuera de la moralidad, inevitablemente, necesariamente, por el solo hecho de ser quien se es y ser en consecuencia en el modo de la excepción, sin que por eso se enjuicie a la moralidad, pero sin que tampoco se reclame el derecho de estar fuera de ella, permaneciendo en el reconocimiento más o menos sufrido de su excepcionalidad, la cual vale éticamente como diminutiva de valer, aunque sea solidaria de cualidades amentativas de valer si se tienen en cuenta horizontes más vastos de estimación total.

2) Se puede existir conflictualmente sin enjuiciar el valer de la moralidad, pero reclamando el derecho de ser en la excepción. Ese reclamo puede fundamentarse: a) en el carácter instrumental de la excepcionalidad para la realización de valores reconocidos por la propia ética, de suerte que aquélla pretende devenir éticamente legitimada por el fin aprobable que es su lógica consecuencia; b)

en la admisión de la coexistencia de otros valores que los éticos, que también otorguen dignidad y valía y que sean de vigencia reconocida, los cuales confieran de por sí una legitimidad ajena a la moral, de manera que conceden derechos, aunque éstos no tengan un carácter ético, haciendo valer al agente en los modos de "también", "a una con", "mayor si cabe", "no obstante que".

3) Se puede vivir en opugnación enjuiciando el valer de la moralidad: 1) porque valga menos que el valor para el cual la excepción vale instrumentalmente; 2) porque su valor sea justamente para la generalidad, de suerte que la excepción devenga esencialmente independiente de ella; a los reclamos de la impersonalidad opone el autoderecho de su individualidad, y aun considera de un mayor valor a su ser-fuera-de la común generalidad; es así que la moralidad vale y ha de valer, pero, en tanto general, vale para la mediocridad, por lo que quien esté fuera de ésta estará fuera de sus requerimientos; 3) porque su valor sea ficticio y constituya en realidad un desdoro, siendo su ser esencialmente destructivo, ya sea por instrumento de dominación, o por artificio de la inautenticidad, o por refugio de la debilidad <sup>7</sup>.

d) Existen también modos de comportamiento que sólo accidental y extrínsecamente entran en pugna con la moralidad en tanto su desenvolvimiento los lleva tarde o temprano a chocar contra ella, pero que no son esencialmente en conflicto, determinándose sólo ocasional y accesoriamente por éste. Esa oposición no siempre es dada de modo tajante y excluyente: es corriente una verdadera doble valoración, sea o no expresamente admitida. Stuart Mill, por ejemplo, dice que hay otras cosas y cualidades deseables a más de la virtud; una buena acción no indica siempre un buen carácter, y ocurre a veces que las acciones condenables proceden de cualidades que merecen ser elogiadas. <sup>8</sup> Bueno es, para el mismo Mill, que existan naturalezas enérgicas, las cuales son capaces quizá de mayor mal, pero ciertamente de mayor bien; de ahí su severa crítica a la creciente uniformidad de la sociedad actual, que hace cada vez más difícil toda singularidad y originalidad en la conducta y se aleja del poderío de la personalidad exaltado por el paganismo <sup>9</sup>.

Las costumbres probas han sido muchas veces despreciadas por quienes querían alcanzar fines que pensaron más altos y más nobles; y esto sin necesidad de desconocer lo que en su momento era la moralidad, y sin necesidad por ende de justificarse moralmente tratando de mostrar que era otra la verdadera moralidad. El arte, la religión, las ciencias, la política, han sido frecuentes causas de abandono y negación de lo tenido por costumbres probas. Cada vez que en la historia cultural y política se habla de grandes hombres —y sin perjuicio de saber cuánto de inauténtico hay en la selección

(7) Cf. el discurso de Calicles en el *Gorgias* de Platón, 482 c - 486 d.

(8) Cf. *Utilitarianism*. London, Longmans, 1874, p. 29.

(9) Cf. *On Liberty*. London, Longmans, 1926, pp. 28 ss., y 35 ss.

convencional de éstos— encontraremos con gran probabilidad numerosos apartamientos, a menudo voluntarios y expresos, del orden moral reconocido. Es divertido ver cómo una y otra consideración coexisten en la opinión pública; cómo llegan a la enseñanza, en la cual el maestro oculta discretamente los defectos de los grandes o los señala apenas, apresurándose a apartar su mirada, como ante una incomprensible y lamentable mancha; y todo parece quedar arreglado con el consolador pensamiento de que son cosas que pueden separarse, como “la parte impura que cabe en el alma de los grandes” según decía no menos discretamente Rodó<sup>10</sup>. Sin embargo, es un hecho la frecuente seducción que ejerce en muchos la personalidad poderosa para cuya acción nada cuentan las buenas costumbres. El mismo Renán llegó a encontrar a César Borgia “bello como un abismo”<sup>11</sup>. Es un hecho que esa doble estima ha existido, y que agudamente fue sentida por el mundo antiguo, por ejemplo en los casos notorios de Alcibiades y César, para limitarnos a citar sólo lo universalmente conocido<sup>12</sup>. En el siglo pasado grandes masas experimentaron sentimientos semejantes respecto de Napoleón; y también círculos más estrechos y de alta cultura vivieron el mismo tema respecto de Goethe. Con notable frecuencia el mundo del arte y el del saber muestran crudos rompimientos con la cotidiana probidad. Es un hecho que la admiración por cierto estilo de vida heroica, que se cree situada por su poderío más allá de la virtud y del vicio y que no teme al mal, es una definida experiencia ética que ha arrebatado a incontables gentes y arrastrado tras de sí a muchos, grandes o pequeños. Desde el Renacimiento hasta nuestro tiempo, pasando por el romanticismo alemán, larga es la serie de los nombres que han indicado o recorrido ese camino, y aun fracasado en él. Es un hecho que forman legión los que se exaltan con las alegaciones críticas de Nietzsche, aunque lo comprendan muy superficialmente y a la mañana siguiente lo olviden. En la experiencia ética de la vida, el moralismo y el immoralismo reclaman un lugar; tomar el decir del uno como dato absoluto, relegando el decir del otro, sería proceder apurada y acriticamente; no ver que allí hay un problema es no querer ver algo que la propia experiencia exhibe. Es un hecho que, según esa experiencia, la moralidad no es dada con un signo incontestable de valer. No es pues cosa de correr en busca del *por qué* que pueda dar razón del valor de la moralidad: primero es preciso preguntarse por éste, determinar en qué relación de superioridad o de inferioridad está con otros valores, y mostrar qué fundamentos hay para que su ser sea dado valiéndose elevadamente, así como para que se presente con carácter anodino, pueril o pernicioso.

Pero no es cosa de crecer que esas posibilidades de enjuiciamien-

(10) “Bolívar”. *El Mirador de Próspero*. Montevideo, Serrano, 1913, p. 105.

(11) ...“beau comme une tempête, comme un abîme”. Cf. Sidgwick. *Op. cit.*, I, IX, 2, p. 108 n.

(12) En Plutarco, y, en general, en los historiadores antiguos, los ejemplos son muy abundantes.

to negativo existen solamente en el modo de la excepción refinada o retorcida de alguna hipótesis extraña para la experiencia de la generalidad; conviene insistir en que algunas de sus formas inhiere en la ordinaria autoestimación de la moralidad vigente. Con toda nitidez supo advertirlo Platón, según los discursos que en “*La República*” pone en boca de sus hermanos Glaucón y Adimanto. Entre uno y otro señalan cómo es habitual pensar que cometer injusticias es un bien y sufrirlas es un mal; cómo, desde ese supuesto, es fácil creer que quienes no pueden evitar lo uno y lograr lo otro, se entiendan para no cometer ni sufrir más la injusticia; de esa debilidad habrían nacido las leyes y convenciones de los hombres, llamadas legalidad y justicia, que tienen el medio entre el bien de la impunidad y el mal de la imposibilidad de vengarse. Para el juicio vulgar, quien tuviere un anillo mágico como el del pastor Gíges que haciéndolo invisible le asegurase completa impunidad, no permanecería fiel a la justicia, de donde se desprende que no se es justo por elección sino por coacción; pues todos creen que la injusticia les es individualmente más ventajosa que la justicia, de suerte que si alguno, teniendo el poder de Gíges, permaneciese justo, sería mirado por aquellos que estuviesen en el secreto como el más insensato de los hombres, aunque igualmente harían en público el elogio de su virtud, con la intención de engañarse mutuamente por el temor de sufrir injusticias. Es más: supongamos al justo y al injusto perfectos en su género, pero quitándoles su apariencia, a fin de no juzgar por las consecuencias de sus actos y sí por ellos mismos; supongamos así un justo cuya torpeza le hace pasar por injusto y sea por esto maltratado y torturado, y un injusto cuya astucia lo hace pasar por justo y le permite ser honrado como tal. Para elegir entre una suerte y otra, habrá que tener presente que padres y educadores recomiendan la justicia por la consideración que procura y por los consiguientes beneficios otorgados por los hombres y los dioses. Todos, el pueblo y los poetas, elogian la belleza de la templanza y de la justicia, pero se quejan de que sean difíciles y penosas, mientras que la intemperancia y la injusticia son fáciles y agradables, y se comportan diariamente juzgando felices a los malvados ricos o poderosos y tratando altivamente a los justos débiles. Y si seguimos atendiendo a esa opinión común —agrega Platón— habrá que observar que no es cosa de temer a los dioses, porque los mismos que nos cuentan que existen, nos agregan que su ira se calma con ritos y sacrificios; de suerte que, quien censura la injusticia, lo hace así porque la cobardía o la vejez o cualquier otra debilidad le impiden cometerla: lo que se prueba por el hecho de que el primero que recibe el poder de ser injusto es también el primero en usarlo en la medida de sus medios<sup>13</sup>.

A estar a lo que se lleva dicho, son ya muchas las formas de ser respecto de la moralidad que salen al paso con sólo observar lo que la experiencia muestra. Al lado de la immoralidad que se reconoce

(13) Cf. *Resp.*, 358 b - 367 e 5.

tal y se apesadumbra por ello, al lado de la que se reconoce tal y no se preocupa por ello, al lado igualmente de la que se reconoce tal y se complace en sí misma, está el inmoralismo que abomina de la moral en cuanto a su valor no obstante no dejar de identificarla en su ser. Pero, dentro de esta última actitud, importa subrayar la distinción entre aquel inmoralismo que orienta su afirmación de que la moral nada vale o vale muy poco, siendo sólo un simple prejuicio o un pretexto de la debilidad, hacia la realización de valores más preferibles en tanto que más codiciables, y aquel otro inmoralismo cuya crítica a la moralidad o cuya superación de ella se hace en nombre de valores más altos o más nobles o de un ser de por sí más valioso. Polos y Calicles, en el "Gorgias" platónico, exhibiendo el uno una ambición sin escrúpulos y el otro la magnanimidad de la antigua areté, ejemplifican una y otra actitud. Bien distinta sería la immoralidad moralista, es decir, cumplida en nombre de un valor moral que incluye en sí justificadamente cierto grado y forma de mal, como sería el caso de un ethos que se determinase por la plenitud y su consiguiente riqueza de experiencia a modo de valor fundamental<sup>14</sup>, o también de un ethos fáustico como aproximadamente se podría decir. He aquí múltiples hipótesis de significación variada, que de hecho se dan en algunos individuos, tal vez más veces en algún momento de muchos individuos, y/o que, de cualquier manera, son en sí mismas pensables y posibles y, en tanto pensadas como posibilidades, son ya parte integrante de la experiencia moral.

Es más: si bien se puede decir, por ejemplo, que el orden estético es susceptible de determinar una ética, sucede que también puede determinar un comportamiento que prescindiera por entero de toda idea de probidad. Semejantemente hay experiencias religiosas en las que lo santo hace violencia a lo probo, y similares cosas ocurren también en la pasión cognoscitiva para la cual es indiferente toda distinción del bien y del mal, se sitúa más acá o más allá de éstos, o se determina cognoscitivamente con respecto a ellos. En tanto en todas esas actitudes se regula un comportamiento, podría utilizarse para designar su contenido la palabra *ética*; pero sólo con un alcance extremadamente amplio, vinculado tal vez a la acepción de "ethos" en el sentido de carácter, pero que difiere esencialmente de su significado *moral*, en la acepción propia que califica a este término. En efecto: en aquel amplio sentido, la ética queda escindida de toda vinculación definitoria con la idea de probidad. Preferimos entonces distinguir los conceptos de "eticidad" y de "moralidad", teniendo aquél el sentido genérico de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento, y otorgándole al segundo el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad. El guerrero macedónico que, allí donde llegaban sus naves, le-

vantaba templos a la Impiedad y a la Injusticia<sup>15</sup>, seguía criterios reguladores de su comportamiento, por más que el contenido de su eticidad no se definiese precisamente por la moralidad. Por el solo hecho de existir transinstantáneamente el hombre tiene un comportamiento regulado, así fueren dictadas sus máximas por el deber, el interés, la prudencia o el deseo. Se pueden pues discernir formas de eticidad promorales, amorales, inmorales, antimorales, supramorales e inframorales. Llamamos eticidad promoral aquella que se define en la realización y defensa de la moralidad. Llamamos eticidad amoral aquella cuyo estilo de acción es indiferente a toda calificación que provenga de la ética en sentido estricto, que se despreocupa de ésta, no concediéndole valor o dándole uno secundario para sí o válido solamente para el ser de otros; con borrosa indistinción, la diferencia común entre el bien y el mal queda allí relegada a inesenciales aspectos de la existencia. Llamamos eticidad inmoral aquella que se determina expresa y abiertamente contra los ordenamientos de la ética en sentido estricto, se burla del contenido de ésta y aun se jacta de su burla sin dejar empero de reconocer a la ética en cuanto a su validez; no sería ése el caso de la conducta meramente inmoral, que con más o menos fuerza se siente censurada por la ética, cuyo sufrimiento —liviano o intenso, tomado sobre sí o expulsado por incómodo— por su ser caído desde su originario ser en la moralidad, no sólo reconoce a ésta y se sabe condenado y condenable por ella sino que además no se rebela contra su reprobación, tanto si reside quietamente en ésta, como si se avergüenza por ella o siente el orgullo de un presuntamente distinguido ser en la condenación. Llamamos eticidad antimoral aquella que se determina en rebeldía contra el dominio de la ética, reconoce el ser de ésta pero no su valer, la considera inferiorizante o degradante, la denuncia como una baja técnica de aquietamiento, como un deleznable proceder en busca de consuelos, o como un refugio construido para huir de una propia y auténtica decisión y responsabilidad. Llamamos eticidad supramoral aquella que, ocasional o esencialmente, se determina por actitudes cuyo propio ser reclama para sí un valer más alto que el que solicita la moralidad: así, es posible reconocer la vigencia válida de una norma ética que prohíbe la venganza, pero reconocer también junto a ella y eventualmente situada en un lugar más alto la existencia de una noble venganza, que suscita admirativo respeto, y excusa o justifica la violencia a la norma ética. Tal como hay nobles odios e innobles amores, hay también valiosas audacias en el campo de la experiencia en las cuales inhiere con dignidad un cierto vivido saber del mal; el excesivo temor por éste puede ser entonces juzgado vitalmente despreciable, y una severa alteza de ánimo puede justificadamente situar a la ingenuidad y a la inocencia, a todo medroso no hacer y a toda voluntad de apartamiento que sueña con un limpio lirio del campo, en un orden existivo inferior; pues hay una noble y digna

(14) Cf. N. Hartmann, *Ethik* 3, II, II', 41. Berlin, De Gruyter, 1949, pp. 402 ss.

(15) "Ἀσεβείας" y "Παρανομίας". Para aterrorizar a los hombres y a los dioses, según Polibio. *Hist.*, XVIII, 54, 8 ss.

impureza, aunque por cierto no toda impureza suela ser así. Llamamos eticidad inframoral aquella que se sitúa antes de la distinción del bien y del mal, así se manifieste en la deliciosa ignorancia de Dafnis y Cloe, o en la carencia innoble de sensibilidad moral, o en la débil o complaciente ausencia de todo esfuerzo volitivamente preordenado hacia la moralidad.

Existen pues, según se ve, múltiples formas de eticidad en las cuales el estilo y el sentido del comportamiento no tienen a la moralidad como elemento definitorio esencial de su contenido. Puede decirse que, desde la perspectiva de la eticidad, lo que es dado como ser y valer de la moralidad es sólo una posibilidad ante la cual se es tomando posición, aceptando o dudando o rectificando o rechazando, y todo ello según innumerables modos de los que pueden ser ejemplos el "estar-con", el "ser-contrario-a", el "ir-más-allá-de", el "padecer-por", el "despreocuparse-de", el "ser-indiferente-a", el "problematizar-sobre", el "estar-por-encima-de" o "por-debajo-de". Pero tan olvidado ha sido esto por el pensamiento ético tradicional que conviene insistir en algunas descripciones sobre aquellos modos de la eticidad en los cuales es enjuiciada la moralidad.

Fácil es ver que existe un enjuiciamiento estético de la ética. Este caso va más allá de aquel en el cual el orden estético solicita su realización constituyéndose negativamente respecto del orden ético, pero sin negar la validez de éste. Esto último ocurre en aquel modo de ser de la estética en el cual es condición de su ser el devenir-culpable respecto de la ética. Así es el ser-estético cuyo ser tal pasa por el mundo de lo sensible, no separa la inteligibilidad de la belleza de su encarnación sensual, y entiende que el goce de los sentidos es condición suya, no obstante juzgarlo éticamente interdicto. La eticidad que de esta manera se determina se acepta a sí misma juzgando que su modo de ser y de valer se erige por necesidad en el mundo de lo éticamente negativo, sin que la positividad axiológica de lo estético pueda separarse de su ser en negatividad respecto de una ética reconocida válida en cuanto a su condición de tal. De esta suerte, el abismo condenado por la ética y en el cual ésta gusta de su propia degradación será el lugar donde reside el grado supremo de la posesión estética<sup>16</sup>; bien característico es Rimbaud, para quien el poeta se encamina hacia la clarividencia de lo desconocido siguiendo la vía del desarreglo sistemático de los sentidos, haciendo violencia a la ética pero sin que ésta deje de hacer oír su voz<sup>17</sup>.

(16) Esta concepción de la estética es sumamente frecuente en las páginas de Thomas Mann.

(17) "Je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant; vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète". "Le Poète se fait voyant par un long, immense, et raisonné dérèglement de tous les sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi,

Desde luego, es perfectamente concebible una ética estética, configurando el caso de una moralidad en la cual lo bello sea su valor fundamental. En su ocurrencia, lo bello será el elemento determinante y lo bueno el elemento determinado, pues el primero constituirá la nota definitoria del contenido de lo segundo, y aquello que es bello dará la pauta de aquello que es bueno. Esa relación de esencial identidad no hace salir del campo de la ética, pues si ésta así comprendida se opone a otra ética que de otra manera determine el contenido del bien, no por ello hostiga a la ética. Pero es esta última posibilidad la que ahora nos interesa y ha de retenernos. Para que ella sea dada será necesario que lo bello y lo bueno sean experienciales concretados como por esencia diferentes, y que la existencia se determine por el primero con independencia del segundo, en el bien entendido de que esa independencia supone un subsistir por sí de lo bello, de suerte que sólo accesoriamente y en consecuencia niega a la ética; mas no reside en esta negación misma, ni afina todo o parte de su goce en el ser de esa negación, pues, en ese caso, tal como ya se ha indicado, la ética sólo sería abolida en tanto subsiste el presupuesto de su validez. Una cosa es la estética que niega a la ética en cuanto *ética*; otra, aquella estética que niega a la ética por ser *tal* ética, mas no niega por eso a la ética, de suerte que solamente pretende instaurar una ética estética en el lugar de una presuntamente falsa ética inestética; otra, en fin, la estética que niega a la ética, mas no en cuanto ética, sino sólo en tanto que su rebeldía contra la ética le permite erigirse constitutivamente en su ser estético. Cuando, en cambio, la estética niega a la ética en cuanto ética, puede hacerlo porque considera falaz o ilusoria la existencia de un pretendido orden ético, como también puede hacerlo reconociendo la existencia de dicho orden pero otorgándole un valor secundario o inferior, válido en una esfera inesencial de la vida, o para determinar el proceder de aquellas personas incapaces de ascender al superior plano de la plenitud estética, de suerte que su importancia para regular la conducta del vulgar se torna impertinencia cuando quiere limitar el florecimiento del elegido; y aun puede desear que el mismo vulgar tema menos la inhibición ética y se atreva más por el campo de la belleza, pues todo instante estético auténtico otorga como gracia subsiguiente un valor, sin perjuicio de que, más allá del momento, más valga que haya uno que acierte el camino que el extravío de diez que permanezcan condenados a la vez por la ética y la estética.

La excepcionalidad de las formas que preceden no obsta a su realidad, y en consecuencia integran legítimamente el contenido total de la experiencia moral. Además, semejante rareza tiene lugar sólo en sus planos más profundos y extremos; pero, en un grado elemental, formas análogas poseen parte importante del ámbito vulgar de la coti-

de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, —et le suprême Savant!" "Correspondence", nº XI y XII. *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1954, pp. 268 y 270 resp.



dianidad. Múltiples expresiones populares de uso repetido así lo atestiguan: "Hay que vivir el momento", "quién me quita lo bailado", "la vida hay que vivirla", son cumplidos ejemplos. El nivel bajo o grotesco en que allí se aprecia la satisfacción estética nada hace al caso. No menos frecuente es, en la misma vulgar cotidianidad, una vivencia semejante en la forma negativa del lamento por lo que no fue. En la misma cuenta ha de ingresar la frecuente envidia por la vida de torpezas que otros más hábiles, más pudientes o más inescrupulosos, han sabido realizar. Es muy propio del sentimiento popular el gusto por un cierto immoralismo estético que festeja como codiciable la hermosura de elementales goces, cuyo carácter bastardo no les quita su lindeza. Según Kierkegaard, la determinación estética de la existencia admite en su seno infinitos grados de calidad, y uno y otro extremo de la escala, el deleite y el éxtasis, le pertenecen por igual.

Existe también un enjuiciamiento religioso de la ética. Hay un tipo de experiencia vital en el cual ésta pierde autonomía y sentido, dependiendo del orden religioso; o, allí donde conserva una vigencia independiente, puede sin embargo penetrar en su recinto la religión autorizando y legalizando la excepción que la ética condena. Pronunciado el nombre del Dios, la ética habrá de retirarse discretamente y guardará humilde silencio —no sin rebeldía tal vez— al igual que el sirviente que hace de señor de otros, y cuya pretensión de señorío se torna ridícula ante la presencia de su amo. Es ésta una experiencia muy antigua, y más o menos poderosa en toda religión. Notoria es su existencia —si se quiere un llamativo ejemplo— en los viejos ritos dionisiacos. No menos clara es su presencia en el movimiento cristiano: recuérdese cómo, para Agustín, las virtudes paganas se tornan vicios en tanto no están alimentadas por la caridad cristiana. De esa subordinación de lo ético a lo religioso surgen con frecuencia individuos que son por muchos admirados en mérito a sus virtudes religiosas, pero que desagradan a otros tantos por sus cualidades éticas. Vaz Ferreira ha señalado, respecto de San Luis Gonzaga, su carácter moralmente repugnante<sup>18</sup>; lo mismo puede decirse de muchas vidas de santos, incluyendo al propio Agustín<sup>19</sup>; y el mismo ejemplo se repite diariamente —con el agregado de su pequeña escala— en muchísimas vidas seriamente consagradas a la religión, cuyo tipo de personalidad espiritual suscita alrededor suyo verdadero desprecio ético. Igualmente, la repulsión moral por el clericalismo es un fenómeno ampliamente difundido y claramente comprobable.

Se dirá que, en los casos que venimos señalando, se da un enjuiciamiento ético contra la religión; pero ello no desdice al enjuiciamiento religioso de la ética sino que lo confirma, pues sirve para mostrar con qué frecuencia uno y otro dominio son vividos —o mejor,

realizados— como esferas total o parcialmente incompatibles, consciente o inconscientemente. Lo mismo se manifiesta en la repulsa ética que a menudo produce el tradicional tratamiento teológico del problema del mal.

No cabe duda de que, en muchos casos, la plena realización de ciertos estilos religiosos de vida, afecta sustancialmente la vigencia cotidiana de la ética. Kierkegaard percibió con toda hondura ese conflicto: "*Saint Paul était-il fonctionnaire? Non. Avait-il un gagnepain? Non. A-t-il gagné beaucoup d'argent? Non. Était-il marié et fit-il des enfants? Non. Mais alors, ce n'était pas un homme sérieux!*"<sup>20</sup>. Excelente es también su penetrante análisis de la situación de Abraham, puesto por la voz de su Dios en el trance de sacrificar a su único hijo, y de incurrir así en violenta infracción a la ética en nombre de un mandato religioso. Por lo demás, las transgresiones morales por razones religiosas han sido bastante frecuentes: se reconoce que la ética prohíbe matar, pero se ha matado en nombre de la religión; que ordena no mentir, pero se ha mentido en nombre de la religión. La mentira piadosa y el falso testimonio en defensa de una fe son de abundante experiencia, y sabido es que contra algunas de sus formas muchas religiones han tenido que establecer su propia vigilancia. No basta con decir que se trata de excesos y desvíos; sean lo que fueren son antes que nada hechos, y hechos en los cuales la esfera de lo religioso se manifiesta subordinando la validez del orden ético. Ciertamente es, sin duda, que la creencia en una fácil conciliación entre lo religioso y lo ético se ha realizado también muchas veces, desde Platón hasta el moralismo de inspiración cristiana que corre insistentemente a través del pensamiento europeo hasta el siglo XVIII; pero de ninguna manera agota la experiencia de las relaciones entre los dos órdenes. Es más: esa creencia, base primordial de las ideas de los tiempos modernos sobre moral natural y religión natural, ha sido una razón fundamental de la caída de las viejas ideas religiosas confesionales que tan doloroso eco encontraron en las guerras de religión: fue en nombre de la razón y de la moral que el Iluminismo arremetió contra el fanatismo religioso, al cual había identificado con la tradición, y en su caso puede advertirse que la experiencia de la incompatibilidad de uno y otro orden se repite una vez más.

A la misma categoría de hechos corresponde aquel modo de vivir la creencia religiosa en el cual no se comprende la posibilidad de una ética independiente, de suerte que la moralidad sin un Dios guardián y garante aparece como noble pero inútil represión; aún más, la moralidad parece entonces carecer de sentido y de verdadero valor. Es distinto percibir la moralidad en el modo de lo absolutamente valioso, a la manera de Kant, y haciendo pie en ese valer buscar su explicación y fundamento en la idea de un Dios —se va entonces desde la moralidad hacia la religión— que advenir desde lo Absoluto religioso para conferir entonces absoluto valor a la moralidad que de

(18) *Conocimiento y acción*. Montevideo, Barreiro y Ramos, 1920, p. 50.

(19) Cf. F. Nietzsche: "*Jenseits von Gut und Böse*", III, nº 50. *Gesammelte Werke*. München, Musarion, 1922-1926, Bd. XV, p. 49.

(20) *Journal*. Paris, Gallimard, 1954, T. II, p. 136.



él se desprende. En esta última experiencia, la moralidad no tiene ningún valor propio, vale sólo a título de consecuencia de la actitud religiosa, aunque en cierto modo el principio comunique a la consecuencia el carácter absoluto de su valer; pero de ninguna manera puede decirse que allí la ética sea dada en el modo de lo en sí absolutamente valioso, ni que confiera por sí un grado supremo de dignidad.

Existe también un enjuiciamiento cognoscitivo de la ética. El escepticismo ético es un hecho integrativo de la experiencia moral con no menos títulos que el absolutismo ético. La duda acerca de si realmente conocemos el bien y el mal, así como la duda acerca de si el bien y el mal tienen algún sentido, son modos dados del estar ante las costumbres y opiniones contrapuestas en materia moral, o del estar ante las dificultades de apreciación moral en un caso determinado. La dubitativa renuncia a todo enjuiciar es también un modo de enjuiciar, por más que se realice en él la extraña particularidad de poner en tela de juicio al propio juicio. Así sea dada esa duda en el modo de la angustiosa incerteza ligada a una decisión apremiante reclamada por una situación concreta, que hace recaer sobre el agente el peso abrumador de su ser responsable en su dado no saber; así acaezca que esa incerteza sea vivida en el modo de la duda ante el *qué hacer* de un ser-en-liberación, tanto si éste permite la dicha de una responsabilidad propia como si abre las puertas al desenfreno de la irresponsabilidad; así sea que la incerteza se vuelva sobre ese responsabilizar ínsito en su enjuiciarse y vuelva incierta su pena o su alegría; así se padezca por el estar aherrojado en su ser ignaro o se encuentre allí el fundamento de una bienaventurada inocencia que a todo legitima; cualesquiera, pues, que sean sus modos, el estar-dubitando-ante el bien y el mal en cuanto a su reconocimiento en tanto tales, es un definido hecho ofrecido en algunas experiencias. Ciertamente es que, por lo común, tiene un carácter accidental, y se accede al ser éticamente en duda por el camino de una dada duda concreta, aunque este estado por sí sólo no baste para constituir aquél, pues el no saber ahora y aquí si tal cosa es buena o mala está todavía lejos de la crisis escéptica que se pregunta genéricamente por su no saber del bien y del mal, o que al menos hace cuestión de esencia de su ser-ignorando aquí y ahora tal bien o tal mal. Generalmente, ese ser-en el problema del juzgar, pasa cuando pasa la situación que requiere juicio; pero no parece que el valor de una experiencia ética deba determinarse por su fugacidad o su constancia, por su normalidad o su excepcionalidad; y, por lo demás, es de observar que esa experiencia de ser-en-duda que hace tema originario y fundamental de su dudar se torna a veces, más allá de la circunstancia que otorga su acceso, en determinación esencial de un individuo y orienta el entero comportamiento de su vida: aunque raro, el escéptico que verdaderamente es en su ser-escéptico, es un hecho; su presencia es tanto antigua como moderna; se le encuentra tanto en la cátedra como en la calle, tanto en el muy sabio como en el que jamás supo que filosofaba, y a

veces su influjo alienta en bonachonas y despreocupadas actitudes de sabiduría popular que llevan su inconfundible pero poco advertido sello.

No integramos en ese modo de aprehender la moralidad el simple estado de desengaño respecto del común cumplimiento de lo solicitado por el orden moral, o que tras el cumplimiento aparente sabé descubrir siempre motivaciones inmorales; tampoco nos referimos a la pura disminución gratuita del valer que el orden moral convencionalmente reclama, como es el caso de aquel a quien simplemente no le importa la moralidad o la inmoralidad de una acción: si bien su libertad para el mal disminuye por su indiferencia la distinción del bien y del mal, no pone en tela de juicio ni la relación ni la posibilidad de su discrimen; si bien su despreocupación por el cumplimiento torna mínima la importancia de la moralidad, esta disminución es sólo a los efectos de ocuparse de ella, pero no la afecta a ella misma en cuanto tal; no es más que la antesala de la actitud cínica que se burla del bien en nombre de su ser en libertad para el mal sin hacer problema del ser efectivamente mal de éste, pues más bien ocurre que su reconocimiento es su presupuesto. En cambio, la actitud escéptica versa sobre ese reconocimiento del bien y del mal en cuanto tales, y su despreocupación es consecuencia de su preocupación cognoscitiva, pues deriva de los insalvables límites ante los que ésta se detiene. Mientras que en aquellos otros casos puede hablarse de falta de sensibilidad moral, en el escéptico es perfectamente posible una verdadera hipersensibilidad cuya severidad crítica hace ver en realidad borroso lo claro y aparente para la mirada sin esfuerzo.

En esa actitud escéptica ante la moralidad suelen incluirse juntos —aunque por demás ilegítimamente— dos modos distintos, pero que tienen cierta conexión práctica: el no-creer-que, y el creer-que-no. El primero es la forma típica de la actitud escéptica: desde el momento en que se duda, no se confía-en, y esta desconfianza pasa a constituirse en el factor determinante de ese comportamiento esencialmente dubitativo. Claro es que allí la objetividad que se pretende tal y solicita un reconocimiento que no se le concede, queda imposibilitada para determinar la conducta, y en ese sentido la importancia que ella misma se atribuye cae, como cae también en la actitud negativa respecto de su ser y valer. Tanto la actitud dubitativa como la negativa han de buscar su criterio de acción en otro lugar que donde está la objetividad solicitante; pero la semejanza en ese efecto no basta para identificar el juicio que se inhibe de juzgar y el que juzga negativamente. Sólo por esa consecuencia secundaria de descrédito de la objetividad puede asimilarse la abstención del escepticismo antiguo que se atiene a su ignorancia de signos seguros de reconocimiento respecto de lo que se anuncia como bien o mal desde un ser suyo que en definitiva parece ser sólo un parecer-ser, y el neopositivismo actual que asimila el juicio moral a simples expresiones acognoscitivas de emociones, semejantes a un *joh!* o un *jah!*, subjetivamente variables y respecto de los cuales no tiene sentido ninguna pretensión de verdad o falsedad.

Existe asimismo una pasión cognoscitiva cuya intensidad excluye la preocupación por el bien y el mal. El conocimiento puro no conoce estas distinciones de índole estimativa en su objeto, o en todo caso, es extraño a todo determinarse según ellas. Aquel que es en el modo de ser-cognoscente no permite que esa distinción ponga barreras en su afán de saber, ni admite que califique de manera relevante a sus objetos en tanto que cognoscibles: en la pura teoría no hay ciencia del bien y del mal, cuyo lenguaje dirigido a la práctica no es oído por aquélla, ni por la acción que ella determina. Pero, además, ocurre que, ante lo tenido y proclamado "bien" y "mal", el conocimiento ha de situarse en actitud de entender su ser en cuanto hecho, y en tanto los comprende los destruye en su aparente valer según lo que son, por cuanto el momento ontológico devora el momento axiológico: el bien deviene un hecho explicado y el mal otro tanto, y uno y otro se sumergen en la indiferencia valorativa que no otorga al bien más bondad que a un guijarro ni al mal más que otro tanto, con la inmediata consecuencia de que el saber puede así convertirse en un poder que libera para el mal, o que para el mirar ético parece cómplice de éste<sup>21</sup>.

No menos verdad es que existe también un enjuiciamiento ético de la ética. A primera vista parecería que estamos aquí en un refinado plano de reflexión crítica; y sin embargo encontramos en este punto no menos que en los anteriores la presencia de experiencias integrantes de la moralidad cotidiana. Señala Nietzsche: "*Los principios se nos han hecho ridículos; nadie se permite más hablar sin ironía de sus deberes*"<sup>22</sup>. En el descrédito cotidiano de lo que para ese plano vale como exceso de moralismo, en ése su sentir que no está bien abusar del bien, se desliza tras la sospechosa distinción del uso y del abuso —destinada tal vez a establecer una razonable transacción con el entusiasmo moralista en que a veces cae la misma cotidianidad— un oscuro sentimiento condenatorio de la misma idea de "bien", insinuando a su respecto el carácter de una ficción falaz, de la que discretamente ha de burlarse toda persona avisada, por no ser más que un pretexto a la mano para muy otras cosas, de suerte que quien confía en su decir hace el papel de una ingenuidad vergonzosa; algo, en suma, muy bueno para educar a los niños, muy a tono para una mentalidad escolar, pero que es impropio del adulto que ya no cree en fábulas infantiles, pues éticamente se prohíbe la mentira —y en consecuencia la mentira de la moral— y tiene la pureza de rechazar

(21) Véanse, como forma ético-estética de condena al conocimiento, las palabras de Thomas Mann, en *La muerte en Venecia*, en las cuales se reniega del conocimiento liberador, que carece de severidad y disciplina, que es comprensivo y perdona, que simpatiza con el abismo y es ya el abismo: "*So sagen wir etwa der auflösenden Erkenntnis ab, denn die Erkenntnis, Phaidros, hat keine Würde und Strenge; sie ist wissend, verstehend, verzeihend, ohne Haltung und Form; sie hat Sympathie mit dem Abgrund, sie ist der Abgrund*". *Der Tod in Venedig*. Frankfurt/M., Fischer, 1955, p. 64.

(22) "*Prinzipien sind lächerlich geworden; Niemand erlaubt sich ohne Ironie mehr von seiner 'Pflicht' zu reden*". "*Der Wille zur Macht*", nº 120. *Op. cit.*, Bd. XVIII, p. 90.

por impura la exigencia moral de pureza. Los "puros de corazón" entusiasman a veces, pero en otras ocasiones —y aún en la misma— dan lugar a una cierta inquieta desconfianza. Un verdadero pudor de raíz ética impide con frecuencia hablar de "virtud", y a menudo hace sonrojar —y nos sonrojamos por él— quien habla desenfadadamente usando sonoras palabras que presumen de alta significación moral. Ante el elogio moral, o también ante el elogio a la moral, es experimentable una callada censura ética, acompañada del desconcierto que causa el estar presente ante algo así como una sorpresiva impudicia inmoral, y una moral invitación al silencio condena entonces a la presuntuosa moralidad. El juicio que juzga tonto a quien habla de esas cosas o las toma en serio, es cotidianamente más frecuente de lo que se confiesa —tal vez porque sea propio de su querer silenciar el llamarse a silencio a sí mismo—; y si bien ese juicio tiene a veces un carácter meramente escéptico, en otras halla su base en una repugnancia bien típica del desagrado moral. Esa condena de la publicidad moral se encuentra también en las convencionales reacciones contra el fariseísmo y en los reclamos de interiorización; pero, y sin perjuicio de todo lo que pueda haber de más sutil fariseísmo en uno y otro caso, es obvio que a veces esos enjuiciamientos que justamente se publican se acompañan de un silencioso saber sobre su propio quedarse a medias, sin el valor de confesar que dejan a salvo, en ese segundo plano que reclaman, lo que piensan que no puede salvarse de ninguna manera; sólo que es demasiado atrevido, tal vez demasiado inmoral, romper allí abiertamente, por exigencias morales, con toda posible relación con la moral.

De esto resulta fácilmente que, por de pronto, enjuicia a la moralidad aquella reflexión ética que aperece, en el fundamento de ésta, la inherencia de aquello mismo que la moralidad condena según las fórmulas en que se manifiesta. Es así que, en su nombre, se reprueba el orgullo, pero la reflexión advierte cuánto de orgullo hay en esa censura; se reniega del egoísmo y del interés, pero luego se sospecha cuánto de egoísmo y de interés existe en su raíz; se critica la vanidad, pero ocurre que se es vanidosamente virtuoso; se habla de amor, pero se perciben oscuros impulsos de otra índole solidarios con ese amor. Buena prueba de desarrollos teóricos sostenidos sobre esa actitud lo constituyen las doctrinas que, a lo largo de la historia de la filosofía, han fundamentado todo altruismo en un refinado egoísmo y toda entrega en una sutil realización de sí. En el mismo sentido se encaminan los análisis psicológicos que, en especial a partir de La Rochefoucauld, han tendido a mostrar que no es todo fiera lo que hay en el león moral: no sólo porque, por ejemplo, revelen muchas veces la semioculta presencia de un fondo determinado por la misma condición que se condena<sup>23</sup>, sino también porque los motivos que va-

(23) "*Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres*". La Rochefoucauld. *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Max. 34. "*Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la notre*". *Ibid.*, 389. "*La haine pour les favoris n'est autre chose que l'amour de la faveur*". *Ibid.*, 55.

lidan una acción son inevitablemente acompañados por otros que no por ser psicológicamente concomitantes dejan de ser incompatibles para los dictados de una lógica de abstracción<sup>24</sup>. Es profundamente perturbador, en el análisis de los sentimientos morales conexos con los juicios morales, advertir el fácil autoengaño y el habitual engaño a otros<sup>25</sup>; exhibir la trivialidad de las mentiras solidificadas en las apreciaciones convencionales<sup>26</sup>; percibir entre los sentimientos embozados intenciones simultáneas, o sustitutivas o alternativas, no-morales<sup>27</sup>. Por lo demás, a los efectos de su relevancia ética, no es preciso que lo expuesto constituya siempre una realidad ya efectiva; basta la simple consideración de su eventualidad, en tanto su avistamiento, en cuanto vivido en la experiencia, forma parte de los sentimientos morales mismos.

Otra posibilidad de autoenjuiciamiento ético se hace presente en el hacerse cargo de las dificultades ante las cuales choca el juicio moral cuando éste, tomando sobre sí su existimar está alertado en el grado suficiente como para retrotraerse hacia su ser según condiciones; pues ¿qué vigencia puede pretender aquello cuya sería aplicación es imposible cuando se toma con seriedad la seriedad que ello mismo exige? Dice Nietzsche: "...la moral misma exige ante todo verdad y rectitud y con esto se ha puesto ella misma alrededor del cuello la cuerda con la cual puede ser ahorcada, con la cual debe serlo: el suicidio de la moral es su propia última exigencia moral"<sup>28</sup>. Las dificultades de apreciación acerca de cuál sea la motivación de una conducta, o el fundamento de la vigencia de una norma,

(24) "Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions, si le monde voyait tous les motifs qui les produisent". Ibid, 409.

(25) "L'esprit est toujours la dupe du cœur". Ibid, 102. "L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit, et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre". Ibid, 43. "L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé". Ibid, 39. "Les hommes ne vivraient pas longtemps en société, s'ils n'étaient les dupes les uns des autres". Ibid, 87. "Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres, qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes". Ibid, 119.

(26) "Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger, et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes". Ibid, 1. "Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais des effets du hasard". Ibid., 57.

(27) "L'orgueil a plus de part que la bonté aux remontrances que nous faisons à ceux qui commettent des fautes, et nous ne les reprenons tant pour les en corriger, que pour leur persuader que nous en sommes exempts". Ibid., 37. "Pendant que la paresse et la timidité nous retiennent dans notre devoir, notre vertu en a souvent tout l'honneur". Ibid., 169.

(28) "...weil die Moral selber vor allem Wahrheit und Redlichkeit fordert und somit sich selber die Schnur um den Hals gelegt hat, mit welcher sie erwürgt werden kann, — werden muss: der Selbstmord der Moral ist ihre eigene letzte moralische Forderung!". "Aus der Zeit der Morgenröthe und der Frölichen Wissenschaft". Op. cit., Bd. XI, p. 200.

o la explicitación de cuál sea la verdadera vigencia más allá de lo que aparente y también problemáticamente aparece como tal, la ceguera de perspectivas que se da en toda situación acosada por el interés y la pasión, la presión de las circunstancias, la influencia de la generación, la clase social, el grupo cultural a que se pertenece o el oficio que se ejerce, pueden conducir a fundamentar éticamente la máxima: "no juzguéis". Pero además la penetración crítica de la moral por sí misma hace patentes internas contradicciones que ponen en tela de juicio su ser y valer. Es así que, según el mismo Nietzsche ha señalado, lo que es moralmente elogiado ha sido conseguido por medios inmorales y por fines inmorales<sup>29</sup>, pues para que los valores morales lleguen a dominar, es preciso que colaboren fuerzas y pasiones de orden inmoral<sup>30</sup>. "La victoria de un ideal moral es alcanzada a través de los mismos medios inmorales, como toda victoria: violencia, mentira, calumnia, injusticia"<sup>31</sup>. "La moral es justamente tan "inmoral" como cualquier otra cosa sobre la tierra; la moralidad misma es una forma de la inmoralidad"<sup>32</sup>; es en ella esencial la artificiosa elevación de una pequeña clase de hombres que se erigen en medida de las cosas<sup>33</sup>. Pero a este immoralismo se llega por la contradicción progresiva de la moral consigo misma<sup>34</sup>, de suerte que "se necesita mucha moralidad para ser inmoral de esta manera tan fina"<sup>35</sup>.

Si ahora queremos concretar según lo dicho algunas de las posibilidades de comportamientos éticos con respecto a la moralidad, podremos indicar que:

a) Se puede ser en la moralidad pero ajenamente a la moralidad; todo no ocuparse por ésta en cuanto tal no significa estar de hecho actuando fuera o contra ésta.

b) Se puede ser en la moralidad siendo hacia la moralidad; tales son los casos del esforzado moral y del escrupuloso.

c) Se puede ser en la moralidad siendo hacia la inmoralidad y viviendo cotidianamente la tentación de ésta, séase o no en la aceptación resignada de aquélla.

d) Se puede ser en la moralidad en el modo de la coincidencia habitual con ella, sintiendo su presión sólo en el momento ocasional en la inhabitual separación que despierta al adormecido en su ser en-obligación.

(29) Cf. "Der Wille zur Macht", nº 272. Op. cit., Bd. XVIII, n. 198.

(30) Ibid., nº 266, p. 194.

(31) "Der Sieg eines moralischen Ideals wird durch dieselben "unmoralischen" Mittel errungen wie jeder Sieg: Gewalt, Lüge, Verleumdung, Ungerechtigkeit". Ibid., nº 306, p. 220.

(32) "Die Moral ist gerade so "unmoralisch" wie jedwedes andre Ding auf Erden; die Moralität selbst ist eine Form der Unmoralität". Ibid., nº 308, p. 221.

(33) Cf. Ibid., nº 204, p. 153.

(34) Ibid., nº 266, p. 195.

(35) "...man braucht nämlich sehr viel Moralität, um in dieser feinen Weise unmoralisch zu sein". Ibid., nº 273, p. 199.

e) Se puede ser en la moralidad en el modo de ser en pro de la moralidad. Tal es el caso del activo moralismo que no sólo cumple su ley, sino que considera también ley su esfuerzo por extender su ley a los demás.

f) Se puede ser ajeno a la moralidad en la preocupación por otro estilo vital, siendo aquélla cosa que no incumbe y de la cual no tiene uno por qué ocuparse.

g) Se puede ser ajeno a la moralidad como cosa de la cual es impropio ocuparse y que compete sólo a pequeñas gentes; baste para todos el afán de éstas.

h) Se puede ser ajeno a la moralidad en la repulsa por una esencial indignidad de ella que hace pequeños a quienes por ella se preocupan, a lo menos en ciertos modos de este preocuparse. Para actuar así no es necesario ser un Calicles; basta tal vez reaccionar de una manera lógica frente a la necedad petulante de los textos ordinarios de ética y de tantas arengas moralizadoras.

i) Se puede ser fuera de la moralidad pero en el modo de ser-con ella; tal quien en grado pequeño o grande es en la inmoralidad pero se conduce por ello, faltándole fuerzas para levantarse y enmendarse, en la añoranza del lugar ético en que debiera estar, y aprobando el estar allí de otros.

j) Se puede ser fuera de la moralidad en el modo de ser-contra ella; no se trata ya de la repulsa cuando sobreviene el encuentro con el moralismo en el modo de ser-ajeno anteriormente mentado, sino del ser-fuera en el modo de la activa militancia propia de la enemistad.

k) Se puede también ser fuera de la moralidad en el modo de la despreocupación por el no ocuparse de ella; aquí quien así es sigue su camino no sólo ajenamente a la moralidad, sino en el modo de ser-ajeno a todo determinarse como ser ajeno a la moralidad.

l) Se puede igualmente ser fuera de la moralidad en el modo del advenir desde otra vigencia que de por sí conduce lejos del seno de lo que cotidianamente se identifica con la moralidad.

No es necesario proseguir: ya es palmario que son muy numerosas las formas no-moralistas de eticidad experiencialmente dadas en cuanto concretamente vividas o vivibles. Volvemos pues a insistir en la tesis: la eticidad difiere de la moralidad, y es propio de aquélla el tomar posición con respecto a ésta. Claro es que para reconocer ello ha de dejarse de lado la creencia en que sólo la ley moral es en verdad transinstantánea. El propio Kant admite que hay regulación tanto si se trata de reglas de la habilidad o de consejos de la prudencia, como de mandamientos o leyes de la moralidad<sup>36</sup>; en todos estos casos el individuo está más allá de las sollicitaciones y de los impulsos irracionales de su sensibilidad.

Por eso es extraño que Kierkegaard, al definir la existencia estética por su relación con el instante, haya considerado que, correla-

tivamente, es una existencia necesariamente desperdigada. La vocación por el instante es perfectamente susceptible de engendrar una voluntad de realización firmemente regulativa. Pues la caza del instante no considera a todo instante por igual: puede establecer un orden cualitativo fundamental cuyas diferenciaciones jerárquicas determinen esencialmente el encauzamiento de una existencia. Es más: es posible que un solo instante sea ensoñado en tal grado que dicte su ley a todos los otros, de suerte que la existencia entera adquiera su sentido y viva por él, hacia él, y/o desde él. En el gran ambicioso puede darse con toda perfección esa voluntad de un solo instante: fuera de éste, lo demás nada importa. Y no es cosa de pensar que sólo se ambicionan apasionadamente esas cosas que el azar puede hacer quedar como una página de la historia: todo gran deseo está en este caso, y es perfectamente posible concebir el Don Juan de una sola y gran seducción: el propio Kierkegaard sabía muy bien que tal vez sea éste el más perfecto y profundo Don Juan; pero entonces es obvio que hay una seria y grave potencia regulativa en la pasional elección que por lograr un instante juega el todo de su vida. Aun si fuera cierto que, como él mismo dice, quien elige verdaderamente elige para siempre, para siempre es también —y puede ser que con el mayor grado posible de seriedad y gravedad— la elección definitiva de aquel instante por el cual se cree conferir valor a la vida, aunque ese valor sea nada desde la perspectiva de una eternidad o se determine negativamente respecto de ésta en el modo del perdimiento, pues por entero accesoria puede ser en su caso toda posible presión de la moralidad. La más severa disciplina, el más duro sacrificio, el sostenido padecimiento de muchos años, aun la reiteración y la repetición, pueden depender de la persecución de un instante en un modo de vida que nada tiene de liviandad, aunque su objetivo pueda eventualmente juzgarse extremadamente liviano; en más de un artista y en más de un político, tal vez también en más de un libertino, se podría encontrar suficiente testimonio. Es más: su dominio puede extenderse subrepticamente hasta la mística: toda una angustiosa técnica puede aprenderse y desplegarse para alcanzar el instante inefable de la confusión con el Dios; el místico puede ser sospechado como el más grande seductor, aquel que viola el mandamiento de no tentar a Dios, pues él es, justamente, el enamorado del Dios. La existencia así determinada por el instante único, después del cual nada vale nada, y que justifica todo, incluso el inmediato aniquilamiento (y así es pensado y sentido el instante en *"Tristán e Isolda"*) es por cierto encaiminada y regulada; ningún dolor importa, pues, fuera de su fracaso; su cualitativo placer, autoriza cualquier cantidad de otro dolor. Es más: el brillo que irradia ese sublime instante puede ser tal que tiña con su dulzura al más amargo fracaso; era tan bello su ensueño que valía la pena perseguirlo, y su sola aspiración era suficiente para hacer envidiable aquella vida que quiso esperar en él. Logrado, puede ser tan hermoso que la tristeza de su no repetición sea sólo el aderezo que agrega su refinamiento a la exquisitez de su haber sido, pues todo

(36) Cf. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Werke, herausg. von E. Cassirer. Berlin, B. Cassirer, 1922-1923, Bd. IV, p. 274.

lo que sigue puede quedar santificado por la belleza inagotable de su recuerdo eterno. Y no es cosa de que el instante sea llorado porque su ser es sólo un breve pasar; su evanescencia le confiere un valor incommensurable, lo convierte en una suerte de Absoluto, y es justamente por eso que, después de él, nada vale. Sucía Fausto con aquel momento fugaz de tal esplendor que el alma quiera detenerlo<sup>37</sup>; pero es cosa de ver que el instante no puede detenerse sin dejar de ser lo que él es; pensada más allá de su mera fórmula su intención significa también: “¡No te detengas!”, pues el instante más exquisito no es tal si deja de proseguir y evanescerse, a menos de padecer la vulgar ignorancia que no sabe que lo verdaderamente sagrado no debe repetirse jamás. La subjetiva sublimidad del instante puede ser objetivamente irrelevante, sin que por eso pierda su potencia regulativa, prospectiva o retrospectiva. El momento que es todo no requiere hazañas heroicas ni vidas que en su transcurrir salgan del cauce corriente de las cosas; por entero puede residir en la simple noche de bodas de una pacífica pasión. Por lo demás, no se crea que la vocación del instante determina subsiguientemente una ética, aunque por necesidad se trate de una ética estética: de por sí nada tiene que ver con las costumbres probas, ni con las ideas de dignidad o de deber, y bien puede ser rechazando con repugnancia la inelegante rutina de éstas. Pero también en el atenerse a la pluralidad de instantes en la inmediatez de su reiterada fugacidad, hay regulación: la hay en Aristipo y la hay en quien obre como éste aunque no se sepa cirenaico, ajcualmente a la expresa negatividad ética del “*espritu que siempre niega*”, según la definición que Mefistófeles da de sí<sup>38</sup>.

##### 5. — Exámenes críticos y complementarios.

Veamos, como ejemplo ilustrativo, el punto de partida de la doctrina moral kantiana: un punto en el cual, según su indicación expresa, todo el mundo debe convenir. En él pueden discernirse tres afirmaciones sucesivas:

- a) Que es esencial el aligamiento entre la idea de valor moral y la idea de obligación.
- b) Que es necesario que la ley moral implique una absoluta necesidad, de suerte que su mandamiento sea válido no solamente para los hombres sino también para todo ser racional.
- c) Que por lo tanto, el principio de la obligación no debe ser buscado en la naturaleza del hombre, ni en las circunstancias en que

está colocado en este mundo, sino a priori en los solos conceptos de la razón pura<sup>39</sup>.

Examinemos cada uno de esos tres aspectos.

En cuanto al primero, difícilmente puede pedirse con más claridad como supuesto de pretendida validez universal, algo en lo que más claramente no todo el mundo puede convenir. Según Kant, donde no hay obligación, no hay valor moral; de esta suerte, el ser de la moralidad reside en la obligatoriedad, y el carácter imperativo de mandamiento le es esencial. Pero ocurre que una afirmación de esta índole dista mucho de constituir con evidencia la adecuada expresión de una universal experiencia acerca de lo que la moralidad es. Por de pronto, deja enteramente de lado todas las formas optativas o pareneticas de la moralidad, representativas de una no menos frecuente experiencia adversa. Recuérdese, en tal sentido, la tesis de Brochard<sup>40</sup>, negando que la idea de deber tenga lugar alguno en la ética antigua; si bien más adelante se evidenciará que esta tesis, tomada absolutamente, conduce a un extremo inexacto, ha de quedar en pie de manera patente el hecho de que las doctrinas éticas de la antigüedad han manifestado con la mayor frecuencia interpretaciones de la moralidad en las cuales la idea de obligación está ausente u ocupa un lugar completamente secundario; ha de quedar también en pie la afirmación de que la mística del deber como esencia de la moralidad se halla vinculada al peso de una tradición religiosa. No obstante, no puede establecerse, sobre la base de un recuento cuantitativo de tratados o de temas éticos, una oposición absoluta entre el espíritu ético antiguo y el moderno. La idea de obligación moral no tiene cabida en el penetrante análisis del alma señorial en Nietzsche; tampoco tiene sentido en la ética de Guyau. Esos ejemplos típicos, que podrían multiplicarse a discreción, son expresivos de la resistencia y de la repugnancia ética que en muchos espíritus despierta la idea de obligación moral; resistencia y repugnancia que son inmediatamente dadas en el sentimiento, y que resultan por lo tanto innegablemente integrativas del fenómeno moral. Son múltiples los caminos por los cuales puede comprenderse esa situación, y es fácil observar la posibilidad de que sea apreciado éticamente como despreciable quien cumple el bien porque a ello está obligado. Aun para Bentham la palabra “deber” tiene algo de desagradable y repulsivo<sup>41</sup>; y Westermarck señala que el lugar de honor atribuido al deber se halla estrechamente ligado con el pesimismo moral, de suerte que pierde im-

(39) Kant. *Op. cit.*, p. 245. En lo que sigue ha de tenerse en cuenta que no se discute la doctrina de Kant en cuanto doctrina, sino que sólo se la considera en tanto que modo de aprehender experiencialmente lo que la normalidad es y vale, en relación con otras formas de experiencia sobre la moralidad. Y habrá de verse que es sólo una forma de experimentar la moralidad la que conduce a sostener que ésta nada tiene que ver con la experiencia.

(40) “La Morale Ancienne et la Morale Moderne” y “La Morale Eclectique”. *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris, Vrin, 1954. Los estudios citados son respectivamente de 1901 y 1902.

(41) *Déontologie ou Science de la Morale*. Bruxelles, Meline, 1834. T. I, p. 24.

(37) Goethe. *Faust*. I, Studirzimmer 2:

“Werd’ ich zum Augenblicke sagen:  
Berweile doch! du bist so schön!—  
Dann magst du mich in Besseln schlagen,  
Dann will ich gern zu Grunde gehn!”

(38) *Ibid.*, Studirzimmer 1:

“Ich bin der Geist, der stets verneint!”.

portancia allí donde reina confianza en la naturaleza humana <sup>42</sup>. El principio kantiano, pues, aunque guarde muy importante relación con el modo interpretativo propio de la convención cotidiana, no lleva de por sí ninguna garantía de evidencia que haga insostenible su negación, sino que, por el contrario, choca contra importantes formas de la experiencia. Su pretendida universalidad es inexistente, y es por lo tanto inexistente también la legitimidad de su pretensión de principio de validez presupuesta.

En cuanto al segundo aspecto a examinar, el examen crítico conduce a un resultado exactamente similar al que precede. La absoluta necesidad de la ley moral acompaña innegablemente ciertas formas de experiencia moral; pero con no menos potencia es negada en otras formas. Toda la larga tradición del individualismo ético, empezando tal vez desde Protágoras, se apresurará a negarla <sup>43</sup>. Inncesario será llegar a formas extremas, como las que representan Stirner y Nietzsche; su repulsa es igualmente bien patente en los textos de Stuart Mill <sup>44</sup>. En contra de la afirmación de Kant se encuentran los repetidos sentimientos de las insistentes y poderosas direcciones que interpretan de una manera positivamente creadora la actividad ética. La petición de Kant empieza por excluir, en nombre de su propia experiencia, toda experiencia moral que contradiga sus tesis éticas; sin duda, puede pretender la legitimidad de su verdad y denunciar por falsas las experiencias que la contradicen: mas sólo si presenta sus razones, y dejando a salvo nuestro derecho de examinarlo críticamente; pero no tiene el derecho, aunque lo pretenda, de pedir como supuesto pacíficamente admitido y en consecuencia con el carácter de consentido previo pronunciamiento, la exclusión de toda la experiencia moral que lo contradiga.

De lo dicho se desprende la condenación del tercer aspecto en estudio, desde que es sólo un mero corolario de los anteriores. Allí donde el hombre no es escindido en dos términos contrapuestos, como un espíritu o razón independiente y enemigo de la materia o de la naturaleza; allí donde —como es el caso ejemplar de Mill— mismo la artificiosidad de la cultura en tanto que creación que desmiente al simple transcurrir espontáneo, inintencional e involuntario, y permite afirmar que en un ser como el hombre toda virtud y todo vicio son contranatura <sup>45</sup>, ha de derivarse sin embargo de la naturaleza misma según procesos determinados de legalidad psicológica, de suerte que la idea de deber habrá de ser comprendida genéticamente por caminos asociativos pertenecientes a la misma naturaleza; allí donde —como es el caso de Spinoza— el bien haya de determinarse relativamente a la

tendencia de un ente a perseverar en su ser y resulte entonces conexo con su naturaleza propia; allí también, y en general, en toda dirección que suponga el sentimiento de una íntima hermandad y comunión del hombre con la naturaleza, el punto de partida kantiano buscando un fundamento extrapolado con respecto de ésta será *sentido* como un delirio éticamente aberrante. La investigación ética no puede partir de la arbitraria preferencia de un tipo de experiencia con olvido correlativo de los otros, sino del esfuerzo por comprender los distintos tipos de experiencia dados y posibles, para proceder después a la consideración crítica de los mismos.

Pero lo que resulta por sobre todo sobremana curioso es que Kant conocía el carácter hipotético de los principios que habían de conducir al imperativo categórico como a su fundamento. Sin duda Kant creía que se limitaba a desarrollar un concepto universalmente admitido de moralidad <sup>46</sup>, —más adelante se verá la raíz experiencial de su error— pero no dejaba de advertir que era un supuesto la validez de lo así identificado como moralidad, puesto que reconoce que su deducción vale para aquel que tiene a la moralidad por algo real y no por una idea quimérica sin verdad <sup>47</sup>; concede también que, si bien puede mostrar lo que entendemos por deber y lo que este concepto quiere decir, deja sin embargo sin resolver si lo que se llama deber no es en definitiva más que un concepto vacío <sup>48</sup>; sabe que sus tesis tienen sentido sólo si el deber no es una ilusión y un concepto quimérico <sup>49</sup>; y conoce que existen quienes se ríen de toda moralidad como de una fantasmagoría de la imaginación humana que se exalta a sí misma por presunción <sup>50</sup>.

Es francamente muy extraño que se conozca la posibilidad de negar la importancia de la idea de deber y que se admita que existen quienes la niegan, pero que sin embargo se afirme que ésta debe ser tomada desde el principio —por lo visto de una manera más sutilmente a priori de lo que el propio Kant da a entender— como definitiva de la esencia de la moralidad. Es claro que se mezclan aquí dos problemas: el uno, la relación que existe entre la idea de deber y lo que la moralidad es; y el otro, lo que vale la moralidad así definida. Sin embargo, Kant trabaja como si sus tesis constituyesen datos no problematizables. En esa identificación de la idea de deber necesario y absoluto, y en consecuencia incondicionado, con la idea de

(46) Cf.: "Grundlegung...", *Op. cit.*, Bd. IV, p. 263; "Kritik der Praktischen Vernunft". *Op. cit.*, Bd. V, p. 40.

(47) "Wer also sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen". *Grundlegung...*, p. 304.

(48) "...ein leerer Begriff". *Ibid.*, p. 279.

(49) "...wenn Pflicht nicht überall ein leere Wahn und chimärischer Begriff sein soll". *Ibid.*, p. 258.

(50) "...die alle Sittlichkeit als blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen...". *Ibid.*, p. 264. Concederles que los conceptos del deber provienen de la experiencia —agrega— es prepararles un triunfo cierto.

(42) *L'origine et le développement des idées morales*. Paris, Payot, 1929, T. I, p. 142. Westminster contrapone aquí oportunamente a Kant con Bentham.

(43) Cf. mi artículo sobre "El concepto de individualismo". *Número*, Montevideo, 1953, nº 22, pp. 68-81.

(44) Cf. *On Liberty*, III.

(45) Cf. Mill. "Nature". *Three Essays on Religion*. London, Longmans, 1923, pp. 62 ss.

moralidad, Kant fundamenta su refutación del empirismo ético. Desde luego ningún trabajo le cuesta mostrar que por vía empírica no se llega a la idea kantiana del deber; tanto que el propio empirismo empezó siempre por reconocerlo así, y es justamente por eso que siempre rechazó como quimérica semejante idea. Para un empirismo consecuente, según Kant, no pueden existir imperativos absolutos sino máximas relativas de prudencia; pero, según el empirismo, es también sin duda así; y si Kant se escandaliza ante la tesis empírica, ese hecho no tiene más relevancia ética —en tanto que modo de sentir interpretativamente lo que la moralidad es y vale— que el escándalo que experimenta el empirista ante el escándalo de Kant.

Es también en aquella identificación que Kant fundamenta su acusación de que el empirismo, en el lugar de la verdadera moralidad, coloca un triste remedo suyo que nada tiene que ver con la virtud para aquel que alguna vez la ha contemplado en su esencia<sup>51</sup>; acusación temible, tanto como para hacer temblar a un kantiano, pero que será recibida con maliciosa sonrisa por el empirista a quien se dirige: pues para éste esa “verdadera moralidad” kantiana es un fantasma éticamente engañoso y corruptor, engendrado según una discernible legalidad psicológica y/o sociológica, a través de la cual su verdad se transmuta en apariencia, de suerte que es en muy otro lado y con muy otros caracteres donde reside ese verdadero ser de la moralidad.

Pero la discusión así entablada ofrece importantes variantes habitualmente ignoradas que es necesario explicitar, y que se refieren a maneras distintas de interpretar tradicionalmente tesis empiristas en materia moral. Una cosa es el significado que adquiere una tesis si versa sobre el ser de la moralidad, y otra si versa sobre el *valer* de la moralidad, constituyendo entonces una forma de eticidad desde la cual se enjuicia a esta última. Tomemos como ejemplo el viejo y debatido caso del epicureísmo, que fácilmente se podrá extender a todo el utilitarismo. Sus tesis pueden interpretarse en el sentido hace un momento indicado: quieren mostrar lo que la moralidad es tras su apariencia, para enseñar entonces a valorar moralmente bien sin extraviarse por ésta. Supongamos ahora que esas tesis, que retrotraen los fundamentos de la acción hacia las sensaciones de placer y de dolor y su cálculo racional, y que constituyen una precisa y determinada experiencia constitutiva de un modo de ver el fondo de toda moralidad, sean atacadas según un criterio kantiano. Se razonará entonces, siguiendo en esto técnicas tradicionales y comunes, de manera de mostrar que el epicureísmo no coincide con los caracteres de la acción moral, de suerte que conduce a una pseudo-ética. No tendrá allí sentido el deber, ni tampoco la virtud, a no ser de una manera fraguada y subrepticia; no tendrá su suma sentido el orden entero de los valores morales en cuanto tales. En definitiva: el epicureísmo será presentado como una errónea —y según muchos críticos grosera— interpretación de la moralidad. Ahora bien: aunque se admita que

esa crítica sea correcta, no por eso queda cerrado el debate. Será posible y necesario reabrirlo, pero con una distinta temática. En efecto, supongámonos situados en el epicureísmo, y razonemos así: con esas críticas se desconoce por completo el sentido de las tesis epicúreas y su importancia histórica en la problemática de la moralidad, puesto que en ningún momento el epicureísmo se propone interpretar la moralidad en su ser; su objetivo no es el de decirnos qué es, de hecho, el orden moral vigente en su contextura íntima, ni tampoco el de indicar un criterio para determinar qué es lo que ha de valer como moral. Por el contrario, la idea misma de “moral”, y con ella el orden moral entero, es desde el comienzo dejada a un lado, como algo que —aunque de hecho sea vigente— no lleva en sí por su mera vigencia ninguna razón de validez. El orden moral será justificado o no en el grado —y solamente en ese grado— en que su contenido resulte coincidente con las determinaciones de la conducta que deriven de una independiente elaboración racional acerca de cuál sea el tipo de vida que sea preferible llevar. Si lo que la razón indica como conducta prudente resulta ser diferente de lo que de ordinario vale como moralidad, dejaremos a ésta tranquilamente de lado, como prejuicio que ningún justificativo tiene ante el examen de la razón. De esta suerte, si le decimos a Epicuro: “La conducta racional que según su doctrina se nos prescribe desconoce el ser de la moralidad”, Epicuro podrá con todo sosiego responder: “Pues, ¿y a mí qué?”. Del hecho de que el orden moral exista no se sigue que deba existir; su posible incompatibilidad con los dictados de una prudente conducta racional podrá exhibirlo inconveniente, perjudicial, carente de sentido y por lo tanto de valor, como un verdadero mal, oculto bajo el manto de un concepto místico de “bien”, del cual será descable liberarse. Mientras Kant parte de lo dado como moralidad y supone su valor en tanto ella se le ofrece valiosa buscando entonces los postulados que le confieren sentido, Epicuro empieza por poner en tela de juicio este pretense sentido, y lo abandonará como sin sentido en todo el grado en que resulte incompatible con la construcción racional del orden vital; de otro modo estaríamos tomando por realidad lo que puede no ser sino una ilusión que oprime y asedia a la existencia individual, y que aún hace más penosa su tiranía en cuanto ésta se duplica con la de aquellas otras ilusiones —como los postulados kantianos— que hay que crear y creer como supuestos suyos para poder convertirla en una supuesta realidad.

En otros términos: no interesa que el orden moral sea dado valioso y valiendo en tanto que vigente, sino que interesa la toma de posición que podemos y habremos de hacer ante él. Pues es de notar que ya su simple aceptación acrítica es una toma de posición, tal vez inadvertida, desde luego irracional, no obstante la gravedad de sus consecuencias posibles: esclavizar la existencia por la imprudente confianza en lo que puede no ser sino perjudicial prejuicio. Así el epicureísmo no es sólo una doctrina sobre el contenido de la moralidad, que sustente originales principios sobre lo que vale como criterio para

(51) Cf. *ibid.*, p. 284.



distinguir el bien y el mal y proclame un orden de jerarquías estimativas que difiere del convencionalmente admitido y de los que otras doctrinas estatuyen; pues no trata fundamentalmente de discutir aspectos y jerarquías dados o pensables dentro de la moralidad, sino que empieza por hacer problema del orden entero de ésta en cuanto su valor sólo existe en tanto se justifique por su coincidencia con lo que aconseje un plan racional de vida. Es cierto que Epicuro no entra a discutir la posibilidad de que el orden moral valga irracionalmente por ser alógica su naturaleza. Pero esta falta es accidental; se debe a que la posibilidad de un orden ético irracional no entró en el horizonte mental de la filosofía griega; mas la elucidación crítica de esa posibilidad puede tal vez incorporarse a su actitud interrogativa desde el momento que ésta comienza pidiendo una toma de posición enjuiciadora que abarque genéricamente a la moralidad en cuanto tal.

Supongamos este razonamiento: compruebo que existe un orden de fenómenos al que se da el nombre de moralidad, pero no veo por qué tal hecho ha de convertirse en derecho, por qué, de que la moralidad sea pretendiendo deber ser, deba yo acceder a ése su ser y pase entonces del reconocimiento de su hecho de ser al reconocimiento de la legitimidad de su pretensión de deber ser; no todo el que pretende algo en nombre de un derecho tiene realmente tal derecho: si bien es un hecho su pretensión de tener un derecho, no es sin más por eso un hecho la efectiva existencia de tal derecho. Más aún: ese pasaje —en sí mismo ilegítimo— que va de que la moralidad sea a que la moralidad deba ser, presenta por su propio contenido dificultades fundamentales; éstas residen en el carácter irracional, incoherente, a veces ostensiblemente arbitrario, otras de evidente prejuicio, otras de dudoso interés o de innoble motivación que presentan los contenidos del orden moral, y que pueden volver a presentarse si consideramos a este mismo en cuanto tal tomado en su totalidad; caracteres que contrabalancean la fuerza compulsiva y el intenso sentimiento de evidencia con que en otras ocasiones es dada dicha moralidad.

Tal como se ha desarrollado la tesis expuesta, ésta versa exclusivamente sobre el valer de la moralidad. Otra cosa sería la tesis que definiese toda eticidad —y por lo mismo también la moralidad— en términos de calculadora búsqueda de mayor placer y de menor dolor como comportamiento inevitable formulable en términos de ley natural; en este caso el ser que manifiesta la moralidad en tanto es dada como impositivo deber no-natural deviene según se ha dicho sólo un parecer-ser; así, por ejemplo, se admitirá que detrás del desinterés proclamado se encuentra un escondido y disfrazado interés; que aquél es una apariencia engañosa, e incluso interesadamente engañosa; que, por lo tanto, términos como los de virtud, deber, altruismo, etc., no son más que negadoras y veladoras ficciones, ilusoriamente convertidas en una realidad en sí, que niegan al verdadero ser de la moralidad y en tanto lo niegan lo desconocen, aunque puedan desconocerlo desde que y por cuanto lo conocen, como el interés que tiene

interés en presentarse desinteresado y es en ésta su propia negación cuando está más sutil y profundamente presente. Pero ya se ha visto que hasta estas tesis no tiene por qué llegar la concepción básica del epicureísmo, ni por consiguiente la de las direcciones que en él se han inspirado. No obstante ello, no debe dejarse de lado que las posibilidades interpretativas ahora indicadas guardan una íntima vinculación con el mismo epicureísmo, y necesario es tenerlas en cuenta, sin perjuicio de la interpretación que de éste viene de formularse.

La repulsa kantiana de esas posibilidades halla su raíz en su intenso sentimiento de la esencial y elevada significación que posee la moralidad; ella es para Kant lo único que tiene dignidad, y ésta sólo es alcanzada por la humanidad en tanto es capaz de moralidad<sup>52</sup>; todo lo que nos da dignidad depende de la conducta moral<sup>53</sup>; y lo mismo dice su famosa apología del deber, nombre sublime y grande, de cuya raíz depende la condición indispensable del único valor que los hombres pueden darse a sí mismos<sup>54</sup>; temas todos vinculados a sus tesis sobre el valor absoluto de la buena voluntad. Como en otros puntos de su ética, Kant se inspira aquí en Rousseau, para quien la conciencia moral, instinto divino e infalible, es lo que hace la excelencia de la naturaleza humana<sup>55</sup>. No es cosa de dudar que hay experiencias en las cuales la moralidad se ofrece así en su ser y valer; tal vez sea difícil encontrar un hombre con cierto grado de formación espiritual que no haya encontrado reiteradas veces a lo largo de su vida las vivencias correspondientes a ese tipo de experiencia moral; dan ellas origen a las habituales invocaciones de todo moralismo. De cierto que no son ignoradas por la conciencia moral cotidiana; pero la actitud moralista que en ellas quiere encontrar su fuente merece algunas consideraciones más atentas.

Según ya se ha visto, la conciencia cotidiana en buena medida se pone límites, y sus propias exigencias suelen ser impugnadas cuando piden una obediencia absoluta. Su valor es reconocido, pero hasta cierto punto; más allá, desde la burla discreta hasta el dicterio expreso —aunque a veces acompañados de una oscura mala conciencia que inquieta— esa cotidianidad se rebela contra el moralismo convertido en tirano. Pues lo que para la conciencia cotidiana es visto como fanatismo moral, aunque a veces suscita cierta admiración, por lo general es fuertemente resistido cuando insinúa su pretensión de absoluto dominio. Por lo demás, el moralismo toma muchas formas, observándose en la experiencia diaria que adquiere matices a menudo sentidos con tonos éticamente desagradables. Es de común experiencia encontrar predicadores de virtud y dechados de perfección religiosa o cívica que se exhiben como modelos de dignidad, y se elogian y exaltan los unos a los otros según fórmulas retóricas

(52) Cf. *ibid.*, p. 293.

(53) "...dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme". *Kritik...*, p. 111.

(54) Cf. *ibid.*, p. 95.

(55) *Emile ou de l'Éducation*, L. IV. Amsterdam, Neaulme, 1742, T. III, p. 114.



sobre las grandes virtudes; se les encuentra en todas partes, pero sobre todo entre los ambiciosos fracasados. Si bien son demasiado ridículos para que su engrandecimiento pueda dar lugar a algún problema, interesan en tanto constituyen un definido tipo moral de lacayos con librea de virtud. Emparentados con ellos están los que se agrupan en sociedades de moralización, visten de nobleza su chismoso escudriñar la intimidad de otras pequeñas vidas, y usan de su impertinente buena voluntad y filantropía para hacer que los otros sean a la fuerza tan buenos como ellos mismos, según la feliz fórmula crítica que lograra Mill<sup>56</sup>. La vanidad, la insolencia, la pedantería, la ambición de lucir de alguna manera, y también el gusto por darse una importancia que no se tiene, se perciben en ellos muy fácilmente, más fácilmente que el orgullo de Antístenes, de quien pudo decirse que su vanagloria se le veía por los agujeros de su pobre túnica; más fácilmente también que el de Platón, que con tan indiscreta insistencia pone siempre de su parte al Bien, y cuya diferencia en este punto con Antístenes fue sólo que su túnica no tenía agujeros, aunque igual permitiese ver.

Esas formas del moralismo son pues muy antiguas; recordemos de paso a Catón; pensemos en el calvinismo ginebrino y en el puritanismo. Su exaltación del valor del orden moral es un hecho, tengase o no por cierto que hay allí mucho de Tartufo; ha dado lugar a otro hecho: la existencia de filosofías que han querido convertirlo en derecho. Su hábito se encuentra en cuanto pequeño tratado de ética circula siguiendo las lecciones de morales "admitidas" que son, según el justo decir de Lévy-Bruhl, extraordinarios ejemplos de hipocresía colectiva<sup>57</sup>. No cabe duda, sin embargo, de que el moralismo, en tanto experiencia vivida, afecta poderosamente a muchos en el mismo corazón de su espíritu, es entonces en verdad grave y serio, y hace que la personalidad entera se determine por su severa convicción de la esencial importancia del orden moral para la vida humana. La bella descripción de Kierkegaard respecto de la existencia ética es un ejemplo excelente, aunque para nada penetra en la posibilidad de motivaciones dudosas que comprometan la firmeza de esa actitud tornando frágil su cimiento. Pero ese tipo de experiencia que no es ni único ni unívoco ha sido tomado a menudo a modo de dato elemental e indisputable, de por sí excluyente de sus negaciones, para edificar sobre él la interpretación teórica de la moralidad. Se habla entonces de la majestad de la ley moral, de la suprema dignidad que confiere, de su carácter sagrado e intangible. Pero no es eso, sin más, lo que dice la experiencia; ésta sólo dice que en algunas de sus formas la moralidad es dada diciendo eso de sí. Parece extraño, y aun sospechosamente ingenuo, que la presencia de esa convicción sea candorosamente aceptada según el decir de su mero ofrecimiento sin parar mientes en las experiencias que la contradicen y que por ella quedan elididas, y sin

urgar por las razones de su aparecer-así. Sabemos ya que no es necesario, para alcanzar otras formas, situarse en el polo opuesto a la moralidad, como ocurre con las doctrinas taoístas; de cualquier modo, es conveniente señalar que, según éstas, el entusiasta moralista típica la forma más depravada de la existencia<sup>58</sup>. La moral es un "fenómeno de descomposición"<sup>59</sup>, contrario a la naturaleza humana, y su coacción es "el más pobre y exterior de los motivos que se ofrecen al hombre"<sup>60</sup>; "florece singularmente en las épocas de decadencia"<sup>61</sup>; sus normas, condicionadas y perecederas, ajenas al camino de lo absoluto que trasciende al bien y al mal, son "para la mayor parte de los hombres, sólo un medio para irradiar en la soberbia de su propio brillo"<sup>62</sup>; por eso los "hombres del vulgo se creen todos tan avisados y tan sabios, y están tan orgullosos de la pobre capa de su moral, que sólo tienen desprecio y condenación para los que se desvían"<sup>63</sup>. Es necesario rechazar la moralidad y el deber, abandonando su andar artificioso, rígido y de puntillas, y dejando también de lado el examen de conciencia que es su escuela, "para retornar a la simple naturalidad originaria del verdadero sentido"<sup>64</sup>; "Si el gran Sentido se derrumba, habrá moralidad y deber. Si la prudencia y la sabiduría prosperan, habrá las grandes mentiras. Si los parientes se desunen, habrá el deber filial y el amor"<sup>65</sup>.

Bien sabemos que entre uno y otro polo pueden situarse infinitas posibilidades, incluyendo aquella forma de eticidad en la cual la moralidad es dada en el modo de la inimportancia. Bien sabemos también ya que, coincidiendo o no con esas variaciones en cuanto al valer de la moralidad, existen variantes no menos múltiples en el ser dado de ésta en su ser, y una y otra aprehensión experiencial comprensiva y estimativa pueden proyectarse sobre la moralidad en sentido estricto y promover una rebeldía contra su dominio. Así puede ocurrir incluso en nombre de otros valores que los del orden moral; y no porque sean necesariamente más altos: pueden ser reconocidos también como más bajos, pero ser a la vez justamente aquellos que incumben; como pueden ser simplemente otros, que en el caso se muestren incompatibles —tal, por ejemplo, pudieran ser los valores estéticos— y que los unos y los otros se revelen jerárquicamente incommensurables por su diferenciación cualitativa.

Pero si la eticidad ha sido según lo dicho aprehendida en su ca-

(58) "Laotzé acepta toda una escala de empeoramientos. El que estima mucho la vida, no actúa y no tiene fines. El que estima mucho el amor, actúa si pero no tiene fines. El que estima mucho la justicia, actúa y además tiene fines. El que estima mucho la moral, actúa, y si no se le responde agita los brazos y lo arrastra a uno". R. Wilhelm. *Laotzé y el Taoísmo*. Madrid, Rev. de Occid., 1926, p. 48.

(59) *Ibid.*

(60) *Ibid.*, p. 47.

(61) *Ibid.*

(62) *Ibid.*, p. 48.

(63) *Ibid.*

(64) *Ibid.*, p. 78 (texto de Laotzé).

(65) *Ibid.*

(56) *On Liberty*, III, pp. 40 ss.

(57) *La morale et la science des mœurs* 15, Paris, Presses Universitaires, 1953, p. 284.

lidad de género en relación con la moralidad, incluyendo en sí diversas tomas de posición respecto de ésta, conviene también advertir que sobre ella se proyectan con más profundas raíces clásicas distinciones, hasta ahora tenidas por meramente atinentes a la simple moralidad. Ciertamente existen una moralidad imperativa y otra optativa; pero también existen, más radicalmente, una eticidad imperativa y otra optativa: tanto que aquélla puede mandar una actitud antimoral, sin que el bien que entonces persiga pueda ser identificado —ni en el caso de ser expresamente tenido por más valioso— con los caracteres específicos de la más concreta idea de “bien moral”. Es posible incluso un ser-culpable por ser cobardemente caído bajo la presión de la moralidad, y el arrepentimiento por el bien moral cumplido es un fenómeno ético de frecuente experiencia, aunque cuidadosamente inadvertido por los clásicos. El moralismo tradicional habló tanto del Bien, que terminó por no ver que no todo bien es “bien moral”, originando con ello oscuras confusiones en las doctrinas. Es más: sea el concreto ejemplo del placer. El pensamiento clásico, contemplando el panorama dibujado por sus propias interpretaciones, tendría que decir: encuentro en mí éticas que lo prohíben, otras que lo autorizan, otras que lo consideran el Bien; pero parecería entenderse que esas divergencias de apreciación se erigen sobre un sentido unívoco de lo que es dado designadamente como *placer*. Si en cambio advertimos la existencia de modos experiencialmente dados de eticidad, de estructura formal diferente, la ilusión de un tono unívoco se desvanece en tanto lo que es dado con el signo del placer se constituye en su ser y valer revistiendo incommunicables formas: cada eticidad colorea lo dado y lo hace distinto no obstante su identidad de objeto de referencia, tal como un mismo objeto percibido es dado en coloraciones distintas según la luz que lo ilumina. Se dice: “el placer es el bien; hay que seguir al placer”; “el placer es el mal; hay que huir de él”; “el placer es un bien pero no el Bien; puede ser seguido pero conforme a la naturaleza y a la razón”, etc. Pero, en todas esas fórmulas, no se entiende lo mismo por “placer”. La figura del frenético buscador de goces que aspira a una imposible exaltación ininterrumpida y que angustiosamente y momento a momento desespera por ella, es una creación de los *ethos* ascéticos, que viven en la tentación del placer, cuya represión les es penosa. Tan es así que el hedonismo jamás tomó esa concepción en serio; pues, para esta dirección, su elogio del placer tiene, por una parte, un sentido negativo (liberación de prejuicios y de irracionales limitaciones que considera infundadas) y, por otra, un sentido positivo (efectiva búsqueda de placeres); pero sin pretender una continuidad de exaltación gozosa, cuya imposibilidad conoce bien y cuya persecución le resultaría ridícula y de efectos negativos<sup>66</sup>, tanto que la armonía y el autodomínio fueron caros principios de la mentada doctrina ya desde Aristipo. Al *ethos* ascético le ocurre con el placer como al hambriento que sueña con un inagotable banquete;

incluso parece que, para consolarse de la insatisfacción de sus deseos, buscara interpretarlos de tal modo que los tornase por principios inaccesibles. Muchos de los rasgos que Kierkegaard atribuye a la existencia estética sólo tienen sentido en tanto ésta es vista interpretativamente por una existencia inestética que la condena; su insatisfacción, su voluntad dañosa, el refinamiento de su voluptuosidad y su desesperación concomitante pueden sin duda darse, pero en quien se entrega a “su pecado” renunciando —o no— a reconocerlo como “pecado” no obstante advenir desde su saber acerca de éste en cuanto a su ser tal; la estética inocencia pagana le es ajena, pues ni la ansiedad ni el desasosiego que pudieren encontrarse en ésta son un desesperar en verdad, y su angustia no se origina por causa o en nombre de su gozo. Quien, desde su ser radicado en otro *ethos*, está acosado por el ensueño de un placerero esteticismo y piensa que ha de ser desesperante el estar en esa inocencia —que en realidad es tal sólo pretendidamente, o mejor, sólo lo es para y por la existencia inestética— traiciona con ese juicio su propia desesperación; pues le sería desesperante que el otro, libre para su placer, no estuviese desesperado: ha de estarlo aunque no lo sepa, o aunque más no sea tendrá que desesperar en otro mundo. El *ethos* ascético piensa al placer como si fuese sinónimo de la bacanal de Tainhäuser; pero ésta es bacanal en tanto es dada “prohibida”, “no debiendo ser”, “impura”; en cambio, el orgiástico rito dionisiaco no es una bacanal: su desenfreno sensual nada tiene de impuro, sino que por el contrario inhiere en él el ser por esencia sagrado.

En el ejemplo desarrollado ha sido necesario introducir la noción de “*ethos*”: entenderemos por éste la concreta vigencia de un orden jerarquizado de valiosidades por el cual se determina un comportamiento, en tanto ese orden se hace presente a una con un cierto modo de eticidad. Sea el caso de una escala axiológica en la cual el placer esté situado en un bajo grado, o en la que aparezca negativamente apreciado: muy distinto es que ese orden sea aprehendido constituyendo una sabiduría de la vida, que como obligación imperiosa condicionante de la dignidad de ésta; o como exaltado ideal superior subjetivamente preferible pero no exigible; o como mera expresión de lo que el agente ético que por él se determina es. El mismo orden axiológico adquiere una significación diversa según el modo de eticidad en el cual es dado. Existen así modos en los cuales el comportamiento regulado es vivido como expresivo, o imperativo, u optativo, o conforme-a. Volviendo al mentado ejemplo del placer: su condenación inestética supone, por una parte, un orden axiológico en el cual el placer vale poco o vale negativamente y, por otra parte, un modo exigente de eticidad en el cual aquel placer librado a sí mismo deviene prohibido, inadmisible ni aun en la forma de una ocasional excepción, puesto que allí el querer ser-excepción valdrá como sinónimo de mal; pero esa prohibición no es necesariamente solidaria con aquel orden axiológico; el placer, ocupando el mismo lugar, puede ser aprehendido no ya como prohibido, sino simplemente como indigno,

(66) Cf. Mill. *Utilitarianism*, p. 18.

o como extravío, o como rechazable frente a la sugestión atrayente que ejercen valores más altos. Inversamente, es posible concebir un orden axiológico por entero contrario al supuesto, pero dado en el modo de una eticidad exigente; en semejante ethos el placer deviene mandado, su búsqueda se torna obligatoria, la felicidad placentera propia o ajena será la meta cuya realización es debida; severamente condenable será quien se aparte de él, será tal vez acusado de rémora del progreso y de enemigo del bien, en tanto gusta depravadamente de comportamientos más o menos bárbaramente envueltos de dolor físico o espiritual; pues el sufrimiento no hallará allí justificativo alguno, a no ser como medio para un placer mayor. Pero también el sufrimiento puede ser rechazado por indigno, por extraviado o por rehusable, sin que por eso deba ser necesariamente interdicto. Y esto que acontece respecto de un contenido especial puede, según lo que antes ha sido expuesto, referirse al entero orden moral, pues en tanto la eticidad es tomando posición respecto de él, éste es susceptible de ser aprehendido digno o indigno, mandado o prohibido, preferible o desechable, conforme a o en-extravío. Se comprende que nuestra pregunta deba de ser ahora la de si existen modos de eticidad fundamentales, que mantengan caracteres constantes sean cuales sean los órdenes axiológicos que en ellos fueren dados, y que puedan servir de principios para explicar y ordenar el caos interpretativo y estimativo que exhibe la experiencia. Las últimas descripciones cumplidas permiten suponerlo así; pero este vislumbre sólo puede confirmarse si se logra la efectiva descripción de la coherencia interior de esos modos y sus respectivos estilos hermenéuticos. Estos términos prefinen lo que habrá de ser la meta que procurará alcanzar la investigación siguiente. Pero desde ya puede advertirse que por este camino se esboza una concepción *formal* de la eticidad, que ha de mostrar sus grados más profundos cuando, más allá de las modalidades de ésta, se haga posible el intento de apresar su pura estructura.

## II

### INVESTIGACION SEGUNDA

#### SOBRE LAS MODALIDADES HERMENEUTICO- EXPERIENCIALES DE LA ETICIDAD

##### 1. — Introducción.

La investigación precedente ha abierto camino hacia la idea de la existencia de modalidades fundamentales de eticidad. Según lo que allí ha podido entreverse, dichas modalidades son formales en cuanto a su contenido axiológico, de suerte que múltiples órdenes jerárquicos de valores pueden mostrarse en un mismo tipo modal. Inversa y correlativamente, una escala axiológica nada dice de por sí respecto de su ofrecimiento en relación con una forma de eticidad, pues el mismo orden puede manifestarse en diferentes modalidades de ésta. Además, la misma investigación hizo ver cómo cambia la paráfrasis que da sentido a un contenido vivencial según cuál sea el tipo modal de eticidad en el cual éste se presente. Esa mutación hermenéutica es a la vez muy amplia y radical. Ya se ha exhibido cómo hace variar, según el ejemplo que fué estudiado, el sentido del placer en un orden dado; pero también la experiencia de la culpa actual o posible ante lo tenido por placer, ha de variar necesariamente según esa tenencia lleve el signo de lo extraviado, de lo rehusable, de lo indigno, o de lo prohibido. Esas mutaciones de la experiencia de la culpa dadas en el sentimiento de ésta, subsisten si se invierte el lugar otorgado al placer en el orden jerárquico, o si se piensa en una escala por entero diferente, de modo que sea por relación a otra tenencia que sea posible un devenir o ser culpable; y, siendo así, tales mudanzas en la presencia de la culpa —incluyendo su significación o su importancia— resultarán anexas a la estructura formal de los tipos modales de eticidad. Pero hay más: es fácil percibir que la relevancia que tenga el deber en una determinada forma de eticidad guarda una conexión rigurosa con lo que en ella sea y valga la culpa; y si se prolonga esta perspectiva sobre otros momentos posibles de una eticidad y se dirige la mirada, pongamos por caso, hacia el arrepentimiento, correspondientes relaciones de coherencia podrán ser avistadas: allí donde la culpa sea experienciada como un mero error, el arrepentimiento tendrá una significación muy distinta —y hasta contrapuesta en su ser y valer— que la que tendrá cuando aquélla sea vivida e interpretada como caída voluntaria en algún mal prohibido.

Tales diferencias de significación en el deber, en la culpa, en el arrepentimiento, son dadas inmediatamente en el sentimiento mismo, y no son consecuencias de una exégesis posterior. El *deber* es dado ya importante o inimportante, o imperativo, u optativo o sin sentido; correlativamente la *culpa* y el *arrepentimiento* presentarán variaciones conexas, según su modo de mostrarse en una experiencia concreta. Los momentos de la eticidad no son aprehendidos en la instancia vital según la vaciedad formal de una pura estructura; no se dan indeterminados en cuanto a su ser y valer, para ser después interpretados; su presencia va conjunta con su existimación, pues siempre constituyen ya momentos de tal o cual modalidad. La estructura de la eticidad no es comprendida, en su ser vivida, con independencia de sus modos; es siempre ofrecida según tal o cual de sus maneras. En cada una de ellas la *culpa*, por ejemplo, es y vale ya esto o aquello, y la pregunta por la culpa en general sólo sobreviene a consecuencia de la experiencia de ser dados diversos modos de culpabilidad que acompañan a estilos vitales disímiles. La pluralidad de los momentos de la eticidad es extraña a todo ofrecimiento en la forma de simples o puros hechos, dados inmutablemente en cuanto a cuál sea su ser y valer, y sobre los cuales debe recaer una ulterior tesis teórica, sino que, cuando ellos acontecen en la experiencia, lo hacen siempre en tanto que “ya-interpretados” en un cierto sentido. Pero esa exégesis inmediata no existe sólo para el aspecto aislado, pues este aislamiento es artificial; en la experiencia, todo momento de una eticidad es en relación con otros. Una forma del *deber* apunta hacia una forma eventual de *culpa*, e inversamente; cada momento es, pues, dado *en* y *con* un conjunto que lo margina y, por lo mismo, se prolonga en una glosa coherente de los otros, aun cuando éstos no hayan aparecido en un primer plano en la vivencia ética del caso, pues según la situación concreta es distinto el sector de la eticidad que deviene dominante; y, de esta suerte, si bien a veces predomina la nota del deber, otras veces son la tentación, la culpa, el bien, la expiación, la reparación, etc., los momentos que dan su tono a la experiencia. Conforme a esta extensión del criterio interpretativo, existen conexiones legales de coherencia que forman una verdadera unidad estructural, configurativa de un estilo hermenéutico, que relaciona coherentemente la significación parcial con que son dados sus segmentos. Esa acepción es vivida en el sentimiento, independientemente de cualquier explicitación racional que se haga de ella; es dada en la experiencia y es constitutiva de ésta, de suerte que lo dado es siempre *ya-interpretado*, sea cual fuere la toma de posición que luego se haga con respecto a su exhibirse así. Semejantes modalidades hermenéutico-experienciales de la eticidad suponen, en tanto que unidades estructurales, que cuando en la experiencia reaparece un mismo segmento, pero ya-interpretado en otro sentido, en las proyecciones de esa experiencia los demás momentos variarán correspondientemente, poseyendo otra significación que la que los ha constituido en vivencias anteriores.

Si ahora tratamos de determinar cuáles sean esos diferentes tipos,

de inmediato se echará de ver que no coinciden con habituales clasificaciones de cosmovisiones ni con acostumbradas agrupaciones de direcciones filosóficas. Entre Comte, para quien en la sociedad ideal no ha de haber más derecho que el de cumplir con su deber, y Stuart Mill, para quien nada hay más esencial en la vida ética que la amplia libertad de acción individual sin otro límite que el daño inmediato, directo y no consentido, que afecte a los demás, la diferencia es insalvable, aunque uno y otro suelen ser por igual incluidos en la dirección positivista. Si, siguiendo a Dilthey, tomamos en consideración la cosmovisión naturalista, encontraremos allí incompatibilidades semejantes, incluyendo la ya señalada; es imposible asimilar el estilo vital de Epicuro y el de Bentham, por más que se observen parecidos entre los conceptos básicos con que sus construcciones se edifican. Si se dirige la atención hacia la concepción del mundo propia del idealismo subjetivo, juntos se encontrarán Aristóteles y Kant; pero sucede que para el primero ninguna significación fundamental tiene la idea de “deber”, mientras que para el segundo constituye la llave de la ética. De la misma manera se dan claras desavenencias éticas en el idealismo objetivo, como puede comprenderse, por ejemplo, comparando a Spinoza con Schopenhauer. Todo lo dicho va sin perjuicio de advertir que a veces existen disensiones sólo aparentes, las cuales pueden volverse básicas semejanzas para un examen más atento.

Parecería apresurado tentar, como primer paso, una deducción de las formas posibles de eticidad. Por lo menos inicialmente, conviene orientarse hacia la observación de los fenómenos y las expresiones complementarias de éstos a través de las distintas interpretaciones teóricas de la moralidad; todo ello sin dejar de tener en cuenta la contingencia de que éstas puedan ser incoherentes, y que la razón de su disconformidad interna resida en el imposible esfuerzo por conciliar diversos tipos de experiencias hermenéuticas en un sistema conceptual cuya lógica haga violencia a parciales aspectos de las mismas, por querer aligar de cualquier manera conceptos éticos originados en modalidades diferentes. Una rápida visión general de la historia de la filosofía hace ver que son caminos divergentes la antigua idea de areté y la ética del deber, tanto si se considera a ésta en su forma teológica como en su forma kantiana; y una y otra difieren a su vez de las éticas individualistas y relativistas para las cuales es esencial el arbitrio individual —como Protágoras o Mill, sin olvidar el antiguo escepticismo—, e igualmente polemizan con aquellas otras que procuran perseguir una adecuación del ser del hombre con el sentido general de las cosas, como acontece en algunas formas del estoicismo o en Spinoza. Pero es muy fácil advertir que esta ordenación, primeramente empírica, conduce de inmediato hacia un criterio racional de clasificación, el cual puede ser prontamente construido, y que se corresponde con las observaciones de orden preliminar que ya han sido formuladas: pues un agente se determina éticamente por razón de sí o por razón de otra cosa; en el primer caso puede actuar por razón del ser que ya es (como ocu-

re con quien está en posesión de una excelencia), o por razón del ser que se prefiere ser (con independencia de todo orden extrínseco de valores); en el segundo caso puede determinarse por razón del fundamento que otorga el ser que se es (y así acontece con quien aspira a aquella sabiduría que, por la causa de donde lo que es proviene, le haga comprender el sentido de su estar), o por razón del ser hacia el cual como fin a cumplir se es (o sea por el para-qué de su ser, en tanto éste es realizándose en el cumplimiento de un fin que obliga). De este modo surgen cuatro estilos vitales divergentes a los cuales, por sus notas dominantes, llamaremos, respectivamente, la excelencia, la independencia, la sabiduría y la exigencia, cuyo regir acaece en la experiencia vital del existente, y que, por su lógica interior, anuncian la posesión de criterios hermenéuticos heterogéneos.

Pero estos bocetos iniciales destinados a orientar la búsqueda y el ordenamiento sólo alcanzarán verdadera importancia si la efectiva descripción de esas posibilidades ahora entrevistas se muestra hacedera y exhibe realmente la coherencia interna que el estado actual de esta investigación permite suponer. Sólo a la vista de su rendimiento podrá juzgarse el camino tomado; por lo cual corresponde, sin otras detenciones, proceder realmente a recorrerlo.

## 2. — *El modo hermenéutico-experiencial de la excelencia.*

### a) *Caracterización preliminar*

El tipo modal de la excelencia se manifiesta en el comportamiento que se determina según la libre exteriorización de cualidades dadas inmediatamente con las notas de valiosas y ya poseídas por el ser del agente, el cual se conduce por su convicción directa de la valía y presencia de las mismas.

Es cierto que toda eticidad es mediata por cuanto supone una necesaria superación de la simple variabilidad de instante a instante; pero igualmente es utilizable aquí en un sentido especial el concepto de lo inmediato, en tanto que las cualidades o virtudes de la excelencia no son medios para un fin, ni realizaciones de un propósito. La excelencia reside en sí misma. Su estilo hermenéutico es necesariamente immanente y ateleológico. Por eso ha de distinguirse cuidadosamente de la calificación de excelente que pueda atribuirse a la elogiada persecución o al logro festejado de una meta que trascienda al agente, condicionando y enjuiciando su realidad, y determinándola por lo tanto alienígenamente. La excelencia es ajena a toda forma de heteronomía, y por lo mismo no habrán de preocuparle las cualidades que se suponen específicamente *morales* según el juicio de la opinión común. Sus valores no son alge a cumplir, ni a la manera de un deber que preordena su comportamiento, ni a la manera de un ideal cuya lejanía e irrealidad despierta la aspiración y el entusiasmo de quien por él se exalta y pretende convertirlo en hechos.

En este tipo modal el agente actúa exhibiendo el orgullo que acompaña a su saber de su valía, por cuanto ésta existe ya y sólo busca la lucha y la victoria que han de mostrar la legitimidad de su arrogancia. Su excelencia no le es dada como una posibilidad a alcanzar: es una realidad, no una aspiración. Es algo efectivamente existente; no es esfuerzo penoso hacia la satisfacción de un requerimiento que le sea extraño. Es ya satisfacción y valor en sí y por sí; no depende de su comparación con normas o criterios exteriores, cualquiera sea su autoridad, y aunque fuere íntimo su alcance. En su ser mismo reside inmediatamente su ser-valiendo. Por eso los valores no pueden ser extrínsecos para el excelente: *ya están, son* en el ser que los posee, el cual, por consiguiente, no puede admitir ser enjuiciado por otra cosa que no sea él mismo. Toda otra voz es vana y borrosa extranjería.

Esta inmediatez ateleológica secesiona al excelente de su contexto vital; la realización de su esencia difiere del desempeño de una función en el medio social o en la perspectiva cósmica de servir al logro de altos fines; se atiene a sí misma, prescindiendo de cualquier para-qué que quiera incorporarla a un orden colectivo o universal. Todo cumplimiento de un cometido le es, en cuanto tal, absolutamente indiferente; puede existir, pero como consecuencia accesorio o como simple coincidencia fortuita. Por eso guarda siempre su derecho de rebeldía contra toda pretensión de un orden que coharte, necesaria o accidentalmente, su propia manifestación, y ponga obstáculos contra los cuales choque en el camino que abre su cumplimiento de sí.

Ciertamente, la excelencia persigue fines; pero sólo aquellos cuya alteza le sea condigna, y en tanto es propio de su esencia el constituirlos como tales y proponérselos en consecuencia. El excelente no es tal por perseguir fines valiosos, sino que éstos son valiosos porque son los fines ajustados a la naturaleza de su ser; ésta proyecta su propio valer sobre aquéllos, por cuanto su prosecución es fruto que proviene de la calidad del actuante. La acción del excelente guarda íntimo ligamento entre su fuente y su fin; uno y otro son conexos según una precisa relación de adecuación: ésta se justifica desde que el fin es sólo la objetivación, anteproyectada temporalmente, de la plena realización de los valores ínsitos en aquel que por su estima se conduce. Su ser no es esencia todavía no realizada: no se es excelente si la excelencia no es actual; el fin es sólo la mera traducción de la naturaleza temporal del agente, e implica un "todavía no" que no es más que el no ser presente del momento futuro. Con el advenir de éste, ha de advenir también la realidad de lo que en él se ha puesto como fin. Momento a momento la esencia valiosa del excelente ha de exhibirse como real; mas, siendo así, el fin no es solamente deseado: llegado su tiempo, ha de ser alcanzado. De aquí que, para la excelencia, no sea el solo afán de tales fines lo que ensalza la esencia del deseoso y pone de manifiesto su valía, sino también su capacidad para cumplirlos; sin ésta no entiende el deseo. Cosa ridícula y degradante es para ella el anhelo fracasado. Ante su

severo señorío sólo puede quedar legítimamente frustrada el ansia incumplible; pero es que entonces no era legítimo el deseo; y no lo era por insensato, por rebasar la condición humana, caer en la "hybris", invadir el dominio reservado a los Dioses; de otro modo, y mientras no sobrevenga un impedimento exterior que lo haga por naturaleza inaccesible, el deseo no puede dejar de lograrse, pues la excelencia, por ser tal, es siempre plena realización del valor de su esencia. La medida de su valor no reside en su intención, sino en su éxito o en su fracaso, y en lo que el uno o el otro hayan mostrado de su calidad y su apteza. Las disculpas a mano —"es humano errar", "todos somos pecadores"— no cuentan para ella. El fracaso, a nadie abruma en mayor grado que al conspicuo: su ser es aniquilado. Ajax ya no existe cuando se suicida; al darse muerte, simplemente da término a lo que no subsistía con sentido, limitándose a cumplir con su propio rito funerario.

Responde perfectamente al concepto de excelencia la hermosa definición de la *areté* que da Menón<sup>1</sup>: *desear las cosas bellas y tener el poder de conseguirlas*. El tipo de excelencia que aquí se describe no es por cierto todo tipo de valía ya poseída; se atiene al distinguido pero limitado horizonte de un medio cortesano. Aunque deriva del viejo concepto homérico de "areté", no guarda el sabor a fortaleza y heroísmo que tiene en éste, en concordancia con su sociedad guerrera. Tampoco exhibe las posteriores variaciones del tema, según los diferentes valores en cuya realización se encarnan otras formas de areté; pero muestra dos aspectos solidarios y fundamentales: el ser en posesión de una condición laudable, y el poder de cumplimiento de lo que pide su estima. Sin este poder la excelencia no es plena; por lo mismo, es propio de su ser hacer manifiesto su poderío. En el tema expuesto resulta muy notable la diferencia de estilo hermenéutico que presentan otros modos. Para Kant importa la "buena voluntad", y si el esfuerzo nada lograra y no quedara más que el solo querer, igualmente éste reduciría como algo que tiene en sí su pleno valor<sup>2</sup>. Kant elabora en esos términos la importante idea de "mérito"; pero el mérito es una categoría ética excluida de la excelencia. Desde su perspectiva, sólo tiene lugar en los inferiores; es una categoría de sirvientes. Un señor no es nunca "meritorio"; su ayuda de cámara puede serlo, si cumple con su deber; pues también el deber es para el excelente una categoría que pertenece al comportamiento de subordinados, en tanto éstos son seres sometidos a una obligación. Si bien es cierto que la nobleza obliga, no por eso es cierto que ella sea obligada. Excelencia significa virtud

en el sentido de cualidad valiosa realizada; excluye contradictoriamente la idea de una mala naturaleza, por cuanto ésta implica ausencia de valía cumplida. Si la excelencia se detiene en el querer, es sólo en tanto que éste fluye de una naturaleza y puede entonces mostrar la calidad elevada de ésta. Por eso cuando el excelente padece la experiencia del fracaso y las circunstancias resultan ser superiores a sus fuerzas, la consecuencia es el dolor de la limitación, pero no la angustia del pecado. Además, esa superioridad de las circunstancias ha de constituir una verdadera imposibilidad, aun para una esencia plenamente dada; si, en cambio, muestra una debilidad en el actuante, una falta de plenitud en la individuación de su esencia; si, en suma, muestra una deficiencia que sea otra cosa que la debilidad intrínseca del ser propio de una naturaleza —una debilidad, por lo tanto, que en lugar de residir en la condición humana se alimente del insuficiente grado en que la plenitud de ésta se halle cumplida en el caso— el resultado será la vergüenza de tal ausencia, la demostración de que la valía que se pretendía poseer no era tal en verdad. No puede conocer el mérito aquello que es dado ya de por sí valioso; no puede conocer el deber aquello cuya acción fluye por necesidad de su propia esencia; no puede conocer el pecado aquello que excluye de sí toda intrínseca debilidad en la realización de su naturaleza; su responsabilidad no significa culpabilidad, en el habitual sentido moral de ese término. Es posible entender ahora el lamento, carente de humildad, con que los antiguos aceptaban la superioridad de los inmortales. Se comprende también que la rebeldía contra los Dioses fuese su más propia tentación; larga es la serie de mitos en que ésta se expresa, desde la leyenda de Prometeo hasta el mito aristofanesco del "Banquete"<sup>3</sup>.

#### b) Excelencia y esfuerzo

Si bien la ética aristológica que deriva del tipo modal de la excelencia rechaza la noción de mérito, esto está lejos de significar que ningún papel tengan en ella las ideas de esfuerzo, tensión, lucha. En la *areté* no hay lugar para el valor escondido; nada significa para ella una pasiva potencia. Su valer ha de exhibirse, ha de ser en acto y en tensión hacia sus actos.

Sea aquella forma de excelencia que tiene en primer rango a las cualidades guerreras como el valor y la fuerza. Sabido es que tal es el caso del concepto homérico de "*areté*"<sup>4</sup>. Pero en éste es bien evidente que no basta la mera posesión de la fuerza; importa en primerísima forma su empleo, y aun su riesgoso y esforzado empleo. La cualidad elogiada ha de haber sido acreditada, debe ser exhibida y mostrada. Para la *areté*, ningún sentido tiene un valor que no se manifieste en actos; carece del vigor que pretende un

(1) "MEN. Δοκεί τοίνυν μοι, ὦ Σώκρατες, ἀρετὴ εἶναι, καθά περ ὁ ποιητὴς λέγει, "χαίρειν τε καλοῖσιν καὶ δύνασθαι;" καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι ποιεῖσθαι." Platón. Men., 77 b.

(2) "So würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen wollen Wert in sich selbst hat". "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Werke, herausg. von E. Cassirer. Berlin, Cassirer, 1922-23. Bd. IV, p. 250.

(3) Platón. Symp., 189 c - 193 d 5.

(4) Cf. W. Jaeger. *Paideia*. México, FCE, 1942, T. I. En lo que sigue se podrán advertir coincidencias y discrepancias.

poder que no se ejerza. De ahí la búsqueda de la prueba, la tensión hacia la hazaña, la voluntad de lucha y de guerra y el afán de dominio. De ahí también la importancia que tiene el botín: exhibe lo conquistado, es la medida de la areté, tan exactamente como la medida del valer de un deportista está en los títulos y trofeos que haya logrado.

Se ha hablado del sentido agonal de la vida que poseían los griegos; esto es cierto, pero si se toma en un sentido esencial: el éxito que determina el rango de un deportista es otra cosa que la areté homérica, pues en el deportista mide su valer solamente en una actividad, mientras que en el héroe homérico mide su valor humano, su jerarquía vital, el lugar que ha de ocupar entre los hombres y los Dioses. Por tal razón es de gravedad excepcional la ofensa de Agamenón contra Aquileo: quitándole el fruto de su esfuerzo le quita el testimonio de su valer, lo disminuye en su rango. En lo mismo se halla el fundamento de la actitud de Agamenón: no ha de ser él, Rey de Reyes, quien tenga que sufrir la pérdida del resultado que una victoria le deparó.

La victoria manifiesta la areté de la misma manera que el botín testimonio la victoria. Es así que la ambición, ansiosa de victoria y de botín, es nota esencial en el héroe homérico. Esa ambición tiende siempre hacia triunfos grandes. Cuanto más esforzada es la empresa, cuanto más dura y difícil sea, tanto mayor será la excelencia que demuestra quien en ella se corona con el éxito. La magnitud del esfuerzo es criterio básico para apreciar la areté; pero esa magnitud no se mide por relación a las posibilidades del sujeto agente, sino por relación a la dificultad objetiva de la empresa. Quien a costa de un gran esfuerzo alcanza con sus pobres dotes una pequeña victoria será meritorio pero no excelente. Lo que la areté exige es el gran esfuerzo que traduce grandes dotes; éstas son el verdadero fundamento de su orgullo: ¿qué otro podía haber hecho algo igual? Atenerse solamente al gran esfuerzo es cosa que implica como punto de partida el supuesto de una común naturaleza; entonces, la diferencia entre el héroe y el vulgar sería cuantitativa, dependería solamente del esmero, de suerte que el hombre común podría ser acusado por indolencia en tanto que el héroe sería festejado por su mérito. Si, más allá del denuedo, interesan las dotes que éste traduce, la diferencia se torna esencial y pasa a pertenecer a un orden cualitativo; es por lo mismo lógico que ella se exprese en términos que traducen una categoría específica: es el semidiós, el semejante a un Dios, un hombre por cuyo cuerpo corre una sangre de rango divino. Algo igual sólo hubiera podido hacerlo quien también fuere semejante a un Dios.

En la areté el esfuerzo existe, e incluso es fundamental. Si Aquileo se queda en su patria, si entonces su excelencia no se ejerce y no es en acto, muestra por eso mismo que no es un excelente. Pero dicho ahínco es positivo, activo, creador, es el ejercicio que actualiza un atributo valioso y que, si se exige a sí mismo en grado máximo,

lo hace porque así manifiesta la altura de su calidad. Es pues otra cosa que aquel celo pasivo, de resistencia, que simplemente trata de oponerse a la atracción del camino negativo. El fenómeno de la tentación hacia abajo —mas no el de la tentación hacia lo todavía más alto— no tiene lugar en el tipo modal de la excelencia. Naturalmente, puede concebir la negación de su esfuerzo, pensar que su abandono sea descable, sentir tristeza por los goces que son incompatibles con su camino, padecer la melancolía de su renuncia a los bienes de los cuales hubiera querido disfrutar también. Pero todo ello nada tiene que ver con la seducción que pueda hacer presa en una debilidad. Puede lamentar la dureza de su condición; mas no tiene otro camino que el de ser tal como es. Según la leyenda, Aquileo habría tenido que elegir entre una vida corta y gloriosa y otra larga y oscura; pero es propio de su excelencia preferir la primera. No hay una verdadera elección, puesto que sólo una vía puede en verdad ser seguida. Elige el camino más noble por lo que él ya es. No desprecia la existencia larga y feliz; bien desearía tenerla si acompañase a la gloria hacia la cual lo lleva su areté; pero el dolor por aquellas cosas descables con las que su destino es imposible no es tentación acuciosa de renunciar a éste. La eventualidad de esa renuncia es abstracta; es vista como posible sólo para comprender su imposibilidad. Para que la elección fuese realmente una opción, uno y otro camino tendrían que ser posibilidades verdaderas de Aquileo; pero si el segundo fuese una posibilidad concreta, su naturaleza no sería en verdad excelente y Aquileo no sería lo que él es. Es propio de la excelencia el excluir de sí todo camino que no manifieste los atributos valiosos que hacen que ella sea lo que ella misma es.

El hecho de que, por vía de ejemplo, hayamos venido considerando hasta ahora la areté homérica como ejemplo del tipo modal de la excelencia —como en otros párrafos volveremos a hacer— no debe conducir al olvido de que el contenido de la noción de *areté* sufrió muchos cambios, ya en la propia cultura griega. Un largo camino se recorre desde Homero hasta Aristóteles<sup>5</sup>. Baste por ahora señalar que cuando los valores intelectuales alcanzan el primer lugar, en nada cambian los caracteres de la areté en cuanto modalidad. Es propia del cualitativamente excelso en el orden intelectual el ser llamado para el esfuerzo por alcanzar el conocimiento racional. Que el mejor dotado tenga facilidad para aprender es cosa que no debe llamar a engaño. El esfuerzo ante la dificultad es el testimonio de su valor. Este es más alto cuanto más arduo es el problema que se vence. Por eso la temática más difícil y abstracta —el ser en cuanto ser— es el destino adecuado de su excelencia; pues será por su producción, por su rendimiento —o mejor: por su hazaña— que la inteligencia será juzgada. Su grado cualitativo será medido por la ciudadela inteligible que el poderío de su pensamiento consiga apresar. No es su destino el detenerse en un tranquilo conformismo. Las

(5) Para esa evolución hasta Platón, cf. Jaeger, *op. cit.*



bellas obras serán así fruto del brío doloroso del bello espíritu; no lo serán por amor a la gloria o por ansia de inmortalidad —como parece pensar Platón, en el cual el modo de la excelencia no es probablemente dominante<sup>6</sup>— sino por necesidad intrínseca, tal como la gloria guerrera corona la acción física del héroe, pero éste la cumple por ser héroe y no por amor a la gloria; el héroe que sólo fuese tal por amor a la gloria se mostraría por eso mismo un héroe inauténtico. La gloria es su consecuencia, y es querida en cuanto testimonio de su calidad. Perfectamente coherente con esta perspectiva es también la doctrina aristotélica del placer: la acción buena tiene por suculencia el placer; éste corona el acto como la belleza corona la juventud<sup>7</sup>; pero aquél es perseguido por sí mismo y no por su grata consecuencia, tal como el héroe reposa complacido en la paz de su victoria. El esfuerzo del investigador hacia el dominio de lo inteligible, interesa en la areté aristotélica en tanto traduce un fundamento cualitativo de orden valioso. El fervor del mal dotado no muestra ninguna areté, sólo exhibe el penoso espectáculo de una naturaleza que vale poco. Por eso, es su destino propio el pretender otros fines. No es para todos la lucha y la dicha del conocimiento puro, como no es para todos la lucha y la dicha del vencedor guerrero. Sin esfuerzo no hay areté; pero el ahínco sólo es valioso si está fundado en la areté.

También ha de excluirse toda concepción de la areté que pretenda reducirla a un fenómeno específicamente griego. Si nuestra tesis es exacta, ella es, en cuanto tipo moral, tan eterna como la experiencia humana. Bien conocida es el ansia del romano por mostrar sus virtudes patricias. Bien conocido es el ardor del caballero medieval por acreditar sus cualidades preeminentes; en las leyendas que lo ensalzan, han ido siempre juntos los dos conceptos de “esfuerzo excepcional” y “calidad excepcional”. No basta el valor temerario; necesarios son también el poderío del brazo y la destreza de la acción<sup>8</sup>. Bien sabido es que el noble moderno persigue con afán honores distinguidos; no admite afectación de la honra que le es debida: la pasión por el duelo es su consecuencia natural. Toda la influencia moral del cristianismo no pudo desterrar el duelo: patente se hace aquí que ninguna imposición de un contenido ético puede

(6) Cf. *Symp.*, 206 a - 209 c.

(7) Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1174 b 31-33.

(8) Es por ese aligamiento que, tanto en la antigüedad como en el medioevo, las armas del verdadero héroe (el escudo de Aquileo, el arco de Ulyses, o la espada de Sigfrido) sólo pueden ser manejadas por él. El arma tiene una cierta virtud mágica y sólo así es digna del héroe; pero esa virtud sólo es en acto si el héroe es digno de ella. El arma excepcional no es una ventaja para el héroe; sólo él puede empuñarla, pero sólo mientras no desfallezca en su ser-héroe. Algo semejante ocurre con el curioso tema de la parcial invulnerabilidad: bien ridículo sería un cobarde invulnerable; pero otra cosa es el héroe, pues no es valiente por ser invulnerable sino que es invulnerable por ser valiente: la invulnerabilidad es la justa vestidura de su valor. Una y otra cosa —arma e invulnerabilidad— muestran el sentido de diferencia cualitativa en que es dada la idea de héroe.

contra una experiencia directa de un tipo modal de eticidad. No exigir el duelo o negarse a él, es cosa que afecta tan íntimamente la noción de comportamiento conforme a una naturaleza valiosa vinculada a una tradición de armas que de por sí tiende a requerir el lugar que le corresponde, que ni los castigos legales ni las amenazas del más allá lograron extirparla.

Según lo dicho, el cambio de los valores que ocupan el más alto lugar jerárquico no afecta a la excelencia en cuanto modalidad. Son muchos los casos en que ésta se encuentra, lejos de medios guerreros o de distinciones mundanas. Cuando se hace el elogio de un artista se festeja el esfuerzo realizado para cumplir su obra, pero sólo en tanto que ese fervor está respaldado por su talento de excepción y por la calidad espiritual que su arte consigue manifestar. Las luchas y padecimientos que muchos grandes creadores han tenido que afrontar, llevan a hablar de su fidelidad a sus artes y de su valor moral ante la adversidad. Pero risible sería esta lucha si no estuviese sostenida por las elevadas dotes de sus naturalezas. Sin duda hablaríamos entonces de mérito moral; pero bien lamentable es el espectáculo del artista simplemente meritório. ¿Qué sentido tiene entonces, en aquellos otros casos, hablar de valor moral? ¿Será porque pensamos que hubiesen podido renunciar a su camino? Mas, ¿no es también solidaria la convicción de que, siendo quienes fueron, habrían por ello mismo seguido en su lucha aún contra mayores adversidades? ¿Es que acaso se piensa que el artista genial que lo es verdaderamente puede renunciar a serlo como quien renuncia a un cargo? Y también cuando se admira y elogia el triunfo intelectual del sabio, su esfuerzo ante la dificultad se relaciona directamente con su capacidad: aquél se corresponde con ésta, y sólo por ésta tiene sentido. El juicio de Kant: vemos allí el ejemplo de una ley moral que nos ordena cultivar nuestros talentos en relación a nuestras capacidades<sup>9</sup>, es desde luego una interpretación perfectamente posible de aquella apreciación, pero responde a un tipo de eticidad que no es necesariamente el único, y no excluye a priori de ninguna manera aquel que estamos describiendo. Este es posible en sí mismo y, además, incompatible con el punto de vista kantiano —que responde al modo de la exigencia— en tanto Kant introduce aquí las ideas de ley y por ende de deber, que no se dan primariamente en la experiencia hermenéutica del tipo modal de la excelencia. En éste es causa de admiración y de elogio el valer manifestado, sin que para nada intervenga la idea de deber. Y la experiencia de esta modalidad subsiste y se da cotidianamente en muchas acciones bien ajenas a la idea de deber. Así ocurre cuando se considera a la conquista sexual como testimonio de hombredad: interesa en tal caso la conquista difícil, pues la condición que se invoca no se acredita con la seducción fácil. La calidad y la amplitud de sus éxitos miden la excelencia cualitativa del seductor. Su poderío de atracción sexual lo impulsa naturalmente hacia sus fines; si no lo hi-

(9) *Op. cit.*, p. 258.



ciere, pasaría a ser inexistente su calidad de seductor. El Don Juan de palabra es irrisorio, como es también grotesco el pretendido Don Juan que huye. Son los hechos los que han de hablar, acreditando la naturaleza que se es. De la misma manera, el hombre de campo de la tradición criolla, que en la doma, en la pendencia y en el amor, pone a la vista su valer, también responde al tipo modal de la areté. Igualmente, en la vida juvenil se encuentra el mismo tipo de experiencia hermenéutica rigiendo el comportamiento: es el caso de los muchachos que buscan la lucha para exhibir su fortaleza y acreditar el poderío y la habilidad de que están dotados; estas dotes se muestran sin sentido si no se ejercen, y sólo en su ejercicio perfeccionan su excelencia. También aquí las victorias, y en especial las difíciles, son el índice que ha de medir la condición superior de una naturaleza. Son pues muchos los casos en que se valora laudatoriamente un comportamiento sin que en nada influya la idea de cumplimiento de un deber; pero esta relación entre las ideas de areté y deber es sobremanera compleja, y habrá de merecer un parágrafo aparte que procure explicarla.

### c) La excelencia y el deber

Ya ha sido recordada la definición de la *areté* dada por Menón. Aunque parcial, es bien expresiva de una enérgica valoración positiva del goce de vivir; es todo lo contrario de una ética de inhibiciones, y de inhibiciones ha de hablar necesariamente quien —en nombre del deber— distinga entre lo que se debe y lo que no se debe hacer. Desear las cosas bellas y tener el poder de conseguirlas, dice Menón; por cierto que no se le ocurre agregar el momento negativo: no amar ni perseguir la fealdad. Esta exclusión no es una prohibición; quien posee aquella areté y por eso mismo tiende al goce de lo hermoso, por descontento huirá de la fealdad como de aquello más contrario a su esencia. Y si naturalmente se aparta así de lo feo, no tiene sentido hablar de un deber de apartamiento. No se debe lo que naturalmente se hace y cuyo no hacer no se concibe como posibilidad propia.

En el concepto homérico de *areté*, que nuevamente servirá de punto de partida, está igualmente excluida la idea de deber. Aquileo no parte hacia Troya porque deba ir; parte porque así lo quiere; y lo quiere porque es propio de su areté el querer la guerra y buscar la victoria. Semejantemente, en el trato mutuo de los demás guerreros —como también ocurre con frecuencia en otros planos, y en especial en los medios deportivos— es habitual la exhortación a manifestar plenamente la areté de que se está dotado, pues no es digno —valioso— otro comportamiento. Mas no se manda ser digno o valioso, pues sólo puede serlo quien de por sí ya lo es. El momento negativo queda subsumido por el positivo; y éste no es un mandato: es la demostración de un camino. Pero, ¿no está de todos modos sobreentendida una cierta noción de deber-ser? Si el aconsejado no hace lo que le es condigno, la mezquindad de la acción —que se mide entonces por relación al agente y no en sí misma— insiere en él, des-

pojándolo de su valía, mostrándolo indigno de lo que era de esperar de él. Estos “era de esperar de”, “indigno de”, ¿no implican de alguna manera la idea de deber-ser?

Es cierto que hay un “deber-ser” en la excelencia; pero éste es otra cosa que lo que se entiende por “deber”. La única noción de deber-ser que se concilia con la idea de areté es la de adecuación, o de correspondencia justa. Debe-ser combativo quien posee areté, como debe-ser vencedor el más potente; exactamente como el lobo debe-ser carnicero del cordero. Sería tan sorprendente que el héroe no se comportara en tal como que el cordero fuese quien devorase al lobo. No-cumplir lo que corresponde que sea es “faltar”, pero no en el sentido de caer en pecado. La falta de adecuación se repara de inmediato disminuyendo al agente y poniéndolo en proporción a su acción, así como el ejemplo antes propuesto mostraría que el lobo no era tal lobo ni el cordero tal cordero. *Lo-que-corresponde-que-sea*, sólo puede ser desconocido por dos razones: por inferioridad (hajeza, falta de areté), o por rebelión (ir contra los Dioses). Por eso el máximo valor de la ética antigua es la Justicia. Por eso, mismo en el caso del predominio de la digna fuerza —como ocurre con Aquileo— se muestra lo que es justo; quien, en esas condiciones, llora por su derrota, no la cree injusta: era más poderosa la fuerza que lo venció. Por eso también Calicles puede hablar de lo justo, pero en un sentido natural, aquel por el cual es justo que tenga más quien es más fuerte y mejor, pues no basta la mera fuerza sino que se requiere la fuerza noble o digna<sup>10</sup>.

“Virtud”, en el sentido de excelencia significa cualidad valiosa realizada. En tanto que cumplida es actual. Su actualidad consiste en actos. Estos son segundos y derivan de ella; suponen el acto primero de su efectividad, pues no se conciben sino en tanto la virtud es actual; pero, a su vez, ésta es actual en tanto se expresa en actos. Si los actos manifiestan así la actualidad de la virtud, la relación que entre ellos y ésta se establece se expresa según la categoría: *ser-propio-de*. El lenguaje corriente ha conservado, aunque en un plano secundario que no es inmediatamente asociado a la idea de moralidad, ese viejo sentido de virtud. Se habla de la virtud medicinal de una planta, y con ello se significa: es-propio-de su naturaleza el ejercer tal acción curativa. Es claro que si la palabra *virtud* se aplica con una intención explicativa, ésta brilla por su ausencia por ser puramente verbal: la planta no cura porque tenga una virtud curativa, sino que decimos que tiene una virtud curativa porque cura. Ningún sentido tendrá entonces la virtud curativa en tanto que cualidad oculta; servirá sólo para designar el hecho de que, en tales circunstancias, esperamos de tal ente tales efectos. En esta acepción, que envuelve el concepto de eficacia, la palabra podrá ser utilizada para mentar la apti-

(10) Cf. Platón. *Gorg.*, 488 c - 506 a. En la discusión que se desarrolla en ese texto el equívoco fundamental reside en que Sócrates interpreta a Calicles al margen de la idea tradicional de areté, que es su lógico presupuesto.

tud para producir o condicionar un efecto que se aguarda como consecuencia normal. Así, es propio de la vista ver, es propio del oído oír, como es propio del cianuro matar. “*Virtud*”, designa entonces una relación de adecuación. Una cosa tiene la virtud que le es propia cuando derivan de ella los efectos que cabe esperar. Un héroe es en verdad un héroe en tanto es natural en él un comportamiento hazañoso. Un sabio es en verdad un sabio en tanto es natural en él apresar el orden inteligible. No puede decirse lo mismo del santo: si es natural en él dominar su sensibilidad, si falta la esforzada represión, no es un santo. La diferencia es extraordinariamente ilustrativa: el héroe homérico o el sabio aristotélico cumplen su naturaleza; en cambio, el santo reprime o supera su naturaleza. Esta le lleva a otros fines que los que él quiere perseguir como constitutivos del “Bien”. Se supone así que su naturaleza tiende a apartarlo de éste; en otros términos, que la naturaleza tiende al mal, o carece por sí sola de fuerzas para alcanzar el bien; que padece de una perversidad natural, o de una insuficiencia natural; y es una potencia de otro orden —el espíritu— quien de ella ha de triunfar. La victoria del santo se erige sobre la debilidad de la carne. Pero semejante flaqueza es totalmente excluyente de la idea de excelencia: si la una existe no puede existir la otra. Si hablamos de excelencia cuando el espíritu domina a la naturaleza tal como lo “debe” hacer, tal exaltación es de un orden distinto, pues supone una deficiencia, una carencia de excelencia natural. Su dominio es por eso frágil; siempre puede caer. Completamente opuesto es el pensamiento aristotélico, para el cual la virtud (*areté*) es un hábito, y aun el dominio de sí que supone un esfuerzo de continencia y una tendencia reprimida no es en realidad una virtud pura; por esta causa, el pudor y la vergüenza son para él cosas propias de la juventud, mas no del maduro hombre de bien, que en cuanto tal no hace jamás cosas vergonzosas<sup>11</sup>. En efecto: si las hace, muestra por eso mismo que no es un excelente, exhibiendo su carencia de *areté*: faltaría allí la mentada relación de adecuación.

Es pues un error de Jaeger decir que el héroe homérico tiene un alto sentido del deber<sup>12</sup>. Tiene el sentido de lo que se debe él mismo por su condición; pero este *deber-ser* no es otra cosa que *lo-que-es-propio-de-él*. Quien no afronta el duro destino que corresponde al fuerte muestra una inferioridad vergonzosa. Un imperativo de heroísmo no tiene sentido para quien está por debajo de la condición de héroe, así como es ridículo que quien no es deiforme quiera semejarse a un Dios, consiguiendo sólo ser el hazmerreír de quienes lo contemplan. El héroe homérico no lucha por deber, sino porque el excelente que no cumple acciones esforzadas demuestra la falsía de su valer supuesto; y si no es honorable no le espera la angustia del pecado sino el dolor de la indignidad, en el supuesto de que sea capaz de alcanzar el sentido de ésta.

Tal es el fundamento del *pathos* trágico de la *areté* homérica. El excelente es quien tiene más beneficios, manda por sobre todos y por todos es honrado, pero el más duro esfuerzo y el riesgo más alto recaen sobre él. Y si tiene la *areté* de que presume, ha de guardar su lugar a pesar del inevitable dolor que en él le esté reservado. Otro, de otra condición, podría huir; él, no. Héctor sabe de la superioridad de Aquileo, pero es propio de su *areté* hacerle frente en combate singular; ¿qué otro osaría tal cosa? Aquileo sabe que va a morir después de vencer a Héctor, pero es propio de su *areté* luchar y vencerlo, por intensamente que ame la vida que tendrá que abandonar. Si Héctor y Aquileo estuviesen obligados por un imperativo moral, su combate carecería de grandeza. Simplemente cumplirían con su deber; merecerían nada más que respeto. Lo que hace dolorosamente bella su acción es que su sacrificio se cumple gratuitamente, sin otra razón que la que de ellos mismos emana. Y es lógico que así sea: la excelencia, por ser lo que es, está cualitativamente por encima de lo ordenable. Su acción es en verdad excelente y testimonio *areté* en tanto que, respecto del término medio, resulta superobligatoria.

La conciencia de la superioridad acompaña a la acción del excelente a la vez como fundamento y como resultado. Su consecuencia necesaria es el orgullo, la voluntad de exigir su lugar, la altiva arrogancia, la dureza de quien se sabe y afirma como superior y no vacila en mostrarlo. Su soberbia, como Jaeger justamente nota, sería ridícula en un inferior<sup>13</sup>. Igualmente tontos serían el orgullo y la altanería en quien sólo cumple con su deber. Bien absurda sería la figura de Aquileo si con humildad y modestia se disculpase ante el elogio diciendo: “sólo he cumplido con mi deber; no he hecho más que aquello a que estaba obligado”. Por el contrario, el hacer siempre más es nota fundamental del excelente. Quien en este modo es, padece más que nadie por los límites de su condición. Sufre por no ser un Dios, en su orden de nuclear valía. Son en su caso legítimos el odio y la noble envidia que generan la acción y la lucha, pues no tienden al rebajamiento de otros, sino que su fin es la ascensión por sobre sí. Ellos y la violencia que los acompaña nada tienen del resentimiento de un inferior; por el contrario, fluyen de su grandeza y de su magnanimidad, que no pueden tolerar la falta de lo que de ellas es condigno.

Pero no debe olvidarse que, si bien conviene en el tema recurrir a Homero por ser de llamativa calidad los ejemplos de excelencia que abundan en él —se trata del tipo hermenéutico-experiencial de eticidad dominante en las grandes figuras de la cultura antigua— lo mismo prosigue hasta nuestro tiempo y se constata habitualmente en la más vulgar cotidianidad. Desde luego, bien conocido es el frecuente orgullo del deportista, del artista, del sabio. Más habitual aún es la cotidiana altivez de quien actúa socialmente desde la firme creencia —justificada o no— de su ser y valer. Diaria y vulgar es la ex-

(11) Cf. Aristóteles. *Op. cit.*, 1128 b 10-35.

(12) Cf. *Op. cit.*, p. 24.

(13) Cf. *Op. cit.*, p. 28.

perencia del respeto que exige quien se halla en una condición que otorga títulos cuyo reconocimiento por otros se reclama como obvio. No menos diaria y vulgar es la experiencia del rechazo de lo que no es propio de semejante condición. Ostensible es el frecuente desprecio por quien es o vale menos —por el débil, el defectuoso, el tonto— por claramente inculpable que sea, conforme a la convencional interpretación diaria de la culpa, ese menor ser y valer<sup>14</sup>.

El contentamiento de sí —tan sospechoso de impureza en la eticidad de la exigencia— es en cambio legítimo en la excelencia; halla su justificación en el orgullo por la demostración cumplida de su valer, en tanto es el eco del éxito en el cual este valer ha quedado acreditado. No interesa, para que el tipo modal se cumpla, el grado de profundidad o de trivialidad, de penetración o de tontería, con que se hace pie en la creencia individual acerca de su éxito valioso: en realidad, la mujer que ufanamente exhibe sus joyas puede actuar en el modo de la legalidad estructural propia de la excelencia —por risible que sea su escala de valores— si actúa desde su propio valer y tiene por correspondientes a éste las vanidades que luce; ya se ha dicho que el tipo hermenéutico-experiencial es meramente formal. Ambición, dignidad, orgullo, tentación de excederse pero no de descender, vergüenza sin arrepentimiento, acompañan al comportamiento regido por la legalidad propia de la excelencia, independientemente de cuáles sean los fines que quien así procede ambicione y tenga por dignos, o de cuáles sean los logros que —razonable o irrazonablemente— alimenten su orgullo, y cuya ausencia dé lugar a su vergüenza. Podemos tomar muy poco en serio los contenidos de quien se comporta en este modo; podemos pensar muy pobremente de él, y juzgar que nadie está más lejos que él de ser un excelente verdadero; no por eso deja de regirse por la legalidad estructural de la excelencia su manera de actuar y reaccionar cuando en él predomina, general u ocasionalmente, este tipo modal, en tanto su acción es desde un valor en cuyo valer él cree, al cual tiene por ya realizado en su persona, y cuyo reconocimiento objetivo por parte de los otros pide. Así, nos reímos de los valores infantiles y, sin embargo, en el comportamiento del niño es perfectamente discernible el estilo de la excelencia. Parte de las pullas cotidianas que procuran herir y disminuir, muchas de las ideas ordinarias sobre el honor y la deshonra, y algunos de los corrientes temores a la vergüenza y al menosprecio, llevan también el signo de ese mismo estilo. En particular, el uso cotidiano del concepto de *hombria* halla en la experiencia de este modo de eticidad su más habitual fundamento, y asimismo vulgares y fatuas reacciones de altanería y de prepotencia siguen igualmente la misma legalidad, sin que para ello importe que sus valores nada valgan fuera del criterio de quien por ellos se juzga valioso y determina su comportamiento en consecuencia. Mas, por otra parte, la acción en y por los mismos valores, pero sin juzgarlos superiores y tenerlos por determinantes,

conduce fuera de la modalidad en estudio, e incluso es capaz de devenir abyección. Claro es, por último, que constituye tema aparte la autenticidad del actuante y su relación con la legalidad del modo, pues éste —al igual que cualesquiera de los otros estilos de la eticidad— encuentra como ecos suyos formas apócrifas en el habitual fariseísmo convencional, que suele gustar de huecas invocaciones a la dignidad y al honor.

#### d) La excelencia y el mal

La excelencia no tiene como contenidos propios categorizaciones éticas derivadas de un orden extrínseco. No desconoce a éste: existen vigentes en su medio criterios distintivos de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. Ella suele atenerse sin esfuerzo a ese orden; pero éste presenta para ella un carácter secundario, y no rige como verdaderamente normativo; nada tiene que hacer, frente a los criterios intrínsecos que caracterizan la areté: para ésta, “bien” —respecto de su comportamiento— es ante todo y sobre todo la plena realidad de sí misma; y su menoscabo es lo que existía por “mal”. Supuesto un orden externo vigente, puede la excelencia encontrar que su “bien” la conduce contra el “Bien”. No ha de detenerse frente a la violencia de lo que pasa por bueno o por justo, si tal vulneración acredita adecuadamente su propia estima y evita su detrimento. En otros términos: antes está su valer; éste determina su bien y su mal; ante él han de ceder el Bien y el Mal, si es que estos términos tienen sentido; su valía trasciende esta distinción, y pasa, si le es necesario, por sobre ella. Puede decirse con toda exactitud a su respecto que está más allá del Bien y del Mal. De aquí su esencial diferencia con el simple delincuente, pues es en nombre y en defensa de su valer, orgullosamente seguro de sí mismo y que no admite disminución alguna, que va más allá, todo lo lejos que haya de ir la plena realización de sí. La excelencia es su propia ley; es o no es; dada, no puede consigo misma —sea cual sea el orden en que ella se sitúa— y su cualidad valiosa ha de afirmarse ante cualquier obstáculo que se le oponga. Puede lamentar lo que su camino le requiere derribar; mas no le es propio otra cosa que seguir su camino. La acción —cuando corresponde la violencia— semeja la de una potencia natural desencadenada, así como una tormenta arrasa con lo que se le opone y no podría dejar de hacerlo sin dejar de ser tormenta, siendo para ella indiferente que el signo del bien o el del mal signen a lo que le hace frente. ¿Qué sería de Aquileo si no llevase a otras regiones el flagelo de la guerra desastrosa?<sup>15</sup> Pero también quien, en otros planos, en nombre y ejercicio de su valentía, de su virilidad, o de su talento, juzgados axiológicamente superiores, incurre en acciones que sabe lamentables, obedece a la misma legalidad.

La excelencia no puede detenerse ante aquel mal que sea necesario para mantener la condición constitutiva de su supremacía vital.

(14) Ni más ni menos que en la *Iliada*, en la incidencia de Tersites: II, 211 ss.

(15) Cf. *Iliada*, XXIV, 540 ss.

Quien por su hombría mata puede estar en este lugar: la cualidad valiosa ha de ser sostenida cualquiera sea el bien objetivo que se haga preciso sacrificar. En otros modos —por ejemplo, en la exigencia— se puede impedir la defensa de la honra, aunque se la juzgue égida de una cualidad por la cual se vale; se puede prohibir la violencia o mandar poner la otra mejilla; pero esto jamás puede admitirlo la modalidad de la excelencia. La cualidad valiosa que no se mantiene mediante la acción necesaria deja de existir; con su cesación desaparece el valor de quien la sustentaba; la vergüenza y la humillación son su consecuencia; sobre el antes digno recae ahora la indignidad, con toda la dureza de su invitación a subsistir en ella o negarse a la aceptación de la nueva realidad: por tal vía el suicidio por pundonor deriva necesariamente en este caso de la excelencia, tal como ocurre en la ya recordada historia de Ajax, y tal como se ha practicado mil veces desde antiguo hasta hoy, tanto por famosas como por oscuras personas. Las sombras que sobre el suicidio han arrojado muchos moralistas no han podido borrar los sentimientos de admirativo y religioso respeto que a menudo engendra la muerte voluntaria por razón de honor. “No sobrevivir al deshonor” no es un mandato; es una necesidad de la excelencia; sería bufonesco quien, medrosamente, se esforzase en suicidarse por honor, por ser tal su deber. La areté presumida quedaría desmentida, y se desvanecería la aureola que ilegítimamente la adornaba; el desprecio habría de recaer ahora sobre ella. Mas la desestima que insiere sobre el que no sabe defender, por ejemplo, su hombría, es muy distinta de la condena moral —propia de la exigencia— derivada de un código que estatuye lo que es un mandato hacer. Por tal razón, importa muy poco a la excelencia que el suicidio por honor sea tenido por un bien o por un mal, o que de él se esperen buenas o malas consecuencias. Puede decirse que quien así juzga desde el modo de la excelencia se atiene a las clasificaciones de bueno o de malo como siendo tales aunque no ateniéndose a ellas en su acción, por cuanto no padece la presión de la bondad o maldad que califican a lo objetivo; luego, éstas resultan ser cualidades que no pesan, a lo menos en el sentido de que carecen para él —en el ejercicio de su excelencia— de valor determinativo, pues no condicionan su conducta ni la someten a su imperio.

Esta libertad del distinguido para lo que habitualmente pasa por mal, es una consecuencia de su llevar el bien dentro de sí. Vista desde su propia perspectiva, así como el Rey Midas convertía en oro todo cuanto tocaba, la excelencia juzga que purifica lo que, derivando de ella, es en la común objetividad tenido por perverso. Surge de lo dicho que no le es posible acceder a la perversidad en cuanto tal. Esto constituye para su modo de ser una importante limitación: entiendo ser ajena al Mal; no conoce el pecado; tampoco conoce la angustia, salvo en su atenuada y sutil forma de pender del Destino <sup>16</sup>. Queda

(16) Cf. S. Kierkegaard. *El concepto de la angustia*, cap. III, III. Madrid, Rev. de Occid., 1930.

aprisionada en su propia red. Su elevación, real o pretendida, no hace más amplia su mirada; tampoco la hace más comprensiva ni más profunda. En cierto modo se pone a sí misma como inocencia e ignorancia <sup>17</sup>.

Conoce o puede conocer el padecimiento, el desenfreno, la violencia, la dureza; pero, sin embargo, no conoce el mal moral. La idea de vicio también le es ajena: pues su acción es obra de su esplendor, y éste, por ser tal, no conoce deficiencia ni afección disminutiva, fuera de la limitación inevitable de su finitud. Mismo lo que es tenido por mal o vicio en la común objetividad, no es vivido en esos términos por la excelencia cuando incurre en acciones semejantes, en tanto ella es ajena a toda medida extrínseca de bondad o maldad, y sólo juzga primariamente *bueno* lo que constituye la plena realización de sí. Tiende a exhibir y manifestar su propio valer porque ese comportamiento emana de su ser; no necesita razones ni sentidos, no indaga ni problematiza, es inmediatamente lo que ella es, tal como es. Nada tiene que ver con un perfeccionismo, porque es perfección en acto. Pero, por lo mismo, no es libre de sí misma. Por eso el destino es visto como fatalidad, no sólo en la derrota sino también en la victoria; y es así que ha de realizar su esencia incluso en lo trágico y horrible.

Corolario del sentido de la eminencia y de su relación con el mal es la idea de que los Dioses pueden ser causa de males; creencia frecuente en los antiguos, pero que también halla ecos en la “cólera de Dios” que han invocado otros tiempos y lugares. Mas el mal que el excelente comete no es simple crueldad, complacencia perversa, insensibilidad. Cierta moderno culto a lo primitivo y bárbaro, cierto elogio admirativo hacia el hombre fuerte, libre de prejuicios, que hace su voluntad sin consideraciones de bien o de mal, sule indiscernir, por carecer de criterios bien establecidos, entre quien actúa con violencia en tanto es desde su honrosa estima y el mero delincuente. Olvida que el ambicioso triunfante, el dominador sanguinario, el arrebatado por la furia o aquel que por su nequicia se gobierna, nada tienen que ver con la excelencia. Una cosa es la libertad para el mal de quien es *en el mal* o *hacia el mal*; muy otra la del que escuda su dignidad preciada. La acción dañosa ha de acreditar su valer, de suerte que se justifica si el fin es la salvaguardia de su estima y los medios son dignos de ella. Una cosa es aquella carencia de escrúpulos cuyo sentido es el servicio de un interés abyecto, y otra la hidalguía que sojuzga impedimentos y traduce el valor de cumplir lo necesario para sostener y acrecer la íntima realidad superior en nombre de la cual se obra. Pero para que la tenencia valiosa se presente justificada interesa no sólo lo que se sacrifica, sino también cómo se le sacrifica. El que mata por causa de su hombría, ha de matar cuándo y cómo su acción la manifieste. No lo hace así quien mata arteralmente, a traición, por procedimientos torcidos, de

(17) *Ibid.*, cap. I, III.

una manera cobarde. La forma de la acción es el criterio para el juicio: en ella, más que nunca, el excelente ha de mostrarse hidalgo, y el algo de lo cual su actuar es hijo ha de ser el valor poseído cuya entereza se salvaguarda.

La estima intrínseca propia de la areté es independiente del cumplimiento de lo socialmente reconocido por objetivamente bueno. Ella no entra en pugna con este orden externo gratuitamente o por pasiones mezquinas o bajos intereses —que serían indignos de ella— como quien simplemente delinque, aunque éste en este conflicto muestre eventualmente algún valor cumplido, como la valentía o la audacia; pero no vacila en aceptar la lucha cuando el respeto del bien objetivo se revela hostil al pleno desarrollo de su ser. La integridad de éste no acepta la restricción que ocasionalmente le imponga un bien exterior que se cruce en su camino. Quien por su entereza mata, lo hace aunque admita que matar sea un mal; pero también entiende que hay ocasiones en que es propio de un hombre el no temer la comisión del mal.

En última instancia, la excelencia no reconoce en rigor más que lo que de ella adviene, y puede decirse que ignora el mal, a lo menos en el sentido de que no lo sufre como pecado o como mal. No obstante, puede padecer su “falta”, no por causa del bien o la norma objetiva desconocida, sino por el extravío que la acción cumplida revela respecto de sí misma. Yerro suyo será cualquier incumplimiento de la acción condigna que debía por necesidad derivar de ella misma, e incluso le es posible el sufrimiento por lo hecho conforme a un bien objetivo. Pero, habiendo de alguna manera una “falta”, parecerá que ésta ha de afectar su ser; sin embargo, ello sería suponer que su valía no es la excelencia que por hipótesis es o presume ser. Se comprende que su propia dirección interpretativa ha de tender a considerar que, si bien la falta ha sido cometida por ella, no constituye una caída sino un error. Actuó ciegamente, sin ver su camino; pero de su ceguera no ha de ser culpable, pues en este caso una negatividad esencial destrozaría su naturaleza. Por lo tanto, reconocerá su *falta* pero no su *culpa*. Una potencia extraña —el destino, la fatalidad, el azar, la voluntad de los Dioses— ha sido la causa de su cegamiento; sólo que esto, si bien exime a la excelencia, no valida su acción. Esta ha de ser tomada sobre sí, y es propio de quien por este modo se juzga llevar sobre sus hombros el peso de la responsabilidad por sus actos; pero semejante afrontar el padecimiento de los hechos no es igual a considerarlos fundados en su propio ser. Cuando algo o alguien obstaculiza el funcionamiento de una máquina, los efectos de ésta no son los que debieran ser; tal deficiencia deriva de su hacer, sin que por eso pueda juzgarse culpable. Análogo juicio se muestra en un ejemplo clásico: acusado por Néstor de menospreciar la areté ajena, Agamenón estimará preciso reconocer su yerro; pero la causa fue Atreú, el Error que anubla y destruye la sensatez del ánimo, el cual indujo a cometer la acción equivocada

por la que ahora quieren ofrecerse espléndidos presentes<sup>18</sup>. Si se medita con cuidado el célebre texto que ahora se recuerda, se verá que se extraen de él importantes enseñanzas que se organizan según una lógica coherencia:

a) La reparación que ofrece Agamenón tiende a corregir el daño o a dar satisfacción por él, pero no borra el hecho en cuanto acción errada. Esta fue un extravío, del cual es eventualmente posible retornar, sin que por ello quede suprimido. Pueden tal vez enmendarse sus consecuencias, mas no da lugar a expiación. Reconocido, origina acciones rectificativas, siéndole ajenas las técnicas expiatorias. La congoja a que ha dado lugar proviene de sus consecuencias, sin que nazca de la misma acción ni resida en ella. Un corazón apenado es distinto de un corazón “contrito y humillado”<sup>19</sup>; un ánimo dolorido no es igual a un ánimo arrepentido.

b) Tal error fue involuntario, pues no fue querido en cuanto error. En tanto el hecho deriva del actuante, éste ha faltado; pero su falta no es culpable en cuanto no hay culpa en querer un hecho que no es dado en sí mismo no-querible para su ser-excelente.

c) El error, constitutivo de la falta, es circunstancial y accidental, y extrínsecamente fundado. No deriva de un inevitable error afincado en el sujeto, a la manera como la incompreensión es habitual en el ininteligente. Expulsado de sí el fundamento del hacer, queda por lo mismo excluido el arrepentimiento. En cuanto se es autor, se toma sobre sí la responsabilidad del hecho en cuanto hecho y se pagan sus consecuencias; pero no se toma sobre sí la originaria premoción del hecho. Si se fue ciego para ver oportunamente el carácter faltivo de la acción, ese anublamiento no puede provenir de un querer (pues no se quiso ser ciego), ni puede provenir de una natural ceguera del agente (pues en tal caso no existiría excelencia); luego, ha de ser otra la razón determinante de la inspiración falseadora: una potencia extraña, oculta, ciega o engañosa, bien que no una potencia seductora. Es en tanto que cegado o engañado, pero no en tanto que seducido, que el actuante cometió el hecho faltivo. No hay pues lugar alguno para el concepto de *caída*, ni para buscar las raíces de la acción en una fragilidad de la voluntad o en una dirección perversa de la misma, como si ella fuese ínsitamente determinada hacia el mal. Una y otra posibilidad son excluidas en tanto el agente es desde la hipótesis de su propia excelencia. El carácter faltivo de la acción resbala por sobre el agente para enraizarse en otro origen. No hay ni puede haber entonces arrepentimiento por la decisión; sólo hay lamento por el hecho en tanto que suceso que apena. Usando la terminología cotidiana, podría decirse que la areté acepta la responsabilidad del hecho, pero no se acepta culpable del hecho. En el acto faltivo se ha padecido un *error*, en el sentido de cumplir una con-

(18) Cf. *Iliada*, IX, 115 ss; XIX, 78 ss.

(19) ...“al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios”. *Psalm.* 51, 17.

ducta inadecuada a lo que se avenía con la excelencia. Luego, tal conducta no proviene de ella. El actuante responde y paga en tanto que ejecutor; pero no se comprende en su ser como agente del hecho faltivo, que pesa sobre él como cosa ajena o heteróclita, a la cual quisiera arrojar lejos de sí. Ha de insistirse en que la fuerza extraña, por indeterminada que sea, sea ciega o engañosa, no es una fuerza seductora que aproveche de alguna debilidad del agente impropia de la plena realidad de su noble esencia, pues esa endebles sólo puede existir en el grado que no exista la alteza presupuesta. Esta, aunque conoce la finitud, ignora la penuria en las fuerzas que le condicen.

d) Junto con la culpa y el arrepentimiento, queda eliminado el perdón. La excelencia puede aducir que no antevió, que no hubo otra vía, que así lo quiso el destino; se dan todos los matices, desde el decreto de los dioses hasta la mala suerte que invoca el deportista perdidioso. Pero no puede pedir indulto. Bien ridículo sería Agamenón rogando que lo perdonen y le dispensen las malas notas. Esquivar la responsabilidad le resulta indigno, y en tal grado que, llegado este momento, puede él servir de piedra de toque para probar la autenticidad de un pretendido excelente. Sabe que ser perdonado es humillante. Correlativamente, cuando deviene acreedor moral, le es impropio perdonar; pero el noble olvido ha de permanecer al alcance de su mano.

#### e) La excelencia y la nobleza

Lo ya expuesto es suficiente para advertir que los términos "excelencia" y "nobleza" guardan muy íntima conexión. A quien se interpreta desde la excelencia, lo indigno, lo inferior, lo bajo, lo rastrero —en tanto son para él tenidos como tales— le son extraños. No sienten por ellos ninguna seducción, así sea la de una posible riqueza de experiencia. No le tienta el conocimiento de lo que no es fruto de su condición. Su odio y su venganza pueden ser despiadados; pero su violencia y su dureza no toleran procedimientos arteros.

Sin embargo ese aligamiento puede quebrantarse cuando la palabra *nobleza* es aprehendida en su sentido estrictamente moral, o se acepta lo calificado por tal en la cotidiana convención. La nobleza del excelente no se refiere a la nobleza moral sino a la alteza de su valer, que otorga su dignidad a lo que deriva de sí como linaje suyo. Su nobleza cualitativa por la cual se fundamenta su acción purifica la innobleza con que ésta pueda ser signada por la objetividad de su medio. Es noble lo que emana de sus nobles cualidades. No se cuida de una nobleza en sí de las acciones derivadas. El centro de su valoración está en él en cuanto agente, no en el hecho. Pero de esta falta de sumisión a los valores dados objetivamente como vigentes en un orden comunitario, surge una dolorosa y necesaria incoherencia entre la areté y la nobleza moral. Pues lo noble moral respeta; la excelencia, sólo a veces. La primacía que ella se arroga se atiende a la nobleza de sus altos atributos; si éstos entran en ocasional antagonismo con caracteres nobles de otro orden, no vacila en llevar

la hostilidad tan lejos como sea preciso<sup>20</sup>, como en el caso no vacila en el mal necesario. Puede llegar a la inclemencia de violentar cualidades nobles, si contra éstas son opuestas las nobles dotes que constituyen su excelencia. En tal coyuntura, sus actos son capaces de desconocer órdenes enteros de acciones o realidades representativas de valores nobles. Esa contradicción es susceptible de alcanzar las honduras más profundas de lo trágico, pues en ella el mantenimiento de la integridad de la excelencia se convierte en flagelo destructor, a la vez admirable y execrable. La venganza de Aquileo y su subsiguiente maltrato del cadáver de Héctor puede servir de paradigma espléndido. Pero no sólo en él, o en Alejandro, en César o en Cortés, o en el ímpetu de figuras relevantes, de superioridad muchas veces aparente, es donde corresponde urgar ejemplos que ilustren adecuadamente. Es preciso recordar que la legalidad del modo es independiente de los valores de un orden alienígena, cuya supremacía presunta sea comúnmente admitida y proclamada. En acciones oscuras que acontecen a diario, lejos de lo que históricamente pasa por egregio, es reconocible la impronta de sus pautas, y en más de un drama pasional, de actores olvidados, puede sentirse el horror sagrado de su presencia extrema. Inversamente, es posible ser noble sin ser excelente: así sucede con algunas formas de la admisión de la superior valía ajena, que sojuzga al confesante y lo incita a su admirativo seguimiento. Mas no sólo esto: Hamlet es noble, pero no es excelente: nunca lo es el temeroso de sí y el medroso por sus actos, pues para la excelencia la debilidad no puede ofrecer excusas. La nobleza moral es más reflexiva y más parcial, convoca sólo algunas de las cualidades generosas del ánimo, y puede cumplirse cuando están ausentes las condiciones vitales de la excelencia, o ésta existe trunca sin alcanzar la plenitud que su idea requiere.

Por su poderío manifestante, la excelencia desecha todo ascetismo de principio; sólo admite el refrenamiento consecuente, que se limita a saber dejar de lado lo que es incompatible con su camino. Más que verdadera represión, hay en ella acción encauzada. Por eso no debe hablarse de excelencia en el anacoreta o en el ermitaño. De semejante manera, dicha exteriorización vital excluye toda excesiva problematización en torno a su conducta; no se detiene en demasía en el caso de conciencia, pues se caracteriza por ser sin dudar de sí. Y si bien puede conocer la pesadumbre de la duda en tanto que desconcierto o ignorancia ante la situación enmarañada, es ajena a la tortura del autoexamen que fiscalizadamente cuida de sí. Por parecidas razones, la apuesta pascaliana carece de sentido para ella.

La vitalidad característica de la excelencia es más que meramente intensiva. Está cualitativamente signada por: a) una cierta dig-

(20) Recuérdese que la esposa de Caupolicán arroja delante de éste a su pequeño hijo y rechaza su condición de madre, juzgando indigno al gran jefe que ha caído prisionero. Nobilísima en el sentido de la excelencia, la acción no lo es en el sentido moral. Cf. A. de Ercilla. *La Araucana*, Canto XXXIII.

nidad, que incluye como primer presupuesto el respeto de sí misma y una conciencia firme y segura de su auténtico y subido valor; b) una cierta condición estética, que hace bello de contemplar su ser o su actuar, o presume de ello. Más esencialmente acompaña la elegancia a la excelencia que a la nobleza; pero en el bien entendido de que no se trata de una presencia estática, sino que interesa más —con mucho— su expresión dinámica, ya se trate de su acción aislada o de su genérico estilo vital. La torpeza estética en el ejercicio de una cualidad valiosa vale siempre como criterio negativo respecto de la excelencia; por tal causa no basta que se manifieste en la acción, sino que requiere una forma condeciente, mostrativa de la prestancia que pretende poseer su alteza. Y aún ocurre que es propio de ella sacrificar el interés de la acción a la condignidad de la misma.

Vista objetivamente, ya sea que por su contenido material de valores pertenezca al medio físico tanto como al mental o al social, la excelencia se manifiesta como exteriorización de un poder de subyugante ascendiente. Actúa sabiendo que se impone y obliga a respeto. Con sólo mostrarse hace guardar distancias; es otra cosa que lo común. Se presenta juzgándose superior, y se acompaña de la pretensión de ser reconocida como tal por su sola presencia<sup>21</sup>. Es ambiciosa, es dominante, incluso en aquellos casos en que más bien se complace en sí misma y se revela en la quietud de su cualitativo apartamiento. Es, en su orden, magnificante y altiva. Provocada, es arrogante. Sus ojos altaneros<sup>22</sup> no insultan ni son insolentes, sino que desafían. La soberbia no la viste de ridículo; es, en cierto modo, su condición natural<sup>23</sup>. Sólo a regañadientes, con una inquietud silenciosa que se niega a pensarse, acata el orden impuesto por la condición humana; Hybris la fascina, y sólo quejosa y perplejamente respeta a lo suprahumano.

Así como se distingue de la nobleza, la excelencia ha de ser diferenciada de la grandeza. Ella pretende ser expresiva de un valor sustantivo, mientras que la grandeza bien puede ser meramente adjetiva y devenir ostentación pura o simple prodigalidad, sin ser acreditativa de una esencia que ella misma suponga valiosa y ya poseída. La grandeza es más bien cosa de un orden cuantitativo; implica poderío, pero no calidad. Puede haber una grandeza hueca; puede haber una grandeza sosa; no pasa eso con la areté, que presume de un contenido actuante. Es vieja la observación de que un crimen puede mostrar un alma grande; más no por eso muestra sin más una naturaleza excelente. La grandeza puede mostrar en alto grado cualidades valiosas, pero sin actuar desde ellas, por ellas y para ellas; más, sin ser en función de su ser-valioso, no hay excelencia. Se puede manifestar fuerza, valor, inteligencia, prodigalidad, sin actuar desde su ser tal, y por y para su ser tal.

(21) Cf. Th. Mann, *Der Zauberberg*, en sus descripciones de Mynheer Peeperkorn.

(22) Cf. *Prov.*, 6, 17.

(23) "What is nobler than pride?". B. Shaw. *Androcles and the Lion*, act. II.

Puede además haber grandeza en la humillación, puede haber grandeza en la renuncia, puede haberla también en el seguimiento de otros, y en todos estos casos puede también haber nobleza moral; pero en ninguno de ellos hay excelencia. Esta puede admirar, y mismo sufrir cierta sana y dura envidia, pues no desea disminuir a otros sino acrecer sus muestras; puede contemplar comprendiendo un valor todavía mayor. Mas, aun así, puede acompañar pero no seguir; puede estar al lado de otro, pero no arrebatarse por él; su orgullo le impide toda incondicionalidad en el orden de los valores en que ella reside; no pierde su centro, que es siempre ella misma; no puede aceptar la humillación, que es tanto como resignarse a su aniquilamiento, ni puede renunciar, lo que sería negarse a lo que le corresponde: destruyendo sus títulos se destruye a sí misma. Estos caminos son distintos de los que la grandeza es capaz de seguir. Grande, pero no excelente, parece el alejamiento final de Coriolano.

La valía de la excelencia no es transitiva; no pide un fundamento ni tiende a un fin; ella es directamente en sí misma, y es a la vez su por qué y su para qué. La valentía, la fuerza, el poderío, el talento, valen desde su perspectiva en sí mismos y por sí mismos, pero en tanto que valiosidades ya encarnadas. En ése su ser ya, son cosas admirables en su propio ser, las cuales, vistas desde el exterior, producen cierto deslumbramiento estético y cierto goce envidioso. Todo justificativo, como toda consecuencia, quedan fuera del horizonte vital de su concreta experiencia de sí. Su deseabilidad no requiere según ella ninguna clase de títulos, de la misma manera que no los necesita para ser amado aquello que en su mismo ser es dado como amable.

Pero, por otra parte, su valer no se sitúa tampoco, aun visto en sí mismo, en un aislado atributo, junto a un contexto deficiente. Necesario es que semejante calidad se proyecte sobre el todo, determine al conjunto y lo transfigure, ensalzando su valer y confiriéndole un unitario sentido. Quien, por ejemplo, por su virilidad actúa según este estilo, se pretende paradigma sin que cuenten, en su horizonte estimativo hermenéutico, otros órdenes de valores, a los cuales no teme hollar.

Su prestancia se presenta signando el sentido total de una personalidad, sin que pueda limitarse al reducido valer de aspectos parciales, incluso cuando en la prueba lo que se creía secundario se revela fundamental. Por eso de alguna manera y en algún respecto, por obra de su relación con la cualidad primariamente valiosa, lo demás también reluce. No le basta una superioridad truncada, aunque sea una la que vale como determinante. Se quiere como conjunto, en el grado en que parciales excelencias adquieran sentido y devengan compositibles en la unificadora totalidad activa de un estilo vital. No han pues de coexistir forzosamente excelencias incompatibles, ni tampoco han de tolerarse quietamente; pues su multiplicidad cesa en tanto que todas se integran en una unidad de dirección constitutiva de lo que el actuante es.

Quedan aún otros aspectos, mas estos habrán de ser ilustrados en



el momento de establecer comparaciones con los otros tipos de eticidad. Pero lo hasta aquí señalado permite comprender que son consecuencias de la legalidad de este modo hermenéutico-experiencial muchas de las actitudes no-moralistas hacia las cuales se llamó la atención en la investigación primera. Quien es éticamente en el estilo de la excelencia no es ni puede ser un entusiasta moral. No puede ir más allá de una discreta aprobación de ésta como cosa razonable; no puede sobrepasar la mera coincidencia habitual con lo tenido por costumbres probas en su medio. Frecuentemente su actitud tendrá un dejo despectivo respecto de todo moralismo, pues la probidad habita en ella y no en las costumbres exteriores, y siente como extravagante y ficticia la prédica de la virtud para los que, fuera de la excelencia, actúan por conformismo, por coacción o por temor, o llevan sobre sí la cruz de un deber que les queda holgado.

### 3. — *El modo hermenéutico-experiencial de la independencia.*

#### a) *La independencia y la no-dependencia-de*

El modo de la independencia se configura en aquella forma de sentir-interpretar que fundamenta su enjuiciamiento definitivo de un estilo vital sobre la base de comprender el ser de uno mismo y de los otros según una esencial libertad-para, constituyente de lo para cada uno preferible.

Con notable frecuencia ha sido usado el concepto de independencia en la historia de la ética; pero sucede que, la mayor parte de las veces, no ha sido penetrado en su acepción más radical. Es así que se ha hablado de independencia con respecto a los placeres sensibles: la jactancia y la admonición se han turnado para invocar el poder para prescindir de honores, lujos, riquezas, comodidades, y para dominar pasiones y apeticiones corpóreas. Es curioso, y mismo extravagante, ver el acuerdo que aquí manifiestan direcciones que en otros puntos son en extremo incompatibles. Por distinto que sea el grado de la represión que se proponga y el sentido que se le atribuya, ha existido en este aspecto un cierto consenso de muchos espíritus por el cual el orden de lo sensible mediante cuyo predominio irreflexivo suele ser caracterizado el tipo mundanal de existencia, debe ser condenado o, al menos, racionalmente regulado, para que la vida se oriente según su más propio fin. Es conforme a esto que se denuncia al extraviado amorador del mundo, ciego para ese camino verdadero y alejado de él porque un seductor sistema de valores aparentes aprisiona su corazón. Como el prisionero de la caverna platónica que ha sido conducido a la luz, quien consigue emanciparse de semejante encadenamiento ve ahora que eran sombras los bienes y valores en que antes se complacía. Es desde su conocimiento de la luz que denuncia la insubstancialidad de las tinieblas. Puede, a justo título, hablar de su libertad: pero ésta significa que su ser no es ya dependiente-de; el sentir de su libertad es así fundamentalmente ne-

gativo. Por la nueva luz con relación a la cual percibe su existencia puede abandonar lo que desde entonces deviene apariencia, ilusión, engaño, inautenticidad, extravío. Es desde un nuevo orden de valores que adquiere la convicción de la secreta falsedad del orden viejo. Se ve allí claramente que su ser no-dependiendo-de es otra cosa muy distinta de un esencial ser-independiente. Por cierto, aquél no puede sin más remitirse a éste. Quien cambia de señor es libre de su antiguo dueño pero no por eso es libre plenamente.

En su concepto negativo libertad significa desligamiento referido-a. Apunta concreta y determinadamente a la no vigencia de alguna forma de posesión, de dominio, de sometimiento, que podría estar vigente y que en otros casos o momentos lo está, lo estuvo, o amenaza con estarlo. Ahora bien: el goce sensible o el disfrute de la vanidad distan bastante de constituir la forma más sutil de dominio del "orden mundano"; pues el mundo tiene también su orden, y muy lejos está de ser un caos donde pasiones o deseos quedan librados a su propia suerte: tiene su regulación, de cierto bien rígida y bien excesiva. En otras palabras: el mundo tiene una ética, y una ética desde la cual se condenan con frecuencia el deseo y la pasión, aunque sea también propio de esa ética que no siempre vayan en ella juntos su decir y su hacer. Ese orden es el que los griegos aprendieron a designar como "convención". Ahora y con esto se advierte otra posibilidad de ser no-dependiente-de: el ser libre del orden ético convencional cuyo dominio amenaza por ser vigente en el medio, y está así dado como inmediatamente posible en tanto queda comprendido en el horizonte vivencial de tal o cual individuo. En múltiples formas ha sido denunciado ese padecimiento cotidiano de la convención; pero muchas de las acusaciones contra la sensibilidad y la vanidad, y también contra el orden mundano mismo, son hijas de semejante convención, y no todo el que dice que se libera de sus ficciones es libre de ellas en verdad. No debe olvidarse que tal orden, en cuanto orden que es, es regulación; quien dice regulación, dice restricción; quien dice restricción, dice condena. Hay ciertas condenas de deseos y pasiones que son hijas dilectas del mismo orden mundano, y que si éste no las proclamara no podría subsistir. Pero, si bien la libertad frente a la convención es más rara de lo que se cree, su plena realidad no es todavía libertad sin más. Juzgada en sí y por sí, no es más que una forma de desligamiento, de no-dependencia-de, la cual es susceptible de ser vivida en modos distintos de aquel por el cual se define el ser independiente en cuanto tal.

Es además necesario señalar que hay muchas formas de la libertad negativa que se considera que son modos sutiles y subrepticios de dependencia de aquello mismo que denuncian. Ya el pensamiento medieval advirtió que la rebelión contra la idea de pecado podía provenir de un estado de pecado; que la libertad respecto del orden ético podría ser requerida desde el sometimiento a lo condenado por el orden ético. Es obvio a su vez que la constante lucha contra el pecado muestra una esencial dependencia respecto de éste, y que hay



exigencias de pureza que revelan una impureza radical. El apartamiento, la negación, la rebeldía, en tanto se ofrezcan como tomas de posición negativas respecto de una realidad determinada, suponen que ésta es primariamente dada. Ningún cuerpo se debate sino contra una fuerza que lo sujeta; y lo mismo vale para el espíritu que, si lucha negativamente, lo hace por la no vigencia de una presión de ordinario vigente o cuya posibilidad de predominio es avizorada y rehusada por ilegítima: el estado de alerta sólo tiene sentido cuando se teme al enemigo.

Es claro que ese esfuerzo de lucha que se manifiesta en la negación puede encontrarse también en el independiente; pero tal cuidado es derivado, pues el combate, si tiene lugar, habrá de referirse a una mera dependencia fáctica, mas no al plano del derecho, en el cual quien es en la independencia se sabe, ya en la inmediatez de su sentimiento, libre en sí y por sí. Todas las circunstancias de hecho son así de carácter adjetivo, e incluso cuando valen como obstáculos para el ejercicio de la libertad no poseen ni pueden poseer en cuanto al derecho ninguna substantividad condicionante que determine un esencial ser contra ellas, por causa de ellas, en nombre de la luz que emana de lo otro que ellas y que las condena por ser ellas lo que son. Acaece más bien que esta forma negativa pertenece a la manera de ser no-dependiendo-de en tanto que, si es desde la luz que se acusa a las tinieblas, sólo por este cuidarse del acecho de las tinieblas a las que se acusa tiene sentido su mensaje de luz; por lo demás, es sólo por causa del dominio de esa luz que se convierte a las tinieblas en tinieblas. En cambio, es propio de la independencia habitar en su mero-ser-así sabiéndose al mismo tiempo de derecho libre para ser de otra manera; no es pues no-dependiendo-de en tanto esa libertad dependa de una luz substantivamente objetiva, sino que hace a cada ipseidad fuente de su luz, de tal suerte que aquel posible y legítimo ser otro respecto de sí mismo es coextensivamente dado con el posible y legítimo ser otro de los otros, a partir de su saberse siempre, según el derecho, en radical libertad-para.

La positiva independencia difiere pues de toda no-dependencia-de, por indeterminada o genérica que ésta sea. Aquella es sólo secesión respecto de toda fundamentación ajena a sí de la validez de un orden de vigencias. No es por lo tanto la negación de ciertas vigencias su objetivo, sino que se atiene a su vivido saber de la falta de títulos justificativos suficientes de cualquier pretensión de extrínseca legitimidad de un orden dado o posible. Es por ello que no necesita renunciar a sus vigencias; pero aprehende a éstas, y con ellas a las vigencias propias del ser otro de los otros, en la experiencia de una radical contingencia *de iure* que no permite invocar razones de validez exteriores a su íntimo arbitrio.

Pero todavía ha de verse que esta exclusión de posibles razones justificativas subordinantes no expresa el ser mismo de la independencia sino uno de sus efectos. Es su modo de defensa contra las pretensiones de legitimidad que le salen al paso. Sólo en tanto se en-

cuentra con éstas formula contra éstas su turbador: "¿por qué?". Librada a sí misma y en tanto es en verdad libre, no requiere fundamento alguno, pues éste, haciéndola derivada y dependiente de su justificación, le quitaría su íntima libertad. Bien puede decirse que toda verdadera libertad es ella misma al mismo tiempo el libre fundamento de sí misma, pues si en otra cosa buscarse sus títulos abjuraría por eso mismo de su independencia esencial. Así como lo incondicionado no depende de condiciones, lo que pide razones para ser es dependiente de ellas, y no es por lo tanto libre en verdad.

Según lo dicho, el independiente es libre en su ser para ser tal como es, teniendo a la vista su propia libertad de derecho para ser otro que como es. Por ello, es en el independiente en quien tiene su más llano sentido el concepto de elección, aunque ésta se exprese sólo en la forma del mero adherirse a lo solicitado por el contenido de un orden previa y exteriormente dado. La independencia, en cuanto tipo modal, requiere el presaber, vivencialmente poseído, de que todo contenido —aunque se ofrezca objetivamente— sólo es éticamente relevante en tanto en cuanto la subjetividad se oriente hacia él. En su vivencia concreta, aun en el caso de determinarse como ser entregado-a, o consagrado-a, o avocado-hacia, ha de darse —a lo menos implícitamente— el saber de su *derecho* a decir que no. El independiente sólo puede creer en otra cosa por razón de sí mismo, y tiene a la mano, junto a lo proyectadamente vivido como posibilidad tensa de su ser, su libertad de derecho para el renunciamiento, la aniquilación, el abandono, la transfiguración, la conversión. Si se niega, sabe del derecho de consentir; si se entrega, sabe del derecho de conservarse; sabe también del derecho de reencontrarse. Si se afirma en su individualidad según el aislamiento de un elegido destino suyo, sabe bien de su derecho al cómodo abandono en la común generalidad. No puede con su libre yo, tal como el excelente no puede con su excelencia.

La facticidad del dominio bajo el cual el ser-independiente se halle no compromete su saberse libre *de iure*. Por eso en el reconocimiento de su ser libre importa más aprehibir su condición de derecho que realizar efectivamente esa posibilidad en una dada situación de hecho, pues es bien posible que el independiente no se atreva a ser todo lo independiente que se sabe ser. Más aún; podría decirse que le es esencial la humildad por la condición fáctica de su libertad —definida por lo que se ha convertido en realidad irreversible por obra suya o por la obra de factores ajenos— ante el horizonte de todo lo que él mismo podría ser, en tanto este ser posible es abstractamente concebible que fuese, y es legítimo pensarlo como de derecho realizable. Toda posibilidad realizada excluye infinitas otras que en el momento eran a su vez posibles, y que para el independiente eran también a la vez en principio igualmente legítimas, a lo menos originariamente, aunque no fuesen igualmente legítimas derivadamente, vistas en relación con lo ya elegido o con aquello para lo cual su subjetividad está más primaria o íntimamente llamada.

Tan esencial es para el independiente esa conciencia de la libertad en cuanto legitimidad de lo otro, y tan esencial le es en consecuencia su saber de su libertad no usufructuada, que el tranquilo orgullo de quien se jacta por el hecho de su independencia es siempre sospechoso de no ser más que no-dependencia-de. Por lo demás, fácil y común es que una verdadera independencia se detenga de hecho ante sus propias y legítimas pero otras posibilidades: quien sabe del abismo de su libertad puede no arrojarse a él, y aun puede abstenerse de la tentación de mirar hacia su fondo. Sin esa libertad para rehusarse a sus legítimas posibilidades, no sería en verdad independencia; pues sólo así es libre para su libertad; y su libertad para sus posibilidades es también y a la vez libertad para la posibilidad de rehusarlas.

Es pues fundamental, para acceder al plano de experiencia ética característico del independiente, tener siempre a la vista la distinción precisa entre la situación de derecho y la situación de hecho. La dependencia fáctica no excluye la libertad *de iure*. El independiente sabe que, aun cuando llegase a ser imposible su libertad de hecho en la situación dada —así sea por causas exteriores o por su propio consentimiento sometimiento— es de por sí siempre libre de derecho, no ya en cuanto a su toma de posición respecto de la circunstancia —pues tal toma puede de hecho serle insuperable, quiera o no superarla— sino en tanto sabe ser en principio legítima la toma de posición adversa. No se trata pues de que sea libre desde una perspectiva que le otorgue una pacífica indiferencia frente a la circunstancia que lo acosa; bien puede padecer, y en mucho, la coactiva limitación de esa u otra circunstancia; pero es siempre y necesariamente sapiente de la legitimidad de su posible ser otro, por horror que le cause esa alteridad posible. Puede conocer la necesidad de hecho, pero en cuanto al derecho no conoce otra necesidad que la de ser en íntima libertad-para, o sea la necesaria no-necesidad de derecho de determinarse así. Por eso, el estar aprisionado en la circunstancia —aunque sea aquella en la que voluntariamente haya caído— no compromete nunca ni puede comprometer la apercepción que el ser independiente tiene de su ser tal.

Así, no basta ser en el modo de la independencia para ser fácticamente libre; pero, inversamente, no todo el que habla de libertad es libre a la manera del modo de la independencia. Con el mayor cuidado deben distinguirse las palabras que describen los aspectos esenciales del tipo modal de experiencia ética que se considera y las mismas palabras cuando señalan valores que llevan —o no— las palmas de la preferencia. Es así que se puede proclamar como supremo el valor del Individuo, se puede proclamar como supremo el valor de la Libertad, pero aprehender y anunciar esos valores desde otro tipo modal, por ejemplo desde la exigencia. Se crigen así en algo que debe ser, y no en lo que se prefiere que sea; en tanto se construye en su nombre un orden impositivo, el individuo no es en verdad en-independencia. El sentido de ésta, en cuanto tipo modal, es el de ser el libre

fundamento intransitivo del valer de los valores; pero de por sí no dice cuáles sean éstos ni cuál valer se les atribuya. Desde la independencia se puede preferir cualquier orden de preferencias, en tanto inexistente una preferibilidad en sí, pues en la independencia el individuo es su legislador sin que exista ley que condicione su legislar; ni siquiera su posible condición de ser racional, ante la cual también se sabe libre de tomar posición.

#### b) *La independencia y la relatividad*

Las dificultades de la descripción del ser-independiente piden otro camino confirmatorio de lo expuesto. Su eticidad, en lo que hasta ahora ha podido hacerse patente, parece mostrar una íntima conexión con la idea de relatividad. Es pues determinando cuidadosamente el contenido de ésta que volveremos a llegar al núcleo constitutivo del independiente, exhibiendo el modo de ser-en la relatividad que le es propio.

Desde antiguo ha tenido un lugar en la consideración filosófica de la moral —aunque asignándole muy variable importancia— la observación de las profundas diferencias que las costumbres, los valores y las concretas estimaciones de orden ético presentan si se observan comparativamente distintos tiempos y lugares, tanto tomando en cuenta grupos como considerando individuos. En esas observaciones ha encontrado su origen el llamado relativismo en materia moral. Pero bajo esa rúbrica pueden entenderse cosas muy distintas.

En un primer sentido, puede hablarse de relatividad en materia ética por referencia a la vigencia variable de normas éticas. Aquí se mienta solamente el mero hecho de la variabilidad; se constata simplemente que de un lugar a otro, de un tiempo a otro, de una clase a otra, de un sujeto a otro, de un momento a otro, existen fundamentales diferencias de apreciación moral.

En un segundo sentido puede hablarse de relatividad dando un paso más, pasando a referirse a las condiciones que posiblemente explican aquella variabilidad. La relatividad no se refiere entonces simplemente a ésta, sino que implica también una tesis sobre el condicionamiento de las estimaciones éticas. Esa tesis puede seguir varios caminos. Puede sostener que el condicionamiento referido es caótico, sea por la multiplicidad de factores que en él inciden, sea porque en él existe un ineludible margen de indeterminabilidad; que, por lo tanto, no puede predecirse cuál será la ética vigente en tal medio o en tal sujeto, sea por nuestra ignorancia de las condiciones determinantes, sea por la irreductible inefabilidad de lo individual; que: 1) no hay más que; o: 2) no podemos ir más allá de: la mera constatación fáctica de la vigencia de normas distintas en circunstancias distintas. O puede sostenerse que existe una legalidad condicionante que: 1) por una tesis metafísica; o: 2) por un camino empírico, habrá que poner de manifiesto. En cualquiera de estos

dos últimos casos la variabilidad no implica ni arbitrariedad ni contingencia, sino que por el contrario se afirma allí una relación precisa según la cual dadas tales condiciones ha de ser vigente tal normatividad ética.

Así desarrolladas, tales tesis sobre el condicionamiento de la ética se refieren al tema de la vigencia y no por ello enjuician el tema de la validez. Consideran irracional, o proponen una explicación parcial o total —social, psíquica, biológica o metafísica— del por qué de la vigencia de tal norma o de tales normas o de un sistema de moralidad en general, sin que para nada se pronuncien por ninguna respuesta a la pregunta por la validez de tales normas vigentes. Una cosa es el sentido lógico de la pregunta: “¿por qué esto está vigente?”, del que tiene la pregunta: “esto que está vigente, ¿es válido o no, ha de aceptarse o rechazarse?”. Aunque la respuesta de cada una pueda ser de interés para la otra son, consideradas en sí mismas, distintas; el relativismo con que se pueda responder a una no es necesariamente coincidente con el que se puede responder a la otra. Es pues necesario pasar a preguntarse qué significa el relativismo en orden al tema de la validez. Por de pronto habrá de significar que la toma de posición con respecto a un orden moral vigente, por la cual éste puede ser aceptado, deseado o rectificado, es relativa al sujeto individual o colectivo del caso. Así entendido, este nuevo relativismo no parece ser aplicable a la totalidad de una sociedad con respecto a su propio orden ético vigente. Para la sociedad como tal, vigencia se confunde con validez: su orden ético es válido por el solo hecho de ser vigente. Una toma de posición de ella misma respecto de su vigencia implica simplemente una nueva vigencia. En consecuencia, este relativismo sólo tiene sentido en cuanto al juicio de una sociedad o de una cultura sobre otras, o respecto de individuos o grupos dentro de una sociedad, cuya rebeldía o cuya aceptación justificativa tiene por objeto de su toma de posición al orden ético vigente para la generalidad de dicha sociedad. Se puede decir que en tal individuo o en tal grupo se ha producido el fenómeno de una nueva vigencia, sea ésta negadora o ratificadora; que, en consecuencia, estamos en el caso de una vigencia de otro orden pero vigencia al fin; de cualquier manera, tal vigencia es de segunda instancia y, en cuanto toma de posición sobre lo primariamente dado como vigente, responde a la pregunta por la validez de lo dado como vigente. Por lo mismo, no puede identificarse con la simple vigencia distinta, ni menos con la mera negación práctica del orden vigente. Así, un individuo o un grupo delincuente tienen también su ética, aunque diversa de la que rige en el medio en el cual actúan y contra el cual su comportamiento choca; aquí encontramos simplemente la oposición fáctica de dos vigencias, cada una de las cuales niega a la otra sin interrogarse por su validez: simplemente no la vive o experimenta como vigente. Naturalmente que el grupo o individuo acusado de delincuente puede también erigirse en contra del orden ético que lo condena, acusándolo a su vez de carente de validez por falso,

por inauténtico, por responder a prejuicios, por derivar de una opresión de clases o por alguna otra razón de semejante índole: y fundamental y derivar de esa oposición su negación y su lucha. Es claro que, en tal caso, se da realmente el fenómeno de la toma de posición, de aquella que no es simplemente oposición de vigencias y se limita a negar las vigencias ajenas que la contradicen, sino que es enjuiciadora y de por sí se refiere a lo que es enjuiciado, a lo cual reeve como una segunda instancia para ratificarlo o rectificarlo. En este caso el relativismo significará que son varias las tomas de posición que pueden tener lugar en la respuesta a la pregunta por la validez de un orden; pero como, en definitiva, la razón de la respuesta está en lo que es vigente para el respondiente, se vuelve al tema de la relatividad en cuanto a la vigencia.

De una manera más propia, el tema de la validez se hace presente si se pregunta por la legitimidad de estas tomas de posición. Esa legitimidad puede negarla un absolutismo que imponga una vigencia por juzgarla, por alguna razón, la única que es válida, y también puede hacerlo un relativismo similar al de la escuela sociológica francesa que, si bien admite la variación ética de sociedad a sociedad, acepta lo vigente que es también normal y propio de una sociedad como válido por el solo hecho de ser tal. Por aquí se ve que no todo relativismo significa libertad ética, y que no es necesariamente incompatible con una ética imperativa ni con ciertos sentidos del absolutismo. Ya el relativismo indicado precedentemente en el tema de la vigencia, el cual reconoce una ley de la variabilidad, puede estar en este caso: si bien su ética es relativa al sujeto individual o colectivo, la ley que determina las variaciones éticas no tiene por qué ser también interpretada como relativa, sino que puede ser reconocida como valiendo absolutamente; de esta suerte deviene lógicamente posible sostener que, si bien para cada grupo o para cada individuo rige una ética distinta, ésta que rige vale para tal caso absolutamente e impone el rigor de su imperatividad sobre el sujeto del caso. Así, cuando se dice que, aunque la ética varía, eso no afecta la validez de la ética por cuanto siempre hay una ética, se está pensando —aunque no se sepa— en los términos precedentes. Es evidente que por ahora estamos lejos de un verdadero relativismo.

La tesis inversa, que admite la legitimidad de las tomas de posición variables sin que para reconocerla deba suponer cambio alguno en las condiciones del juicio, ha de expresarse a su vez en una ética autónoma, en el sentido de que el sujeto —individual o colectivo— es, en su original calidad de tal, la fuente de validez de la ética que le es propia, de suerte que sólo por su íntimo reconocimiento queda respaldada y fundamentada su vigencia. Podría decirse que ahora la vigencia pende del reconocimiento individual que le otorga validez; pero en el bien entendido de que se trata de un reconocimiento que podría ser negado, sea porque se admite que de hecho podría ser otro, sea porque se entiende que cualquiera sea el hecho y su posibilidad o imposibilidad fáctica de alteridad, sería de derecho admi-

sible otra distinta toma de posición<sup>24</sup>. En esta ética por principio optativa, el concepto de relativismo adquiere más plena expresión y mayor hondura. No se trata ya de que existan vigencias distintas, sino de que cada sujeto moral resulta ser la raíz de validación, el tribunal enjuiciador y el fundamento de la aceptación constitutiva de lo para él éticamente vigente, que deviene entonces no solamente vigente sino también validado. Mas entonces poco interesa la irracionalidad, o la inefabilidad, o la posible psicogénesis explicativa de tal validación. Esta vale por sí misma, y el examen de su origen no tiene otro alcance que el de buscar una purificación de los motivos gestores que ella enjuicie como ilegítimos para sí misma.

Corresponde ahora pasar al estudio de los grados en que la relatividad puede ser vivencialmente aprehendida y experiencialmente interpretada. Es posible limitarse a la mera comprobación de las diferencias de opiniones y costumbres y no sobrepasar la sorpresa o la extrañeza, o simplemente el tranquilo atenerse a esas diversidades. El hecho no deviene entonces problema, ni peca sobre el sujeto de semejante experiencia. Puede éste limitarse a negar, escandalizado o divertido, lo que así se le exhibe como éticamente ajeno; o manifestar su falta de comprensión de esas tales otras cosas; o tomarlas en serio, pero ateniéndose a su ajenidad y respetándolas en su ser otras, en el modo de aprehenderlas según la fórmula: lo mío es mío y lo tuyo es tuyo. A esa simple extrañeza o indiferencia puede suceder la toma de posición que advierte el hecho, pero niega el derecho, ya sea en el modo de anunciar la falsedad de lo otro o en el de negar la libertad del arbitrio decisorio, sepa o no explicitar el criterio que ha de condicionar la decisión del agente. Más lejos, es otro el tono vivencial de quien considera que la vigencia de otra eticidad arroja la sombra de una fundamental problematización sobre la propia. Frente a quien dice, según ya se ha recordado, que no importa que varíe la ética porque siempre hay una ética, este nuevo momento denuncia que quien así habla deja de lado que es desde su propio mirar que el sujeto concreto absuelve o condena, alaba o execra, y que aunque siempre haya una ética, siempre hay también éticas incompatibles, de suerte que su coexistencia, en tanto deviene así éticamente contradictoria, no se traduce en una simple apreciación subjetiva, sino que ésta se extiende hacia el otro, pesa sobre el otro a través de la actitud enjuiciadora, tiene un medio social en el cual se prolongan sus ecos, y puede determinar una esencial afectación del honor, la libertad, la vida y el destino del otro. En tal caso importa el hecho de que el propio juicio moral pone en juego el ser y el valer del otro, y a través de él pone en juego el propio ser y valer del juzgante; y he aquí que lo para él vigente no lo es para otros. Aquí se padece directamente en la vivencia misma una efectiva relatividad. En el camino tomado toda vigencia que es otra torna en

problema la validez de la propia vigencia, así como ésta se pone en tela de juicio a sí misma si aperece la posibilidad de su no vigencia. Si esa vivida experiencia de la contraposición acosa verdaderamente, no podrá decirse que desde el momento en que aquí y ahora esto es vigente para el juzgante, por ello ha de atenerse y comportarse, a menos de ser ciego para las obscuras raíces que pueden condicionar una vigencia. Tampoco podrá en ese caso decirse que habremos de juzgar a cada cual según su vigencia. Esto, que por lo general se aplica en el juicio histórico —y que oculta una voluntad de disculpa respecto de quien queremos considerar grande y elogiar a pesar de tales o cuales acciones, o una voluntad de comodidad propia que trata de no ver ningún problema en lo que condena, no obstante su históricamente exhibida composibilidad con lo bueno y grandioso— puede aplicarse a la historia en tanto que su lejanía no compromete nuestra responsabilidad y tiene sus lugares comunes de grandeza tradicionalmente consagrados; mas otra cosa ocurre en la vivida contradicción con el ser otro de los otros.

Resulta de todo esto que el saber acerca del relativismo no es lo mismo que la experiencia de la relatividad. Por eso la observación de que las normas son relativas pero siempre hay normas, no se hace cargo de la relatividad. Sólo quien se hace cargo de ésta accede a la experiencia propia del relativismo. Sólo en esta experiencia se padece la alteridad ética del otro. Sólo cuando se padece la alteridad ética del otro se sufre la dureza de la vigencia propia o ajena y el enigma de su validez. Pero ese padecimiento de la oposición y de la lucha éticas no es todavía la expresión propia de la independencia. Por ahora la experiencia de la relatividad sólo ha alcanzado a hacer sentir la legitimidad de la pretensión de verdad del otro, de suerte que su alteridad no es dada en el modo de la simple oposición de dos exterioridades que se encuentran, sino que proyecta su sombra en la interioridad del juzgante o exhibe su legítima irreductible resistencia a la proyección de la vigencia de éste sobre su alteridad. En tal experiencia, el otro no es meramente el otro; en su ser-otro reside la pretensión de ser-en-la-verdad; esta pretensión es dada como posibilidad legítima, y el hecho de su alteridad se convierte en una excluyente pretensión de derecho. Ha de verse que mientras el conocimiento de la relatividad fáctica es existencialmente indiferente, la experiencia de la relatividad en cuanto alteridad con pretensión de legitimidad es constitutiva de una fundamental afectación vital.

Sólo sobre tal experiencia se puede edificar el ser-relativista, que es otra cosa que aquel mero creer en el relativismo cuyo único sentido es el de una disculpa a mano para no tomar en serio a la relatividad. Y sin embargo ese padecido relativismo no es todavía el propio de la hermenéutica experiencial de la independencia, en tanto puede ser aprehendido como mera ignorancia; pues se puede ser en la relatividad en el simple modo del atenerse al desconocimiento de la justa decisión entre las diversas pretensiones de validez dadas como posi-

(24) Dejamos aquí de lado las acepciones kantianas de libertad, autonomía y heteronomía, cuya discusión estaría fuera de lugar.

bilidades legítimas excluyentes. Estaríamos entonces en el caso de un absolutismo de principio y un relativismo de hecho; pues aquí todavía se presume la legitimidad de pretensiones de legitimidad excluyentes de otras, con lo que se admite subrepticamente una posible fundamentación extrínseca de la ética. Más aún: ésta deviene, más que posible, real: siendo en la ignorancia de cuál sea la verdadera entre las pretensiones de legitimidad, se admite como presupuesto la existencia de una encubierta verdad objetiva que, si fuese conocida, se impondría absolutamente. Pero en el tipo modal de la independencia, el tema de la relatividad va más allá y actúa desde más allá: para él carecen de sentido las pretensiones de legitimidad que sean, en cuanto tales pretensiones, solicitantes de un privilegiado derecho. Son vigencias consentidas, y legítimas en cuanto consentidas; su consentimiento constituye su legitimidad, y su legitimidad no es más que su consentimiento y no puede pretender más. Pero ese consentimiento legitimante se refiere a su contenido, no a su autointerpretación, en tanto ésta pueda requerir la presencia de una posible verdad objetiva: el relativismo del independiente no incluye en sí el "uno es relativista y otro es absolutista"; excluye por principio toda posible validez de todo absolutismo en cuanto tal. Su tesis, o su vivencia interpretativa, que informa que cada uno es en y según su verdad, no separa la verdad de su subjetivo enraizamiento; tiene por locura toda voluntad de fundamento que desconozca el único subjetivo fundamento que le puede conferir su ansiada legitimidad de ser en verdad verdad.

### c) *La independencia y las ideas de mal y de deber*

Que nada puede absolutamente y en sí mismo ser bueno o malo, es una tesis que deriva necesariamente del tipo modal de la independencia. Esto ha de valer incluso respecto del propio individuo, pues su calidad de fundamento no hace que valga en sí, aunque ante sí valga para sí por causa de sí; todo ello sin perjuicio de su posible carácter heterotético, si el término de su trascenderse no tiene otra consistencia que la de ser constituido por la misma acción de trascender. Un bien o un mal extrínsecamente fundados que condicionen y encaucen su existencia no pueden ser reconocidos sin admitir su dependencia de ellos, lo cual es por hipótesis excluido si su ser es lo que pretende ser. No puede sin embargo excluirse por esto la efectividad de una dependencia fáctica, según lo dicho en la caracterización general; sólo que el independiente sabe que esa dependencia es consentida, y que de derecho no es legítima de por sí su eventual pretensión de ser reconocida como debida. Pero esto justamente significa que tal bien y tal mal no son en sí y por sí tales como son reconocidos, sino que valen como tales por ese reconocimiento y éste es expresivo del hecho de una decisión. Claro es que ésta puede haberse limitado a la aceptación pasiva de algo extrínsecamente ofrecido, re-

nunciando a su derecho de rebeldía pero sabiendo de éste, o, más allá todavía de éste, renunciando a todo enjuiciamiento efectivo, pues también el no querer pensar lo que se sabe pensable y problematizable es una definida posibilidad de una libertad integral.

En lugar de esa mera dependencia fáctica puede sobrevenir también la efectiva proyección existencial que electivamente determina lo que para la propia existencia ha de valer como bueno o como malo. Pero tales *bueno* y *malo* son entonces fundados y derivados volitivamente de la autoconstrucción que el independiente hace de sí. Por eso sólo la ética del independiente es absolutamente optativa; ninguna necesidad intrínseca la condiciona, pues la toma de posición ante su propio sentir —aunque pudiera derivar más o menos opresivamente de éste— es siempre dada como pudiendo (*de iure*) ser de otro signo. Ni siquiera la excelencia, que está también intrínsecamente fundada, puede invocar esa libertad interior, pues el excelente se aprehende a sí mismo como no pudiendo no ser el excelente que él es. Es en cambio esencial al independiente su comprenderse según el saber de que sus valores más arraigados y determinativos podrían ser otros, y que son y pueden ser otros en otros. Pero su saber que su bien y su mal son solamente su bien y su mal, no se confunde con la relatividad ocasional derivada de un déficit cognoscitivo, destinada a sustituir como pueda la ausencia de una segura ciencia del bien y del mal. Su bien o mal para sí implican que no existen el Bien y el Mal en sí, y no sólo en tanto éstos no son conocidos. La libertad de la ignorancia es accidental; la libertad del independiente es esencial: pues sabe que todo contenido de su eticidad, por necesario que pueda ser de hecho, es de derecho contingente; tal como acaece en la concepción ontológica tradicional, en la cual la necesidad con que un hecho derive de otro no hace que ese hecho pierda su carácter de contingente, pues la necesidad meramente fáctica no es verdadera necesidad.

Esa irrestricta independencia de fundamento no implica ninguna inevitable falta de concordancia con los valores de otros. Semejante coincidencia es perfectamente posible —aunque desde luego no es necesaria— y puede el independiente consentir en los más convencionales y livianos valores de su medio; mas sabe bien que no tienen otra fundamentación que el simple consentimiento y que éste hubiera podido dirigirse hacia valores muy distintos. Es así que se juzgará por el valor de la caridad en tanto se haya elegido reconociente de la caridad. Por lo tanto, aquella elección no se refiere a la comisión de actos determinados, sino al orden jerárquico de estimas por los que su existencia deviene en verdad la suya. Es perfectamente posible que una cierta acción en la cual los valores preferidos por aquel orden hayan hecho sentir su ocasional seducción, sea dolorosamente sufrida como desgarradora incoherencia o como intolerable debilidad, o como incomprensible infidelidad a su ser en tanto éste se ha determinado en un proyectado ser hacia valores excluyentes de

aquel que en el caso ha predominado. Es perfectamente posible que semejante elisión sea cotidianamente vivida en el modo de una lucha esforzada por la prescindencia de lo que no es compositible con sus finalidades más íntimas. Ningún otro tipo modal sufre más su finitud, ninguno puede sentir más tristemente su recortada limitación. Por ser el independiente aquel en el cual tiene su más claro sentido la elección, ninguno sabe más que él que decidir es mutilarse, y ninguno más que él puede sentirse tentado por lo otro que sí, en tanto que este ser otro hubiera sido también legítimo; sin perjuicio de que en tal elección, desde luego, no todo lo preterido sea tal por imposible; también está lo que se rechaza en absoluto en el sentido de plenamente incompatible no ya con lo elegido sino con lo que se siente consentidamente como propio ser, como aquello que, aunque es en sí mismo posible, de ninguna manera es de admitir como querible desde la perspectiva del ser que se es; pero todo ello sin que por eso deje de ser posible en cuanto concebible para un posible ser otro, cualquiera sea la aversión que cause la consideración de esa posibilidad. Por lo demás, así como su consentimiento puede ser concordante con el ser de otros, también por lo mismo puede corresponderse con ellos en lo excluido, sea por imposible con su ser propio o por reñido con su camino elegido. Es así que una aparente objetividad del bien o del mal puede estar dada en su medio; pero semejante objetividad es necesariamente aparente, por cuanto su fundamento está en la subjetividad, y en ésta en cuanto tal; de esta suerte, si bien puede condenar desde sus valores, no puede condenar desde su libertad.

Para proporcionar una comprensión intuitiva y concreta que ilustre las descripciones precedentes, puede recurrirse a una comparación con la vocación deportiva. Sea una atleta que se propone alcanzar un alto —o el más alto— rendimiento en un ejercicio determinado. Con su voluntad tensa hacia ese objetivo, acepta el severo sacrificio de un entrenamiento estricto: quien quiere el fin quiere los medios. Su propio gusto, cenestésico o estético; sus impulsos y condiciones naturales; las sugerencias, ejemplos y entusiasmos que le advienen de otros; la esperanza de alcanzar la íntima satisfacción de la victoria y los halagos y festejos del medio; mil y un factores, en fin, han ido influyendo en su consentimiento a la persecución de aquel objetivo. Pero sabe muy bien que éste podría haber sido distinto; que otra especialidad podría haber sido elegida por él, o, en todo caso, que esa otra es en sí misma elegible y puede ser elegida por otros; sabe también que es posible un comportamiento que se determine de una manera ajena a toda voluntad deportiva. Puede apreciar, y en mucho, a quienes desarrollan otros valores atléticos que los suyos; puede admirar la dedicación o el entrenamiento que otros posean, o lamentar su falta de entusiasmo y exhortarlos o alentarlos; puede sufrir por su propia falta de concentración y de templanza; puede elogiar la dedicación de algunos y al mismo tiempo deplorar

su carencia de aptitudes; puede, inversamente, festejar la alta calidad de éstas y censurar la falta de espíritu de quien las posee, en la tristeza de ver que otro tan bien dotado no quiere lo que para él es bellamente querible. Pero además, sabe que ni los valores atléticos por-hacia los cuales es tenso, ni los que constituyen el norte de otros, son sin más los valores. Más: sabe que hay otros valores, por ejemplo intelectuales, que en ciertos grados y formas son excluyentes del cultivo de los valores atléticos. Puede reconocer que, en cuanto valores, aquéllos le parecen superiores, pero no son los adecuados a sus condiciones, o no responden a sus tendencias y gustos, o le resulta en exceso penoso el tipo de sacrificio que su consecución impone. Es más: supongamos un ocasional conflicto entre unos y otros; supongamos que nuestro atleta pertenezca a una institución en la cual, en nombre de las exigencias de los valores intelectuales, se quiera restringir la práctica de los deportes. Tratará sin duda, y sin hacer problema en cuanto a la jerarquía de los valores, de obtener el reconocimiento de la legitimidad de aquellos que cuentan con sus preferencias. Estará en defensa de los suyos. De los otros valores —¡aunque sean superiores!— que se cuiden los otros, los que a ellos se dedican; en todo caso, no son de su incumbencia. Bien se ve aquí que para este tipo modal no tiene sentido hablar del deber de seguir el valor mayor. Y todo ello suponiendo que se atiene al habitual reconocimiento convencional de las jerarquías vigentes en su medio; pues puede también interrogar por esta jerarquía, pensar la posible validez de su inversión, y preguntarse si el orden vital no podría prevalecer legítimamente contra el espíritu; y, aunque no llegue a hacer suya esa tesis, puede perfectamente comprender la legítima posibilidad de aquel preguntar y de este responder.

Vamos a examinar sucesivamente los distintos puntos que quedan analógicamente comprendidos en la comparación precedente. Se colige con claridad que el independiente no es ajeno a la idea de un imperativo; sólo que éste es necesariamente nada más que hipotético. El carácter optativo de su dirección no impide que origine, secundaria o derivadamente, deberes; hecha la opción —es decir, cumplida la hipótesis— el imperativo vale plenamente. Correctamente lo había observado Pródicos: *“Porque, de todas las cosas buenas y bellas, los dioses nada han dado a los hombres sin trabajos y cuidados; pues si pretendes que los Dioses te sean propicios, debes adorar a los Dioses; si quieres el amor de los amigos, debes hacer bien a tus amigos; si deseas ser honrado por una ciudad, debes ayudar a esa ciudad; si anhelas ganar la admiración de toda la Grecia por tu areté, debes esforzarte por hacerle bienes; si pretendes que la tierra te dé frutos en abundancia, debes cultivarla; si piensas enriquecerte con los ganados, debes cuidar a los ganados; si quieres ser gran guerrero, si pretendes liberar a tus amigos y apresar a tus enemigos, debes aprender el arte de la guerra con los que lo conocen y ejercitarte practicando sus usos; si quieres que tu cuerpo sea fuerte, has de acostumbrarlo*



a obedecer a tu razón, y entrenarlo mediante trabajos y sudores”<sup>25</sup>. En el texto que precede resalta admirablemente el carácter optativo del ideal a perseguir. De múltiples valores o bienes se dice: si los quieres harás tal cosa.Cuál se quiera, es cosa del individuo: y el que éste elija como para él preferible (lo que no significa que sea una exigencia, aunque de hecho pueda valer como tal) es, en ese valer para él, tan independiente de todo valer en sí, que para nada interfiere en su elección la existencia o la inexistencia de una jerarquía entre los dados a su opción. Y no porque pudiese decir —al igual que Ovidio— que conoce lo mejor y lo aprueba, pero hace lo peor, pues en esto parece haber una disculpa o una excusa —no se ve si trágica o risueña— sin que se sepa si hay allí un remordimiento serio o una burlona referencia a su ausencia, pero de cualquier manera aparenta suponer la idea de obligación, la cual no existe en el independiente sino condicionada al orden inmanente de lo que deviene exigible a consecuencia de su elegir, pero que no subordina de derecho a éste en su forma radical. El deber condicionado no deja de ser deber, aunque su rango deviene derivado, pues no puede ser escindido del orden de preferencias que sea expresivo de una individualidad determinada<sup>26</sup>.

El independiente, por lo tanto, puede conocer el deber, pero solamente de un modo condicionado; puede conocer el esfuerzo hacia el deber, pero éste no es originario; puede conocer el mérito, pero en tanto que queriendo un valor convierte en valiosa la tensión hacia el valor. Pero en cuanto nociones de orden secundario y derivado, no adquieren un valor substantivo y propio, el cual pueda considerarse y medirse con prescindencia de los valores condicionantes. Es cierto que puede elogiar el mérito, el esfuerzo y el sentido del deber, aun

(25) Jenofonte: “τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδασκιν ἀνθρώποις, ἀλλ’ εἴτε τοὺς θεοὺς ἴλεως εἶναι σοὶ βούλει, θεραπεύειν τοὺς θεοὺς, εἴτε ὑπὸ φίλων ἰθὺς ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετῆν, εἴτε ὑπὸ τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, τὴν πόλιν ὠφελῆν, εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ’ ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατῶν εὐ ποιεῖν, εἴτε γῆν βούλει σοὶ καρποὺς ἀφθόνους φέουσι, τὴν γῆν θεραπεύειν, εἴτε ἀπὸ βοσκημάτων οἶ δὲν πλουτίζεισθαι, τῶν βοσκημάτων ἐπιμελητῆν, εἴτε διὰ πολέμου ὁρμᾷς αὐξέσθαι καὶ βούλει δύνασθαι τοὺς τε φίλους ἐλευθεροῦν καὶ τοὺς ἐχθροὺς χειροῦσθαι, τὰς πολεμικὰς τέχνας αὐτῷς τε παρὰ τῶν ἐπιστὰς μόνων μαθητῶν καὶ ὅπως αὐταῖς δεῖ χρῆσθαι ἀσκητῶν: εἰ δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐπιστῶν τὸ σῶμα καὶ γυμναστῶν σὺν πόνοις καὶ ἰδρώτι.” *Mem.*, II, I, 28.

(26) De ahí que sea errónea la afirmación de M. Scheler cuando niega sentido a la noción de deberes consigo mismo (Cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, IV, 2, 6. Bern, Francke, 1954, pp. 225 s.; trad. esp., *Ética*. Buenos Aires, Rev. de Occid. Arg., 1941-1942, T. I, pp. 275 s.). El obligante es el propio sujeto en tanto que deseoso de “A”; el obligado es el mismo sujeto en tanto que debe realizar “B” en cuanto condición de “A”, o debe abstenerse de “B” por incompatible con “A”. El simple y bien conocido caso del imperativo hipotético quita todo sentido a las objeciones de Herbart y de Scheler contra la idea de autoobligación, cuando entienden que entonces el obligante y el obligado serían la misma cosa; semejante argumento supone incurrir en el absurdo de considerar al sujeto, ontológicamente, con la rigidez de identidad que puede atribuirse al estatuto de las cosas.

de quien lucha por valores muy distintos de los suyos propios y mismo adversos a éstos; pero sólo en tanto considera valioso y laudable que todo hombre sea tenso hacia ideales; aún entonces el mérito por el mérito mismo, el deber por el deber mismo, el esfuerzo por el esfuerzo mismo, no alcanzan consideración propia. Por eso su juicio no se emancipa del resultado en el grado en que puede hacerlo la exigencia; ésta, como vio Kant, alaba la buena voluntad aun cuando por factores adversos esa voluntad buena resulte por entero impotente; pero si es impotente y a nada conduce, nada vale para la independencia: pues sólo tiene sentido en cuanto medio o instrumento, y su valor es dependiente de su aptitud para la consecución del fin. Por la misma razón vale más quien sin esfuerzo realiza un fin valioso que quien penosamente lo consigue. La realidad del valor al que se aspira prevalece aquí por entero sobre la idea de mérito moral en su persecución. Y si el mérito es laudable en tanto tiende al valor, no es mucho el valor de una persona que no sea más que meritoria. Por lo demás, y siempre desde el tipo modal de la independencia, se comprende que, no siendo absoluto lo perseguido, ni material ni formalmente (pues puede llegar a preguntarse por el sentido de que algo se constituya en el modo de ser de lo perseguido), ni tenga ni pueda tener ningún valor absoluto el mero perseguir.

Es así que palabras que en el tipo modal de la exigencia adquieren un mágico acento, como virtud y deber, devienen gravemente sospechosas para el independiente, pues pueden ser vacías y/o irracionales y ser invocadas como máscaras para ocultar prejuicios infundables. Sólo tienen verdadero sentido cuando su reclamo coincide con su personal y entusiasta adhesión a ciertos valores. Desde que están al servicio de éstos y su valor es sólo instrumental, sin tener subsistencia propia, devienen cosas aprobables cuando son aprobables para la perspectiva del independiente los valores a los que en el caso en cuanto instrumentos sirven; pero, en cierto modo, se condenan y carecen de sentido cuando se dan en el esfuerzo hacia valores divergentes. Es que, en realidad, ellos se confunden con quienes ejemplifican tal virtud o tal deber; y se aprueban o reprueban con la aprobación o reprobación de la personalidad total en que están dados. No siendo separable su valor como medio del valor de sus ocasionales fines, resulta por necesaria consecuencia que no tiene sentido predicar la virtud o el deber en cuanto tales y por sí mismos; aisladamente tomados, devienen vacíos; quien así los tome, se parece a quien elogia un recipiente cuando lo que en el caso interesa es su contenido.

En esa tendencia al juicio total se asemeja a la ética de la exigencia en tanto en cuanto ésta es también reacia en el elogio de la virtud equivocada o del deber errado, no obstante su admiración por la virtud o el deber en su consideración abstracta. Pero —como era de esperar— esa semejanza es aparente y subsisten fundamentales diferencias: el tipo modal de la exigencia considera en altísimo rango el mérito, la virtud y el deber, los erige por así decirlo en fines propios, mientras que el independiente no los reconoce como fines

y pasa por sobre ello su mirada. Según una observación anterior que ahora corresponde desarrollar con más amplitud, habrá que decir que, si los elogia en otros que persiguen valores diferentes, un examen más atento muestra que no los elogia como virtud o deber, sino por causa de valores que él aprueba y ve incorporados en su realización, como la lealtad, el ánimo esforzado, la audacia, la capacidad de sacrificio, la valentía para mantener y cumplir en circunstancias adversas el camino preferido. No se trata pues de meras formas, sino de contenidos proclamados como valiosos. Pero —como es de principio en el tipo modal considerado— esos mismos valores valen en tanto elegidos o, si se quiere, consentidos; pero no en tanto que debidos; por eso el independiente no es nunca predicador moral, aunque puede ser propagandista entusiasta de valores. Su ética, en tanto existe, es exhortativa. Quien aspira a ciertos valores es obvio que los persigue; y si no lo hace es porque también pretende otros que tal vez los contradicen, aunque sólo los reconozca en la efectividad de su deseo y no los proclame en la publicidad de su ideal. Por lo mismo, detenerse en elogiar los medios y festejar los méritos en cuanto puros méritos, es cosa que sólo puede conducir a discursos vanos y al olvido de fines auténticos y directos, cuando lo que importa es atender a éstos en tanto en cuanto sólo por éstos tiene sentido la acción. Pues, a la sabida relatividad de su perspectiva no le es necesariamente ajeno el interés por exhibir y comunicar los valores que tiene por tales y en su tal valer los quiere, bien que esa voluntad de comunicación y comunión no tenga que producirse necesariamente: puede el independiente elegirse en el aislamiento de su independencia, dejando libradas las perspectivas ajenas a la libertad que les sea propia, indiferente al diálogo sin fin entre posibilidades imposibles que no pueden entenderse.

El camino recorrido conduce a plantear el problema del significado que pueda tener para el independiente la determinación de una existencia según los conceptos de “bien” y de “mal”. En lo que a sí respecta, es fácil advertir que ninguna forma de vocación por el mal tiene para él sentido, pues no será verdaderamente “Mal” su excepcionalidad —o la ajena— o el choque contra las preferencias que el medio proclame, y que la vocación por el bien no ha de ser en su apreciación otra cosa que devoción por aquello que es objeto de una primaria preferencia. Correspondientemente, “malignidad” y “santidad” son términos que, tomados en sentido estricto, no encuentran en su caso lugar. La grandeza que logren esculpir su entusiasmo y su fervor será distinta del vigilado esmero de la santidad y de su medrosa pureza. Sapiencia de su selectividad fundamental y relativa, herida por la inevitable violencia de lo preferible imposible, la existencia independiente ha de comprender como inepta estrechez y vanidad vacía toda absoluta pretensión de santidad, bondad, pureza. Estos términos le serán por lo menos risibles, sospechará de ellos turbias torpezas y espurios fundamentos; ridícula e insensata será la existencia que por tales categorías quiera regirse, y a su condena por

estulticia agregará el rigor de la censura cuando el medido por esas varas quiera convertirse en medida de los otros. El concepto de “santidad” en cuanto categoría ética, si se le toma en su significado más rígido, deviene en esta modalidad un atributo negativo, ya en tanto que pretensión abrogante de la esencial libre aspiración creadora que constituye la vivencia originaria constitutiva del modo de la independencia.

No sobreviene una transmutación correlativa con el concepto de “malignidad”, pues no deviene éste una categoría ética positiva; mas su sentido queda abolido, y su gravedad disminuye en cuanto puro concepto ético. Objetivamente, pasa a no ser más que calificativo de la alteridad cuya vocación recae sobre contenidos que causan horror, y cuya incompatibilidad radical invita al combate, sin que por ello se agite problema alguno en cuanto a su intrínseca legitimidad. Subjetivamente, respecto de su propio mal, el independiente no puede sobrepasar una relativa perversidad, pues para otro grado le falta el imprescindible presupuesto de un sentido místico del mal y del carácter absoluto de su consiguiente prohibición. Su mal no puede ser otra cosa que lo otro de lo autorizado por el medio y/o lo autorizable para sí mismo; pero ese camino no le es infranqueablemente prohibido. Puede parecer que la libertad plena, para ser en verdad tal, ha de implicar la libertad para el Mal en sentido absoluto; pero una cosa es ser libre para el Mal, lo que presupone a éste y es por ende en dependencia de él, y otra ser libre de la categoría del Mal, lo que es justamente el caso del independiente. Podría imaginarse una personalidad que se complaciere en la destrucción de los valores tenidos por válidos por otros, y en ello ponga su preferencia y su valía; pero, si bien desde la perspectiva de los dañados se configura en ella un modo de ser fundamentalmente perverso, no parece que —si es en el modo de la independencia y se la considera en sí misma y por sí misma— realice plenamente la categoría ética de la malignidad, en tanto no es en ella el Mal, en cuanto tal y prohibidamente, la razón determinante de la acción, pues esta posibilidad conduce fuera de la modalidad en estudio.

Tampoco parece posible concebir en la independencia el caso de quien elija los valores que libremente le son dados preferibles, para dedicarse a su aniquilamiento; existe en esta hipótesis una íntima contradicción imposibilitante, pues, en tanto se prefiera abolir lo preferido, esto no es preferido en realidad. De darse esa situación, lo preferido habrá de convertirse de alguna manera en sustantivamente objetivo, y será inevitable el desplazamiento hacia el modo de la exigencia. Todo satanismo es por necesidad ajeno a la independencia. Sólo una pálida imitación es posible, en quien por esos caminos quisiera mostrar su ser-independiente; pero esa voluntad mostrativa ha de ser accidental y accesoria, pues si afecta substancialmente al agente lo constituye en simple no-dependencia-de, haciéndolo ingresar en el modo de la exigencia. Semejantemente, la situación de quien tome sobre sí su mero mal, deseándolo Mal, aunque no crea



en éste ni como realidad ni como posibilidad; la de quien se determine por la posibilidad del Mal; la de quien se rija originariamente por la ausencia del Mal; también y por último la del esencialmente afectado por la duda acerca de la existencia del Mal, representan todas formas de pseudo-independencia, pues en su mismo ser apuntan hacia el término del cual se dicen emancipadas. En tanto definan al agente y no permanezcan en la periferia de éste, pertenecen —al igual que las correspondientes actitudes respecto de la idea de Bien— al estilo de la exigencia, pues ésta hace efectivo su regir también en el modo negativo de la ausencia que acosa.

#### 4. — *El modo hermenéutico-experiencial de la exigencia.*

##### a) *Exigencia, obligación y deber*

La sola designación de este tipo modal indica que en él la ética se define por el carácter fundamental de la imperatividad. Aquí la ética manda, y ha de mandar incondicionalmente, pues la obligación no es absolutamente tal cuando la condiciona un fin en sí mismo no obligatorio. A la obligación de los medios, la ética de la exigencia sobrepone la obligatoriedad de los fines. Estos no pueden ser no-debidos, no pueden admitir excusas ni toleran que su valor sea enjuiciado; todo criterio desde el cual se los quisiera justificar los condicionaria, o se mostraría él mismo como verdadero incondicionado valor. Es ínsita en ellos la pretensión de valer en sí, y de proyectarse sobre el ámbito entero de la conducta determinando lo aprobable y lo reprobable. En consecuencia, las nociones de “deber” y de “virtud” se sitúan aquí en el corazón de la ética, mientras que eran nociones marginales en los tipos modales anteriormente considerados. Y no sólo devienen fundamentales, sino que, como es lógico, al mismo tiempo que se desplazan se transfiguran y adquieren un nuevo y propio colorido. La idea de *lo-que-es-debido* se convierte en rectora hasta el punto de condicionar todo juicio aprobatorio o condenatorio de valor. La noción de cualidad de por sí valiosa pierde sentido, pues sólo es valiosa si se ejerce según *lo-que-es-debido*. Es así que para Kant los mejores dones de la naturaleza o de la fortuna pueden devnir extremadamente malos y hacer mayor la censura que recae sobre quien según ellos obra, cuando falta la buena voluntad que ha de orientarlos<sup>27</sup>. Se comprende entonces que el término *virtud* quede aquí restringido a las cualidades exhibidas en la conducta recta, según la acepción que precisa Sidgwick en su exégesis del sentido moral común<sup>28</sup>. Mientras que en la excelencia es la cualidad valiosa la que determina la regla de la acción, ahora es la regla que gobierna la acción la que determina el carácter valioso de

una cualidad. La importancia de esta diferencia muestra bien que no se trata de meras divergencias de opiniones éticas, ni tampoco de cambiantes jerarquías de valores, sino de diferentes tipos de experiencia moral. En la exigencia, no interesa que se sea valiente, sino cuando y como se debe serlo; no interesa que se sea fuerte o se sea dueño de sí, sino el uso que de tales atributos se haga; una normatividad de alguna manera extrínseca canaliza las cualidades, y sólo en su nombre éstas devienen valiosas y se convierten en virtudes.

En el tipo modal de la exigencia la experiencia fundamental es la de que *se está obligado*, cualquiera sea la interpretación teórica que se dé de semejante obligación. Ese estar obligado es dado como esencial e incondicionado, aunque la obligación en concreto válida varíe según el cariz de la ocurrencia. No es por lo tanto necesario pensar que la vigencia de una norma se extiende a todo tiempo y lugar. Una norma —o su excepción— bien puede tener sentido solamente en una situación determinada. La relatividad y la contingencia de la circunstancia condicionarán entonces la manifestación de la norma, pero ésta sigue siendo incondicionada, pues su fuerza obligatoria reside en su ser válida en sí, independientemente de la existencia de hechos que pidan ser regidos por su mandato; estos son la ocasión que da motivo para el surgimiento de su orden, pero no condicionan su validez. Lo así exigido rige absoluta y necesariamente, aunque inexistente la situación a la cual su contenido hace referencia, porque se impone sin restricciones a ella ya en tanto que situación posible. Tampoco hay que creer que la exigencia conduce necesariamente a lo que se ha llamado una ética del deber, en el sentido de que éste haya de ser la razón determinante de la acción. Esta puede cumplirse con agrado o desagrado, con pena o alegría, fácil o esforzadamente, por respeto a la ley moral o por benevolentes sentimientos. Lo que interesa es que la acción sea *debida*, aunque no sea sólo por deber que se cumpla o deba cumplirse. No importa que el deber sea la razón determinante de la acción, sino que él sea el fundamento justificativo que legitima el carácter moral de la misma. Quien, llevado por sus afectos, cumple naturalmente con lo que es debido, pertenece a la exigencia en tanto el ser-debido de su acción sea aprehendido como tal. En este modo, más propiamente que de sentimiento de obligación —el cual de por sí nada dice sobre el carácter de ésta— ha de hablarse de sentimiento de obligatoriedad.

La existencia de esa obligatoriedad por la cual el hombre debe conducirse y por cuya medida habrá de enjuiciarse confiere a la noción de “virtud” un especial carácter transitivo; lejos de residir en sí misma es, en su ser, apuntando hacia el criterio que le sirve de modelo y por el cual se gobierna. Es, en cumplimiento de la norma. Semejante cumplimiento ha de reiterarse, momento a momento, de ocasión en ocasión. La virtud, aunque exista lograda en el modo de la disposición habitual, no es en este tipo de experiencia hermenéutica una perfección realizada, sino a lo más en realización. Por lo mismo, su reiteración es sólo presuncional, e inhiere siempre en ella la

(27) *Op. cit.*, p. 249 s.

(28) “...we limit the term ‘Virtue’ to qualities exhibited in right conduct”. *The methods of Ethics* 7. London, MacMillan, 1913. II, II, 1, p. 219.

posibilidad de requerir esfuerzo. El afecto habitual o el sentimiento benevolente pueden borrarse en una nueva situación— por ejemplo por un arretrato de cólera o por simple debilitamiento— dejando abandonado al agente en su estar ante la ley moral, sin más que su sola devoción por ésta. Por eso la idea de mérito es esencialmente solidaria de la exigencia y paso a paso la acompaña. Cuando en el cumplimiento de la ley no hay esfuerzo, semejante obediencia es también meritoria, por cuanto resulta de una cualidad orientada hacia el bien, la cual existe en realización en el sujeto, pero que es concebible que podría, en el mismo sujeto, no existir o dejar de existir, y es mérito sostenerse en ella pues existen o es posible que existan al acecho impulsos o circunstancias que la pueden derribar. Toda virtud es meritoria, pues supone siempre la esencial fragilidad de poder caer; y el mérito será representativo del grado de realidad de una virtud por esencia precaria.

Surgen de aquí, con perfecta coherencia intrínseca, una serie de aspectos que devienen a título esencial integrativos del modo de la exigencia.

En primer término, la idea de libertad. Pero no se trata ya de la libertad axiológica de la independencia; por el contrario, el agente está coactivamente sometido al mandato moral. No se trata tampoco de una libertad moral de realización, puesto que el mandato exige ser cumplido. Se trata de la libertad, meramente fáctica y éticamente ilegítima, de no cumplir. El agente no tiene derecho para rehusarse; pero es posible que, de hecho, se rehúse. Tal posible actitud negativa es supuesto indispensable del mandato; si el incumplimiento de éste fuese inconcebible, sería inexistente en cuanto mandato. Pero importan mucho en este punto deslindes conceptuales justos, y una larga serie de equívocos tradicionales en el tema de la libertad deben ser desterrados para atender a la descripción adecuada de la vivencia del absoluto exigir. Ha de verse que lo exigido no pierde vigor cuando no sea posible cumplir, aunque esa imposibilidad fáctica sirva de penosa excusa al agente. El hecho de que esa imposibilidad sea padecida, exhibe justamente la subsistencia del mandato normativo en cuanto puro mandar. Quien habla no deja de hablar porque su voz caiga en un sordo vacío, y la “voz que clama en el desierto” puede no hallar respuesta alguna por no existir el apto para responder. Así como el exigir no perece cuando no es cumplido pero puede serlo, tampoco perece cuando no es cumplido y no puede serlo. La libertad del agente que es correlato de la exigencia no es más que expresiva de la contingencia del cumplimiento, en tanto éste, sea por las razones que sean, puede ser distinto de lo-que-es-debido. Sólo un viejo error teórico ha podido pretender que la libertad en el sentido de incondicionada potestad es el correlato necesario de un mandato. Tan cierto es que la vivencia de la exigencia es compatible con un determinismo causal, que un ejemplo típico de este modo como lo es la ética teológica tradicional ha creído en un estado de pecado que condiciona al agente y del que sólo se emancipa éste por la presencia sobrenatural de la gra-

cia. Sabido es que la teología cristiana encontró en este punto un escollo fundamental, y no pudo deshacer —ni desatando ni cortando— el nudo que enreda el angustioso tema del no elegido. La execración fundada en lo que es debido recae indiscriminadamente sobre el agente —humano o no, pues mismo el mero curso natural puede ser maldecido por su ciego acaecer— y toda exoneración de culpas o sanciones es un momento interpretativo posterior, que presupone aquella vivencia originaria. Aun una inocencia individual o universal fundada en una ausencia de culpa, presupone la idea de culpa: se absuelve porque no se constata una culpa que debiera estar para una condena en vista. Y ese previo posible condenar con el cual se cuenta es dependiente de una exigencia que, en tanto reside en sí misma, es en su decir indiferente a los hechos que la desobedecen y no calla por causa de éstos. Es así que quien condena el castigo expiatorio y en nombre de que no se es culpable pone en su lugar un procedimiento correctivo que habrá de consistir en colocar al agente en condiciones de cumplir con la exigencia, presupone en interpretativa dependencia de ésta la legitimidad del enlace entre la culpa y la expiación, y se limita a negar en el caso la consecuencia porque antes ha negado la hipótesis; pero no por ello cesa de experimentar en el modo de lo exigido aquello que percibe *debido*. Y tan secundario es ese juicio subsiguiente, que la exigencia puede mandar el perdón; pero esta exigencia de perdonar se edificará sobre la primariamente reconocida conexión entre la exigencia y el castigo. Por lo demás, ese enlace está supuesto en la reacción vivencial contra el animal o el ente inanimado que inesperadamente hacen violencia a lo que el juzgante aprehende en el modo de lo exigido, cualquiera sea el fundamento de esa aprehensión, incluso cuando el examen psicológico no revele más que un cómodo consentimiento en la mera confiada habitualidad. La culpa “voluntaria” sólo desempeña allí un lugar secundario e inesencial, conexo con el sistema interpretativo ontológico que sea vigente en el caso<sup>29 30</sup>.

(29) Sólo más adelante, en la *Investigación tercera*, podrá mostrarse el puro sentido formal del concepto de culpa.

(30) Si se advierte que —aun, según se ha visto, en el caso del perdón, y en relación o no con la idea de culpa voluntaria— es propio del modo de la exigencia la solicitud originaria de expiación, incluso en el modo negativo de excluir a ésta, podrá a la vez observarse el distinto tono vivencial que la idea de castigo reviste en los otros modos hermenéutico-experienciales. En éstos, en los ya estudiados, la idea de expiación es por principio excluida, bien que la independencia pueda admitir una relativa preferibilidad en el castigo por aceptar esa situación en nombre de una obligación *propia*, mientras que a su vez la excelencia ha de aceptar las consecuencias y podrá reconocer la legitimidad de éstas, pero sin que por ello tenga sentido alguno el castigo en cuanto tal. Y más tarde se comprenderá que en el modo de la sabiduría el castigo, aunque pueda adquirir tonos expiatorios, será sin embargo simplemente expresivo del ser-extraviado del agente y reside en el mero extravío mismo, es solidario con éste y no posterior, ajeno a la exterioridad que persigue subsiguientemente y que caracteriza a la exigencia. Además, preciso será tener en cuenta que, atento al carácter formal de la idea de castigo expiatorio, son innúmeros los concretos contenidos materiales que pueden eventualmente representar a su exigir perentorio y a su posible perentorio excluir.

De lo dicho se desprende que la libertad fáctica a la que remite el mandato del exigir, no pide más que la posibilidad respecto del hecho de manifestarse de otro modo que como lo pide el derecho. El mandato hace referencia a un posible otro ser o hacer, cuya alteridad es tal a lo menos en cuanto concebible. Si en los hechos, sea por obra de la naturaleza o del espíritu, el agente enjuiciado resultare apresado por alguna cierta necesidad, habrá de considerarse que ninguna necesidad fáctica es cosa igual a un derecho, y si puede valer como excusa no puede valer como autorización. Es obvio que no hay aquí libertad de elección entre el Bien y el Mal, desde que la elección del mal es condenable y condenada. Por libertad se indica entonces solamente la contingencia del cumplimiento y que esa contingencia reside en el ser o en el hacer del agente: es libre para el hecho de cumplir o no, sea o no en los hechos posible el ejercicio de esa posibilidad que es tal en tanto pensable; pero no es libre en el sentido de que tenga el derecho de cumplir o no.

Semejante posible incumplir pide un fundamento. Si no existiesen razones para un concebible incumplimiento, no podría hablarse de exigencia; pero esto sólo dice que el hecho no lleva en sí ninguna necesidad de perfecta coincidencia con el derecho. Esta falta de necesidad propia de la exigencia supone un desdoblamiento fundamental en el agente ético, en tanto ha de residir en él la realidad, o al menos la posibilidad, de motivaciones éticamente negativas. Una negatividad ética que afecta al ser mismo del agente moral es condición esencial de la exigencia; por eso es tradicional reconocer que para una voluntad absolutamente buena no puede hablarse de mandamiento moral. Al menos, tal como observa Sidgwick, es precisa la presencia potencial de motivos aptos para hacer errar la conducta, lo que es incompatible con la idea tradicional de Dios<sup>31</sup>. Sólo por la deficiencia de su ser-bueno el agente moral de la exigencia deviene tal. También Kant ha entendido que una voluntad perfectamente buena, aunque se encontraría bajo el imperio de las leyes objetivas del bien, no estaría por ello coaccionada, pues no podría determinarse más que por la representación del Bien; de esta suerte, no hay imperativo válido para una voluntad divina o santa, y el verbo "deber" es un término que nos remite a la imperfección subjetiva de una voluntad<sup>32</sup>. Un esencial dualismo queda introducido en el ser humano.

(31) "Y have noticed, however, that the former term (Duty) —like "ought" and "moral obligation"— implies at least the potential presence of motives prompting to wrong conduct; and is therefore not applicable to beings to whom no such conflict of motives can be attributed. Thus God is not conceived as performing duties, though He is conceived as realising justice and other kinds of Rightness in action". *Op. cit.*, III, II, 1, p. 217.

(32) "Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das

Por un lado se halla sometido al mandato de la ley moral; por otro se encuentra en el mismo el principio del mal en tanto que son en él concebibles inclinaciones que desconocen la legalidad del Bien, las cuales pueden hacer desviar la conducta, de manera que ellas mismas o sus objetivos valen como motivos seductores eventuales bajo el dominio de los cuales es posible caer. De aquí la extraordinaria importancia que adquiere en este tipo modal la idea de Mal. Este lleva el signo de lo *prohibido*, pero siendo también y a la vez atrayente, al menos en su contenido, prescindiendo por ahora de la consideración de una posible atracción del mal por el mal mismo. En tanto esos impulsos sean reales o sea inmediata su concreta posibilidad, el hombre deviene naturalmente vocado hacia lo negativo, y entra en conflicto con su propia naturaleza por razón de las exigencias del Bien. No hay armonía sino inevitable violencia. No hay libre expansión de su naturaleza sino ascetismo discriminativo que reprime parte de su naturaleza. La oposición objetivamente dada entre el Bien y el Mal se corresponde con la íntima lucha del uno y del otro en la subjetividad del agente moral.

En esa lucha moral toda victoria vale para el pasado, pero nada dice sobre el futuro. En la exigencia puede decirse como propósito: *no he de pecar*; pero si esto se dice como afirmación segura de las propias fuerzas, se está pecando ya. La exigencia supone siempre la posibilidad de la caída en la seducción perversa, e incluso ocurre que, en cuanto preso en esa posibilidad, el hombre es en cuanto tal ya cadente, en el sentido de que por esa sola posibilidad de mal es ya en algún grado en el mal; es pecador por la mera posibilidad de pecar, y semejante posibilidad lo convierte en una realidad por esencia distinta de lo santo. Ni el más estricto cumplimiento de la legalidad del Bien convierte en absolutamente santa una naturaleza que lleva en sí la posibilidad del Mal. Todo creer en la propia justificación moral deviene en este modo impertinente o blasfemo: equivale a proclamar la pureza de lo que es esencialmente impuro. Lógico es que no baste la mera consideración de los hechos exteriores: "*cualquiera que mira una mujer para codiciarla ya adulteró con ella en su corazón*"<sup>33</sup>; y el sólo aprehender la posibilidad de semejante mirar es ya razón suficiente para comprenderse en estado de imperfección esencial, y por lo mismo, esencial y necesariamente en falta con respecto a la exigencia ideal. Es sobre el fondo de ese necesario estar en falta que deviene infinitamente exigente la exigencia de no faltar. Ninguna pequeñez puede ser tolerada, pero de hecho acaece que se está siempre alejado de la perfecta legalidad del Bien. Conexas con

Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken". *Op. cit.*, p. 271.

(33) Mateo, 5, 28.

esa raíz se comprenden, en estricta solidaridad, los clásicos conceptos éticos de imperfección humana, debilidad de la carne, estado de pecado, seducción del mal, escrúpulo de conciencia, pureza interior, temblor por la tentación, angustia por la caída, arrepentimiento que toma sobre sí la culpa, penitencia que aspira a purificarse por la vía de la expiación. Sin embargo, pronto habrá de verse que toda esa serie de vivencias y conceptos interpretativos pueden adquirir tonos aparentemente muy distintos y mismo opuestos, sin dejar el terreno de la exigencia, pues lo esencial es —formalmente— el conocimiento de una imperfección referida a una perfección exigible. Que se *exija*, es lo que aquí interesa; *qué* y *cómo* se *exija*, es cosa que pertenece a los variables contenidos.

Por ser una modalidad hermenéutica, la exigencia es una estructura formal que no tiene necesidad de tales o cuales valores o de tal o cual preciso orden jerárquico. Su contenido puede llenarse con virtudes naturales o sobrenaturales; puede estar regida por valores económicos, vitales, morales, sociales, religiosos, cognoscitivos. Descuotado es que también puede ocupar su más alto rango la belleza, y tal vez más de un verdadero artista haya vivido intensamente una ética de la exigencia estética. Basta que la conducta se determine por la idea del Bien, y que el Bien sea lo que positivamente y sin apelación se *debe*.

La severa exigencia que afecta fundamentalmente a la modalidad de la exigencia es la insalvable distancia entre el hecho y el derecho. En este modo existe una ostensible solidaridad entre la experiencia de la imperfección y la concepción dualística de la naturaleza humana<sup>34</sup>. Aspiración hacia el bien y seducción por el mal son términos entre los cuales el hombre queda escindido, tal como ha ocurrido desde muy antiguas formas de la experiencia ético-religiosa. Dicha dualidad —aunque cambie su interpretación conceptual— subsiste siempre donde se encuentre la experiencia de la exigencia, aunque sea en la simple oposición entre fuerzas progresivas y fuerzas regresivas, unas que con esfuerzo elevan, otras que atrayentemente invitan al abandono, a la caída irracional, o a la entrega a espirituales voluptuosidades encubiertas (por ejemplo, estéticas o religiosas) que por enfermizas inferiorizan. Por otra parte la exigencia

(34) "Porque sabemos que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido a sujeción de pecado. Porque lo que hago, no lo entiendo; ni lo que quiero, hago; antes lo que aborrezco, aquello hago. Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena. De manera que yo no obro aquello, sino el pecado que mora en mí. Y yo sé que en mí (es a saber, en mi carne) no mora el bien; porque tengo el querer, mas efectuar el bien no lo alcanzo. Porque no hago el bien que quiero; mas el mal que no quiero, éste hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo obro yo, sino el pecado que mora en mí. Así que queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior me deleito en la ley de Dios; mas veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi espíritu, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?" Pablo. Rom., 7, 14-24.

ha de interpretar esa oposición como conflicto y esfuerzo, y todo éxito en éste como mérito, y este mérito como digna corona que enaltece al hombre por encima de la mera naturaleza, con lo que la imperfección que hace posible su caída se torna en perfección que es el fundamento de su ascenso, medido por su cercanía respecto de lo exigido.

De esta suerte, en la exigencia se es momento a momento éticamente en lucha: no sería lo que es si no exigiese: no exigiría si, momento a momento, no pidiese ir más allá de lo logrado o no reiterase su exigir. Toda aproximación al criterio exigible de perfección es indefinidamente perfectible. El modelo impuesto como ley difiere por el solo hecho de ser tal de lo que por él debe modelarse, medirse y enjuiciarse. Por lo mismo, inevitable y necesariamente lo modelado está en falta con respecto al arquetipo ideal. Toda comparación lograda es precaria, nada garantiza su subsistencia en el momento siguiente, y es además deficitaria: siempre es posible ser mejor que lo que se es. Semejante posibilidad es secundaria en otros tipos de eticidad; pero aquí es esencial en tanto que posibilidad cuya realidad es debida y vale como una orden. Es natural que la exigencia puede no hacer escándalo por esa reiterada constatación de sus imperfecciones, y se disculpe —aunque de un modo que conoce ser éticamente ilegítimo— de no ir más allá de lo que razonablemente la experiencia muestra que se puede ir. Se delimita así un mínimo estricto, y lo demás se sitúa curiosa y contradictoriamente en el caso de ser debido y a la vez y sin embargo ser superobligatorio. Su cumplimiento es elogiabile, pero su incumplimiento no es censurable. Desde entonces acompaña a la exigencia el inquietante fenómeno tranquilizador de la mala buena conciencia; pero, al mismo tiempo, como reverso de la misma medalla, el perturbador fenómeno del examen de conciencia, sometido él mismo a la idea de la exigencia —luego, por principio indefinidamente perfectible, es decir: indefinidamente sometido a la posibilidad de ser más exigente— por lo cual él mismo tiende a caer a su vez en razonable e insensata excusa ante lo superobligatorio. Pero aun así una concepción celadora de la existencia deviene inevitable. Al acecho medroso de lo condenable, esa existencia ha de temer a la vez que sus escrúpulos devengan sus propias trampas. Así, no ya los hechos, ni el grado en que los hechos se cumplan, sino la intención que gobierna su persecución y relativo cumplimiento, y todavía la pureza de esa intención, devienen temas de primer plano. La vigilante pulcritud con que ha de custodiarse semejante exigible pureza íntima —inaudita y sin sentido para la excelencia y la independencia; es más: desvitalizada y enfermiza para ellas— define ante nuestros ojos la figura ideal del santo. El lugar que ocupa el semi-dios para la excelencia lo tiene la santidad en la exigencia. Desde luego que esa santidad no tiene de por sí un expreso sentido religioso. La figura de lo que podríamos llamar un santo laico no ha sido desconocida ni por los antiguos ni por los modernos, ni en el Oriente ni en el Occidente. Uno y otro —el santo religioso y el santo laico— pueden ser valorados de muy diferentes maneras; mutuamente se

tienen una secreta admiración, que no les es fácil confesar, pues cada uno querría negar la posibilidad del otro, por lo que también y a la vez mutuamente se sospechan. Pero la distinta dirección, sobrenatural o natural, trascendente o immanente, que toman por el contenido de la ley de su exigencia, no suprime para nada la esencial identidad de su concepto en tanto que categoría meramente ética.

Que cosas en cierto sentido muy pequeñas se conviertan en éticamente gravísimas se comprende ahora perfectamente: su pequeñez o gravedad son relativas a la severidad de la exigencia por la cual se miden. Y como toda personalidad humana es necesariamente parcial, esa parcialidad se acentúa cuando los valores en ella comprendidos se tornan infinitamente exigentes. De ahí la extraña impresión de deformación que suele producir el santo, "*especialista en virtudes*"<sup>35</sup> que deja por el camino a otras y, sensible hasta una implacable prolijidad respecto de ciertos sentimientos, pasa muy descuidadamente sobre otros, igual que Agustín, tan escrupuloso para su robo de unas peras y tan poco atento a sus sentimientos para con su padre. Pero, de cualquier modo, el criterio límite de la santidad vale como ideal regulativo en el orden de la exigencia. Por ser ésta tal y ordenar así imperativamente una perfección, la existencia deviene en ella perfectibilidad infinita; en tanto que puesta en-hacia su camino verdadero, la existencia deviene "siempre en esfuerzo"; en tanto que atenia hacia el fin propio al cual se debe, la existencia deviene "siempre en examen", necesariamente escrupulosa y escrupulosamente vigilante. Y es así que dice Pablo: "*Porque aunque de nada tengo mala conciencia, no por eso soy justificado*"<sup>36</sup>.

Así pues, según su estructura formal, el tipo hermenéutico-experiencial de la exigencia se integra: a) por la noción de ley, que imperativamente determina el Bien y el Mal; b) por la noción de deber: requerimiento de cumplir sin disculpas el mandato de la ley; c) por la noción de virtud: grado de realización frágil e indefinidamente perfectible de dicho cumplimiento; d) por la noción de tentación: íntima atracción por el abandono del esfuerzo, complaciente comprensión de la posibilidad de entregamiento a lo perteneciente al orden de lo éticamente negativo; f) por la noción de libertad, en el sentido de que de derecho debiera haber sido posible no acceder a semejante orden, aunque de hecho no haya sido así, sea por una ocasional debilidad de la voluntad o por un natural determinismo o por la corrupción propia de un estado de pecado; g) por la íntima conciencia —sea aguda o sólo veladamente penosa— de la diferencia esencial entre el hecho y el derecho; h) por el sentimiento de culpa, tanto si ésta es reconocida como de hecho existente, como

si se excluye de hecho pero se admite la legitimidad de su concepto referido al puro exigir, o también si se oye su voz en el modo del reclamo que de derecho pide un lugar en los hechos, en tanto se piensa que de alguna manera incluso lo hecho sin culpa aparente ha de haber sido hecho culpablemente, aunque no sea manifiesto cómo eso pudo ocurrir, ni por qué esa culpa permanece oculta y sólo puede ser supuesta o inferida; todo ello sin perjuicio de las distintas interpretaciones ontológicas posibles sobre el nexo de imputación y la culpabilidad.

#### d) La exigencia y sus negaciones.

El carácter absoluto de la exigencia hace que sus valores sean sin más los valores. Por lo mismo la exigencia es la patria de elección donde florece el nihilismo y toda acusación de nihilismo; pues allí, quien ve negados sus valores ve negados los valores, y quien deja de creer en sus valores deja de creer en los valores. Así puede delimitarse con corrección el concepto estricto de nihilismo: éste se configura en el caso de aquella existencia que se determina primariamente por la ausencia o por la posibilidad de negación de valores absolutos, implicando el supuesto de que éstos, aunque no sean, debieran ser. Siendo así, se comprende que el nihilismo, mismo cuando no es realidad, acompaña necesariamente a la exigencia al menos como posibilidad, tal como la sombra acompaña al cuerpo; pues, a diferencia de la excelencia, que es poseedora de valores y consigo los lleva, la exigencia es sólo creyente en valores: es hacia su realización, mientras que la excelencia es desde su realidad. La excelencia en cuanto tener es un saber; la exigencia en cuanto aspirar es un creer. Quien es creyente y no poseedor tiene que reiterar instante a instante su fe en esa realidad que por hipótesis le es externa; y lleva consigo, momento a momento, la posibilidad de no creer y dejar de esperar. La quiebra de su fe en los valores es una amenaza que, se realice o no, afecta esencialmente al ser de la exigencia. Quien vive de una esperanza, ¿cómo no va a considerar con horror la no-esperanza? Pues supone que quien no espera quisiera esperar. Es así que quien por la creencia en lo absoluto valioso mide su ser y valer, ha de mirar como trágica la posibilidad de una increencia que reduce a nada su ser y valer; y si esa increencia deviene real y por ella se determina, su conducta se determina por la nada de su propio ser y valer. Quien se determina por la no-realidad de lo Absoluto, presupone a lo Absoluto como criterio; en su extrañamiento, que padece la presencia de lo ausente, deviene libre para la vergüenza del mal sin que el mal deje de ser vergüenza; con lo que la conducta que se llama nihilista encuentra su explicación, y el temor al nihilismo —y aun su inconfesado deseo— también.

El nihilismo en nada afecta a la excelencia. A ésta puede causarle sorpresa que otros nieguen su orden de valores; pero, en tanto está natural y firmemente en éstos, semejante negación no la conmueve: allá ésos, que no son excelentes. Sólo quien destruye su exis-

(35) C. Vaz Ferreira. *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional*. Buenos Aires, Losada, 1940, pp. 10 ss.

(36) *I Cor.*, 4, 4. Cf. *Psal.* 143, 2: "Y no entres en juicio con tu siervo; porque no se justificará delante de ti ningún viviente"; y *Psal.* 130, 3: "si mirases a los pecados, ¿quién, oh Señor, podrá mantenerse?".

tencia destruye su valor; pero su valor no interesa fuera de su existencia; se consubstancia con ésta, es en su encarnación. Sócrates preocupa a la antigua areté cuando ésta ya no es firme y ha perdido su sentido; el mismo Sócrates, discutiendo con los héroes homéricos, daría lugar a risas, no a enojos. Tampoco pueden esas negaciones afectar fundamentalmente a la independencia, por cuanto es esencial a ésta el comprender la posibilidad de la negación de sus valores, los cuales no se suponen absolutos. En cambio, toda negación de sí es para la exigencia nihilismo. Excelente ejemplo es el de Agustín, y tras él tanta tradición teológica cristiana: las virtudes paganas son vicios, no son virtudes, en tanto no se hacen por el amor de Dios. Y es bien evidente que la proposición puede fácilmente invertirse: la virtud que se cumple por el amor de Dios y no por sí misma, no es en verdad tal virtud; quien es temperante por el amor de Dios, o caritativo por el amor de Dios, no es temperante o caritativo en verdad, y el orden sobrenatural será entonces condenado por destructor y negador. Así acontecerá en una exigencia inversa.

De esto se desprende que el enlace del nihilismo con el tipo modal de la exigencia es todavía más profundo: la exigencia teme y condena absolutamente como nihilismo todo lo otro que sí; si así no lo hiciere, no sería en verdad exigencia; pero entonces —y la mencionada tesis agustiniana lo prueba— es esencialmente negadora, pues la delimitación de su positividad es necesariamente a la vez negación de toda otra pretensión de positividad; mas no se trata de una mera negación, como la de la excelencia que desprecia y pasa de largo, ni de una negación de hecho pero no de derecho como la que sobreviene en la independencia, sino de una negación activa, denunciadora del Mal, que en lo otro ve el enemigo con el cual no es posible ninguna paz; es negación esencialmente destructora, y sin ese esfuerzo destructor no es posible su afirmación. Imperativamente delimitados el Bien y el Mal, toda debilidad en la lucha por la destrucción de éste deviene complicidad culpable. La voluntad de aniquilar los otros valores es su corolario natural.

Es también especial la relación que guarda la exigencia con el concepto de *morbidez*. En cuanto categoría ética, lo mórbido supone complacencia en la tentación y satisfacción posible en un comportamiento contrapuesto o negativo respecto de la valoración admitida; pero, además, supone que semejante complacencia y eventual comportamiento no pertenecen al orden de lo natural, el cual de alguna manera es o ha de ser general; igualmente implica que esta generalidad válida como lo que es natural, es en el caso vigente; vale decir: que no se trata del individuo de excepción, ni siquiera en el sentido en que pudiere decirse que es conforme a la excepción actuar según su naturaleza de excepción, sino que se refiere al individuo en cuanto naturaleza aproximadamente común, sometido a la exigencia común, pero que ajeno a lo que en él ha de valer como sano —y sin perjuicio de que en lo cual sano exista también lo éticamente prohibido— sienta la posibilidad de complacerse, no ya en esto sano pero

condenable desde la ética, sino en lo que por relación a lo sano de esa naturaleza común ha de valer como enfermizo.

El concepto de enfermizo se refiere a la naturaleza común en cuanto tal, y no al concepto ético de enfermedad en el sentido de debilidad de la naturaleza. Díjose en Getsemani: “*el espíritu a la verdad está presto, mas la carne enferma*”<sup>37</sup>. Aquí el concepto de enfermedad —o el concepto de flaqueza, igualmente usado en este caso— solamente significa que el espíritu es fácilmente seducido por las apetencias que provienen de su ser encarnado. Esa facilidad puede ser referida a la naturaleza afectada por el estado de pecado, pero semejante concepto de naturaleza enferma significa sólo potencia de las apetencias carnales sobre el espíritu —sobre un espíritu sin fuerzas para no caer en la carne—, lo que no quiere decir que sean enfermos sus deseos: pueden éstos ser sanos en tanto propios del orden natural en cuanto tal, en el sentido de impulsiones psicofísicas propias del estado de salud de una naturaleza en cuanto mera naturaleza. Así, lo mórbido pasa por ser tal respecto de un orden natural, ajenamente a toda determinación de un orden sobrenatural. Es claro que la creencia o increencia en éste no es indiferente para el enjuiciamiento ético de aquél. En la tradicional teología cristiana el orden natural es regido por la ley natural; pero en tanto que derivado de Dios, su ley natural es también ley de Dios, y la complacencia en lo que viola el orden natural, definido por la salud de una naturaleza, viola por lo mismo la ley de Dios, salvo que dicha complacencia no resida en la carne, sino que esté espiritualmente vuelta hacia Dios y se contemple y comprenda a la luz de Él en tanto, por ejemplo, que la enfermedad en cuanto herida en la carne abra el camino hacia Dios y en Su nombre tome sobre sí su padecer. Pero ha de observarse inversamente que, si se condena la creencia en un orden sobrenatural, esa misma creencia puede pasar a integrar el lote de lo enteco. La naturaleza puede ser declarada enferma por su creencia en la enfermedad del pecado. La gozosa contemplación mística será referida a una forma de voluptuosidad bastarda, violatoria de los sentimientos naturales propios del estado de salud psicofísica. La represión ascética de la carne será entonces tenida por expresión de inhibiciones insanas de un ánimo deformado, y la valoración religiosa de la enfermedad devendrá condenable asentimiento en la decadencia y degeneración de una naturaleza. Según estos términos, es en nombre de lo natural a solas que se condena lo mórbido y que en este concepto se incluye o puede incluirse el estar apresado en las obscuras sugerencias de la creencia religiosa. Bien sabido es que muy numerosas veces muchas vidas que la fe ha considerado santas han sido acusadas de debilidades enfermizas, de perversidades psicopáticas, de insanas y repulsivas costumbres, de profundas y odiosas inmoralidades, de degeneraciones, en fin, que obligan a entregar sus nom-

(37) Mateo, 26, 41.

bres a los cuidados de la psiquiatría. Y si la religión condena la rebeldía del orden natural por nihilista en cuanto destructor y corruptor de los valores del espíritu, el orden natural a su vez se erige contra el nihilismo religioso, en tanto éste es el pervertido destructor y corruptor de la sana naturaleza humana. Pero esa disputa en cuanto a lo mórbido aparece en la determinación de su contenido, mas no en la determinación de su concepto: pues en uno y otro caso se condena la complacencia en lo enfermizo, la cual es definitoria de lo mórbido en tanto categoría ética negativa, a partir de un previo concepto de salud psicofísica de la naturaleza humana, en cuyo nombre ha sido posible condenar desde el gusto por los alcaloides hasta el romántico aligamiento de las ideas de amor y de muerte que se encuentra en Tristán, así como su pasión por la noche y su lejanía de los vanos espectros del día. Y la tesis: "lo enfermizo es condenable", es su común supuesto.

La idea de sana naturaleza supone adecuación a un fin, en tanto implica una selección discriminativa entre los fenómenos naturales; y toda selección supone un criterio selectivo. Sin éste no puede hablarse de salud, pues natural es tanto ésta como la enfermedad. No interesa ahora cómo pueda definirse la primera, definición bien difícil por cierto y cuya posibilidad y sentido bien pudiera cuestionarse. Supongámosla hecha, desde que es admitiéndola que se acusa éticamente a lo mórbido. Pero con solo hacerla —con lo que se define un ser— no puede pasarse a formular esta acusación; para ello es necesario además erigirla en deber ser, pues sólo en tanto así deviene exigible puede condenarse en su nombre lo que a ella se opone. Es posible también prescindir, para el actual propósito, de preguntar por cuál fundamento se la convierta en exigible; basta con que por algunos esa conversión se haga. Supuesto el cumplimiento de ésta, resulta respecto de la categoría de "morbidez" que, al igual que el nihilismo, es relevante sólo de la perspectiva del tipo modal de la exigencia, y que su función es inexistente o por entero secundaria en los otros modos. Sólo desde la exigencia su condena puede tener sentido y alcance verdaderos.

Cierto es que lo mórbido puede hallar gracia en una ética de la exigencia estética o de la exigencia cognoscitiva: por ejemplo, reconociendo su importancia para la creación estética o cognoscitiva. Pero es que no se afirma que lo mórbido sea condenado por toda exigencia, sino que por el solo título de ser mórbido sólo puede ser condenable de un modo éticamente relevante —en cuanto es avistado posiblemente atrayente— en el tipo modal de la exigencia. Pues es a otro título que tendrá que condenarlo —si lo condena— la independencia, que podrá rehuirlo de hecho pero no de derecho, salvo derivadamente. Tampoco es a igual título que lo reprueba la excelencia, esto es: por el solo hecho de ser mórbido, y en cuanto mórbido sea enfermizo, y en cuanto enfermizo sea debilidad y decadencia; pues para la excelencia su criterio será el de si debilita o exalta su cualidad

eminente<sup>38</sup>. Y si, más allá del mero concepto de salud, se quiere restringir el concepto de morbidez —cosa que es frecuente— sólo a lo enfermizo que debilita o hace decaer cualidades valiosas, habrá que decir que la excelencia por hipótesis le excluye de sí y no representa para ella una posibilidad concreta de tentación, pues de otro modo no sería la excelencia que presume ser; su eventual condena no irá más allá de un despreciativo y despreocupado dejar de lado lo que no la atrae ni la afecta. Sólo cuando existe esa posibilidad concreta de tentación es que lo mórbido tiene verdadera vigencia en cuanto categoría ética. Mas esa posibilidad existe para la exigencia, con el original e importante carácter de ser esa tentación, ya en cuanto mera tentación, prohibida. Que esa seducción le sea concebible es cosa que se comprende perfectamente desde su esencial presupuesto de la debilidad de la carne, la cual, por lo demás, no es otra cosa que la fragilidad del espíritu. Pero, además, se trata de una tentación que no es según su naturaleza, que va más allá de las sugerencias, mismo prohibidas, de su naturaleza en cuanto tal, pues violenta el orden de aquella tentación que, aunque su objeto sea prohibido —ya se trate de goce carnal o espiritual, como es el caso de San Jerónimo, que se juzgaba pecador por gustar de la lectura de Cicerón— es sin embargo natural en tanto propia de una naturaleza psicofísica por hipótesis no obediente al estricto concepto de santidad. En cambio, con respecto a lo mórbido, aunque su tentación sea reconocida posible, es sin embargo negada su legitimidad de tentación, pues no ya como hecho sino como mera tentación no debiera ser. Si condena es a doble título; es más que un pecado: es algo esencialmente destructor de lo tenido y valorado como orden natural, por donde vuelve a verse su íntima conexión con el concepto de nihilismo. Y no es necesario, para comprender su posibilidad y rechazarla con energía, estar en el más estricto y severo ser-en la exigencia, pues la misma posibilidad de atracción y su doble condena existen también para la eticidad cotidiana, en tanto ésta está de ordinario gobernada por los conceptos propios del tipo modal de la exigencia. Es así que una experiencia como la que describe Mann sobre la dulzura del posible estar definitivamente liberado de la opresión del honor, disfrutando las ventajas sin fondo de la vergüenza<sup>39</sup>,

(38) Por ejemplo, la experiencia de la droga excitante puede ser justificada por el artista que desde su excelencia ve fomentado o facilitado el ejercicio de su capacidad de creación; pero es obvio que semejante justificación supone una cualidad valiosa realizada, pues el tonto, por drogas que tome, sigue siendo tonto y no hace más que aumentar sus tonterías.

(39) "Hauptsächlich schien ihm, dass die Ehre bedeutende Vorteile für sich habe, aber die Schande nicht minder, ja, dass die Vorteile der Letzteren geradezu grenzenloser Art seien. Und indem er sich probeweise in Herrn Albins Zustand versetzte und sich vergegenwärtigte, wie es sein müsse, wenn man endgültig des Druckes der Ehre ledig war und auf immer die bodenlosen Vorteile der Schande genoss, erschreckte den Jungen Mann ein Gefühl von wüster Süßigkeit, das sein Herz vorübergehend zu noch hastigerem Gange erregte". Der Zauberberg. Berlin, Fischer, 1931, p. 96.



o los caminos antes indicados seguidos por Rimbaud<sup>40</sup>, o los sentimientos que, al relatar un castigo sufrido en su niñez, nos describe Rousseau: “j’avois trouvé dans la douleur, dans la honte même, un mélange de sensualité qui m’avoit laissé plus de desir que de crainte de l’éprouver derechef par la même main”<sup>41</sup>, son en sí mismas y en su posibilidad reprobables para la exigencia, mientras que bien podrían ser declaradas curiosidad legítima para la independencia; y no serían condenadas sino incomprendidas en cuanto tales y serían rechazadas ya en su mera posibilidad por la excelencia, que sólo vería en ellas signos inferiorizantes de debilidad o de decadencia; no otra cosa podría decir el hombre magnánimo de la ética de Aristóteles, de quien son impropios no sólo los excesos sino también los meros deseos censurables<sup>42</sup>. En cambio esa contingencia es concebible para la exigencia, y aun diabólica o satánicamente concebible, en tanto que en ella el placer posible que resida en aquello que es prohibido puede verse reforzado por el placer de violentar la prohibición, tal como el encadenado siente el placer de liberarse de su sujeción. Semejantemente la complacencia en el Mal es susceptible de multiplicarse por el gusto de sentirse libre para el Mal; y cuanto más perversa (mórbida) sea la acción, más garantía se tiene de la realidad de esa libertad. Pero esto no es lo mismo que ser libre de la categoría de *Mal* —cosa imposible para la exigencia—, sin perjuicio de que su eventualidad, avistada como conversión, devenga a su vez tentación presuntamente maligna para el ser en la exigencia que rehúsa —como garantía y defensa de sí mismo— toda posible negación de su ser.

La importancia ética que, referidos a la exigencia, tienen también los conceptos tradicionales de lo “satánico”, lo “diabólico” y lo “demoníaco”, ha sido oscurecida por su personificación y, en consecuencia, por la supersticiosa creencia en su carácter entitativo. Con la supresión de éste quedaron desterrados de la Ética, olvidándose que, con entera independencia de toda entidad natural o sobrenatural, guardan para ella todo su valor en tanto que categorías suyas. El escollo que se presenta al intentar determinar sus contenidos respectivos radica en que, por largo tiempo referidos a una común unidad entitativa, resulta difícil discernir en cada uno matices propios que permitan aislarlos no obstante su profunda analogía, para elegir después las designaciones que, por sus connotaciones más o menos habituales, respondan mejor a los tonos identificados.

Comencemos por el concepto de lo demoníaco. En su noción griega, los demonios son seres mediadores entre los hombres y los dioses. Dice Platón: “*pues en efecto, todo lo que es demoníaco está en el medio entre el dios y el mortal. A esto pregunté yo: ¿Qué poder tiene? Es el de interpretar y transmitir a los dioses lo que procede de los hom-*

bres, y a los hombres lo que procede de los dioses”<sup>43</sup>. “La divinidad no se mezcla con el hombre, pero mediante esto acontece todo el trato y el habla entre los dioses y los hombres, tanto despiertos como dormidos. Y el que es sabio acerca de estas cosas es un hombre demoníaco, mientras que el sabio en alguna otra cosa como sobre artes u oficios, es un menestral”<sup>44</sup>. Sabio, pues, en esa comunicación con lo divino; lo cual es posible porque el dios ha otorgado a cada uno un demonio<sup>45</sup>, que es necesario cuidar para no devenir mortal por entero<sup>46</sup>, a diferencia del hombre ejercitado en las cosas inmortales y divinas, que puede llegar a aferrar la verdad<sup>47</sup>. Comunicación con el orden de lo divino, lo demoníaco es a la vez y por lo mismo comunicación con el orden de la verdad. El mensaje demoníaco anuncia una verdad. Mas para cada uno vale como verdad el orden y estilo de preferencias que es constitutivo del modo y la materia de la entidad de su existencia. En este sentido pueden ser interpretadas las palabras del viejo Heráclito: “*ethos, demonio para el hombre*”<sup>48</sup>. Pues el *ethos* cumple la demoníaca función de poner al hombre en comercio con lo que vale como divino y verdadero, bien que tal vez ese carácter demoníaco del *ethos* no aparezca sino cuando éste es puesto en juicio. Por eso se dice del demonio, en su concepto cristiano, que es mentira lo que de su boca sale: pues su palabra anuncia como verdad otra cosa que la Verdad; y es esa invocación a la verdad parte importante de su seducción. Luego, demoníaco será aquel mensaje que anuncia otra verdad que la del *ethos* del oyente, aunque no baste esta sola nota para lograr su plena determinación.

Pero un mensaje puede no ser oído en tanto su anunciar puede no ser comprendido. Está dicho: “*El que tiene oídos para oír, oiga*”<sup>49</sup>. Quien simplemente oye puede pasar de largo, sin ser en verdad afectado; quien sea afectado en su *ethos* y no sea el suyo un mero oír y seguir de largo, ha de responder —desde su ser afectado— sí o no. Con esto a la vista es posible concretar el concepto buscado: es dado como

(13/41) Ὁ δὲ δὴ μὲν, ὡς Σάκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τῶν, ἢν δ' ἰγὼ, δυνάμει ἔχον;

Ἐρμηνεύον καὶ διαπορεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς διήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀποκρίσεις τῶν θυσίων. ἐν μέσῳ δὲ οὐ ἀμελητέον, συμπληροῦν, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεῖσθαι. διὰ τούτων καὶ ἡ μυστικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετῶν καὶ τὰς ἐπιτάξεις καὶ τὴν παντίαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεός, ὅς ἐστιν ἀνθρώπων οἱ μείγνυνται, ἀλλὰ διὰ τούτων πᾶσα ἴστω ἡ ἀμείβη καὶ ἡ διάλλατος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπων, καὶ ἔργων γοησίαι καὶ καθύψωνται. ἢ καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλος τε σοφὸς ὡς ἡ περὶ τέχνης ἢ χειρουργίας τῶνδε βέλτερος. Sympl., 202 c. - 203 a.

(45) Cf. Tim., 90 a.

(46) Ibid., 90 b.

(47) Ibid., 90 c.

(48) ... “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”. Fragm., 119 (D).

(49) Mateo, 11, 15.

(40) Cf. *supra*. Investigación primera. p. 34.

(41) “Les Confessions”, I, I. Œuvres complètes. s/p. de imp., 1788-1793, T. 23, p. 27.

(42) Cf. *op. cit.*, 1146 a 9-12.



demoníaco lo que obliga a elegir entre un ethos vigente y otro que se anuncia y se pretende verdadero y que, en tanto que presente en su anunciar y que pretensamente verdadero, acusa el ethos vigente de ilusión, de falsedad o de engaño; que propone sugestivamente, seductoramente, premiosamente, el vuelco de la tabla de valores o del estilo vital, y no su mera violación. Jamás se está en presencia de lo demoníaco cuando simplemente se lucha por lo ya elegido o por lo simplemente admitido. Tampoco sobreviene su presencia en la simple tentación, ni en la caída, ni en el descuidado olvido del cumplimiento de lo creído, ni en la expresa rebeldía que lo sea sólo en los hechos, sino en aquello que sugiere apremiantemente, pidiendo decisiva respuesta, el no-valor del sistema de vida tenido hasta entonces por el apremiado por fundamentalmente valioso. No se trata pues de que tal o cual valor o el tono de su presencia carezca de sentido o de validez, sino de que solicita una transmutación esencial, pide convertir a lo positivo en negativo y viceversa. No exige *jugar* por valores, sino *elegir* una escala axiológica y su modo de valer. Afecta al orden existente, en tanto hace atractiva por presumiblemente verdadera la posibilidad de su negación, y desde su rectitud pretendida dice a la intimidad del oyente que es mentira lo que éste lleva en su corazón como vivificante verdad. Es demoníaco aquello que obliga a elegir un definido estilo de existencia tomando seriamente sobre sí la responsabilidad de la opción, de suerte que convierte en escogimiento incluso a la renuncia a decidir perentoriamente, pues no tolera refugios en una lejanía sin apremios. Aunque no lo parezca, este concepto de lo demoníaco está perfectamente de acuerdo con el concepto tradicional cristiano. Pues del Diablo se dice en Juan: *"El, homicida ha sido desde el principio, y no permaneció en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla; porque es mentiroso y padre de mentira"*<sup>50</sup>. Mas viste la apariencia de la verdad, tal como es propio de todo mentir; por lo que dice Pablo: *"el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz"*<sup>51</sup>; tal será el caso de los fatuos sabios de este mundo, *"los cuales mudaron la verdad de Dios en mentira"*<sup>52</sup>. Desde su verdad el cristianismo pone bajo el signo del demonio lo que lo denuncia como mentira y se anuncia como nueva verdad.

Esto no es mal sino bien, dice lo demoníaco; es malo, pero es excusable, puedes hacerlo, mira: ahora es el momento, ninguna mala consecuencia te sobrevendrá, al fin de cuentas no es tanto mal, tal vez sea un bien, quién sabe si en definitiva no lo es, sugiere lo diabólico desde su voluntad de engañar<sup>53</sup>; esto es mal, pero hay placer en el Mal, el verdadero sabor de la vida está en la delectación en el Mal, todo lo que sobrevenga no importa y no podrá quitarte el vivido

goce infinito del Mal, dice lo satánico. Lo diabólico invita, lo satánico ríe. Lo diabólico tiende el puente hacia otra cosa y sólo por esta otra cosa su víctima queda bajo su poder; lo satánico tiende el puente hacia sí mismo; el uno tienta arteramente, el otro se exhibe orgullosamente; el uno es astuto, el otro es cínico, y puede ser despreciativo e insolente. Pero uno y otro presuponen la distinción entre el Bien y el Mal y hablan a la debilidad de la carne; en cambio lo demoníaco invierte o borra lo dado en esa distinción, y habla a la energía del espíritu. Demoníaca es la espina de la duda que duda para elevarse; diabólica o satánica es la seducción de la caída. Pues lo demoníaco no invita a caer, sino que se dirige al oyente diciéndole que, creyéndose en lo alto, está en verdad caído, y le invita a levantarse. Esta transmutación axiológica que hace al oyente sospechar de sí de suerte que lo éticamente acusado se cambia en inquietante acusador, es expresiva de un concepto formal, independiente de toda verdad o no-verdad de su ocasional contenido, y posible en relación con cualquier ethos. Su experiencia se da toda vez que un ethos se ve amenazado de quebrantamiento por otro orden tenido antes por esencialmente malo, y que ahora fascinadamente se manifiesta en su posibilidad de ser bueno convirtiendo en mala su negación. Desde luego, esa contingencia ha de ser dada de modo de tentar a su reconocimiento; sólo así es inquietante; un tranquilo rechazo de lo otro no accede a la experiencia de lo demoníaco. No basta tampoco la simple duda, sino aquella que —con velada o franca angustia— sospecha inquietamente de sí; por eso lo demoníaco es aprehendido como temido y temible, pues no hay una objetiva certeza demostrativa en el fundamento de su mensaje, de suerte que su decir pudiera ser engaño y extravío. Mas no basta que haga meramente comprensible la posibilidad de lo otro; sino que ha de invitar atractivamente hacia la conversión por él, y convierte en tentación a esa posibilidad de conversión. No son demoníacas la duda, la abjuración o la conversión, vividas en el modo de término de un duelo retórico, en el que el más hábil deja sin respuesta al otro. Tampoco es demoníaco el mensaje de recuperación, como el que arranca a alguno de su mundo estimativo cotidiano para llevarlo, en el dolor del arrepentimiento o en la alegría del entusiasmo, al encuentro de valores que ahora percibe con seriedad y gravedad: pues el valer de esos valores es un supuesto de la cotidiana mundanidad, que obscuramente se sabe caída desde ellos, aunque carezca de valor y de fuerzas para ir en busca de ellos, o que, de cualquier manera, no tiene como un mal su superioridad presunta. En cambio, son demoníacos Sócrates y Alcibiades, uno y otro, aunque en tan distintos sentidos, escándalos de Atenas; y también lo son Calicles y Nietzsche, y las Águilas y el Cordero; pues la categoría de lo demoníaco no reside en sí misma, en el sentido de que posea en sí y por sí un contenido dado, sino que es relacional, y un posible contenido deviene demoníaco o deja de serlo según el contexto con el cual fuere dado. Sócrates fué demoníaco conmoviendo a Atenas, pero ya no lo es en igual grado para el hombre actual, he-

(50) Ev., 8, 44.

(51) 11 Cor., 11, 14.

(52) Rom., 1, 25.

(53) Cf. Gen., 3, 1-13.

redero de una cultura que cultivó o invocó muchos rasgos socráticos. En cambio, el legendario Aquileo o el histórico Alcibiades son más demoníacos para un moderno, si es que éste —habitualmente olvidado de la bella y desenfadada intensidad vital del pagano— es suficientemente profundo como para comprenderlos. Así también Jesús de Nazareth es demoníaco en tanto su mensaje escandalizó al pueblo judío, al igual que sus apóstoles escandalizaron luego a los gentiles. Siglos de tradición cristiana han borrado ese carácter, y el sermón del monte y la predicación de un Dios Padre pasan, al menos convencionalmente, como evidentes de suyo o como cosas moderadamente razonables. Más bien ocurre que las gentes se escandalizan de que los judíos se escandalizaran en él, —pues, dirán: ¿cómo escandalizarse de un justo?...— olvidando que sus nuevas eran blasfemas para la ortodoxia judía, como lo decían muchos<sup>54</sup>, a más de Caifás<sup>55</sup>; por muchísimo menos el cristianismo encendió sus hogueras para sus relapsos y herejes. Pues he ahí un hombre de carne y hueso, con quien uno se da de narices a la vuelta de cualquier esquina, que se dice Hijo de Dios, perdona pecados y anuncia que da un nuevo mandamiento; ciertamente, quien no se eche a reír, o quien no sea un ingenuo creyente en cualquier historia, tiene aquí una buena materia para una experiencia típicamente demoníaca. El propio Jesús lo sabía: “Y bienaventurado es el que no fuere escandalizado en mí”<sup>56</sup>. No es sólo en tanto que numinoso<sup>57</sup>, sino y sobre todo en tanto que demoníaco que es causa de temor: pues predica que los primeros serán los últimos y los últimos serán primeros, y esta predicación tienta a la esperanza no obstante la permanencia del tentado en la humildad de su condición mundana. Y es después de hablar así, que “iba delante de ellos, y se espantaban y le seguían con miedo”<sup>58</sup>. Pero también es esencialmente blasfemia la predicación cristiana en su contexto antiguo respecto de la religiosidad pagana. Siglos de cristianismo han arrojado muy injustas sombras sobre ésta y su visión mágica del cosmos, en la que en cada cosa alienta el decir original de un Dios; para su respetuosa atención cotidiana hacia lo divino, éste está presente en el natural orden sobrenatural de un mundo de maravilla, presente en el océano y en los aires, en el sol y en el rayo, en el arroyo y en la flor; ¿cómo no habría de serle horrorosa y blasfema la idea de un Dios crucificado? Sólo imaginarlo es irrespetuoso y condenable; ¿cómo pretender uncir la sutil y superior naturaleza

(54) “Yo y el Padre una cosa somos. Entonces volvieron a tomar piedras los Judíos para apedrearle. Respondióles Jesús: Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre; ¿por cuál de esas me apedreáis? Respondieronle los Judíos, diciendo: Por buena obra no te apedreamos, sino por la blasfemia; y porque tú, siendo hombre, te haces Dios”. Juan, 10, 30 ss.

(55) “Entonces el pontífice rasgó sus vestidos, diciendo: Blasfemado ha”. Mateo, 26, 65.

(56) Mateo, 11, 6.

(57) Cf. R. Otto. *Lo Santo*. Madrid, Rev. de Occid., 1925, p. 198.

(58) Marcos, 10, 32.

de un Dios a un suplicio vergonzoso, destinado a hombres abyectos, y ordenado y ejecutado por simples hombres? Ante la predicación cristiana es lógica la respuesta de Festo: “Estás loco, Pablo, las muchas letras te vuelven loco”<sup>59</sup>; o las risas de los atenienses, de los que “unos se burlaban, y otros decían: te oiremos acerca de esto otra vez”<sup>60</sup>, y es lógica, lejos ya de la fineza helénica o del elegante escepticismo de Pilatos<sup>61</sup>, la actitud de los que apedrean a Pablo, como se hace en Iconio y se quiere hacer en Listra<sup>62</sup>, tanto como la de quienes lo reciben con enojo, tal como pasa en Efeso, al grito de: “Grande es Diana la de los Efesios”<sup>63</sup>. Menester sería no tomar en serio lo sagrado. En el dolor de su predicación, Pablo supo de su carácter demoníaco, pues bien hubo de aprender que aquella era “escándalo para los judíos y locura para los gentiles”<sup>64</sup>. Pero, si ahora invertimos los términos, será fácil ver que, desde la perspectiva cristiana, es íntima y dolorosamente demoníaco el mensaje de Nietzsche.

Así tomada, en tanto que estructura formal, la experiencia de lo demoníaco constituye un esencial componente de toda viva espiritualidad. Sólo quien está abierto para lo demoníaco puede vivir en espíritu, libre del encadenamiento de todo tranquilo conformismo, así sea éste pacífico o activamente militante. Requiere con dura urgencia un apasionado sí o no, lejos de toda tibieza<sup>65</sup>; pues muy distinta de la simple duda desconfiada es la duda demoníaca.

Ahora bien: en la perspectiva de la exigencia, el demonismo y el nihilismo se enlazan estrechamente: pues será demoníaco lo que hace seductor al nihilismo, y todo nihilismo que seduce será a su vez demoníaco. Y por nihilismo vale para la exigencia todo lo que axiológicamente en su otro, y cuya alteridad debe ser destruida para que no manifieste su poder destructor. Interesa muy poco el camino que se siga para lograr esa destrucción; bien puede tomarse el de la libertad y la libre convicción, si se es allí procurando la destrucción de su otro, bajo el signo de ser ilegítima su alteridad; pues hay exigencias que entienden la libertad en el sentido de que buenamente quisieran que todos fuesen libremente iguales a lo que ellas piensan que debe ser su ser.

Para la excelencia el diabolismo o el satanismo no tienen vigencia interior, en tanto no experimenta vocación por esos caminos. Aunque creyere en una cósmica potencia del Mal (fuerza aniquiladora de la excelencia) la combatirá y considerará como algo extranjero, que ella no puede albergar, ni siquiera como posibilidad, en su corazón. Lo demoníaco es en cambio una eventualidad que puede serle con-

(59) Hechos, 26, 24.

(60) Ibid., 17, 32.

(61) Juan, 18, 38.

(62) Hechos, 14, 15; 14, 19.

(63) Ibid., 19, 28-34.

(64) Pablo, I Cor., 1, 23.

(65) Cf. Apoc., 3, 15-17.

cretamente vivida; pero en el orden externo esa experiencia sólo puede ser parcial, pues no la puede tentar, aunque la excelencia pueda comprender la posibilidad de su mensaje. En cambio, internamente, es una experiencia posible en el modo del aceptarse en-demonismo, o sea que ella puede verse a sí misma como demoníaca. Más: sin cierto demonismo no se concibe la plenitud de la excelencia, que en cuanto tal plenitud ha de arrasarse con el orden cotidiano y ha de sostenerse con firmeza en su riesgosa afirmación, emancipada de exteriores acusaciones de maldad, y no deteniéndose ante la posibilidad trágica de que, vista desde lo Absoluto, su valor sea condenable. La excelencia plenamente realizada no es tal si no es fuerte para no abjurar de sí, cualesquiera sean las consecuencias de su firmeza. Sábese ya que semejante dimisión le es dada a modo de posibilidad abstracta, sin presentarse como seducción, en tanto que sólo el débil puede ser efectivamente tentado. Avistada, tal posibilidad no hace sino reforzar la valía de la excelencia tornándola más consciente de sí misma, pues es eventualidad en sí deseable pero que sólo otros de inferior rango podrían en realidad perseguir. Por eso la tentación, en cuanto categoría ética, tiene su lugar fundamental en la exigencia, en el cual es condición de esencia en el agente ético la contingencia de la caída.

Tampoco cuenta lo diabólico para la excelencia. El procedimiento astuto o artero le es ajeno, pues carece de autonomía respecto de ella y no puede dar su ley a su acción; es a lo más el hábil acompañante, en cuanto tal accesorio, de una limpia acción, la cual se purifica y legitima en el grado en que provenga de la excelencia; pero no interesa como instrumento para un fin, por legítimo que éste sea, ya que necesitar de ello y justificarlo por su fin es cosa que repugna a la valía distinguida. Esta es altiva y no sumisa, y en consecuencia su engaño es dominante a la vez que incidental, éticamente inimportante, y puede pasar por diestro artificio que traduce la superior categoría de su autor: Ulises no es diabólico, y el engaño de los Dioses tampoco lo es.

Ya se ha visto la imposibilidad de la plena malignidad satánica para el modo de la independencia<sup>66</sup>. Lo diabólico, en cambio, le es o no imitativamente posible según el orden de valores por el cual se haya elegido según sus preferencias, y su grado de adhesión a los mismos; aunque analógica e impropriamente —pues falta la validez absoluta de los valores violados— puede tener su lugar en el engaño a otros o respecto de sí mismo. En cambio, lo demoníaco halla allí un lugar natural, aunque sin conexión alguna con la idea de nihilismo; pues se halla a la vista constante de la eventualidad concreta de lo absolutamente otro, que no por absolutamente otro deviene ilegítimo. Pero, en tanto quedan desprovistas de su carácter absoluto, todas esas categorías éticas pierden en la independencia su intensidad, se limitan a acompañar accesoriamente a la acción, y no adquieren respecto de ésta carácter

determinante. Así, ¿cómo ha de condenar por negativo, por destructor y nihilista, lo que sabe ser otra positividad, por interna que sea su repugnancia ante ésta? Sólo un sentido auténtico puede tener el nihilismo para el independiente: será lo esencialmente destructor de la contingencia de otros estilos vitales, en tanto la negación que formularse pretenda la imposibilidad de cualquier otra posibilidad ética en tanto que legítima; y en ese sentido puede caer envuelta y devenir condenada la exigencia. Pero para la independencia la libertad no es ley, de modo que su conflicto con la exigencia proviene de una incompatibilidad que no versa sobre la exigencia en cuanto positividad, sino sobre las consecuencias negadoras que proyecta esa positividad en tanto se pretende absoluta. No ataca lo que la exigencia sostiene sino en tanto defiende el derecho de lo condenado por la exigencia, por íntima que sea su resistencia a que tal derecho se traduzca en hechos. Su lenguaje será: no hay otro nihilismo que la pretensión absoluta de la exigencia en tanto que, en cuanto absoluta, excluye de derecho toda otra posibilidad ética, y niega todo eventual valer auténtico en tanto elimina el fundamento de todo posible valer, el cual no subsiste sino cuando desde su libertad se es-hacia su valor. Para la independencia, toda posibilidad de valores se despliega desde su esencial libertad, y toda exigencia que suprima esa libertad anonada el fundamento sin el cual no hay valor; su libertad no es ley, pero sin libertad no hay valor; no es ley que haya valor: pero todo valor que se estatuya sólo es tal desde la libertad. Toda negación de esa libertad niega pues la condición que fundamenta la posibilidad de valer de todo valor que se pretenda tal.

En cambio, ha de observarse que, para la exigencia, en tanto el Bien es lo que se debe impositivamente, la libertad es libertad legítima sólo para el Bien, pero éste no se constituye en la libertad y en ella deviene tal, sino que preexiste y condiciona a la libertad señalándole su inexorable camino: es libertad para poder de hecho recorrerlo, pero no es libertad —como en cambio lo es en la independencia— para construir eligentemente su camino bueno. Existiendo el Bien como fin propuesto, en la exigencia se es éticamente en lucha, y es laudable y meritorio, natural o sobrenaturalmente, el ser-en-esfuerzo hacia el debido Bien. De ahí la importancia que en ese tipo modal desempeña la idea de “santidad” en el sentido de estricta pureza moral: “*sed perfectos*”, tal es lo que allí se ordena. Pero esa orden constituye para la independencia una verdadera majadería, pues ¿qué sentido tiene esa pretensión de una perfección en sí? Es más: en la voz de la exigencia se ha dicho: “imitad a Dios”; pero para la independencia esa imitación es irreverente y blasfema, o al menos lo sería si antes no llevase consigo el ridículo de la rana que quería ser bufo. Y los esfuerzos por la santidad son para el independiente —éticamente hablando— una extravagancia si no un escándalo. Por su parte, la excelencia oírá burlona o extrañadamente esa orden de perfección. “Ya lo soy”, será el sentido de su respuesta; pues sólo entenderá por perfección que importa la realidad de aquella cualidad valiosa que es

(66) Cf. *supra*, pp. 100 ss.

su valor y que en ella misma es ya efectiva. ¿Qué respuesta recibiría quien le dijese a Aquileo: "sed perfecto"? Tal vez, éticamente, no corresponda referirla.

### c) *La exigencia y el mal*

Se comprende entouces la importancia fundamental que adquiere en este modo la idea de Mal. Noción ésta por entero accesoria en los tipos modales precedentes, delimita ahora rigidamente el campo de la acción. No admite posibles permisiones o disculpas relativas. Deviene ahora éticamente fundamental el no franquear sus límites; es absolutamente prohibitivo. Ningún ejercicio de una cualidad excelente, ninguna ambición cognoscitiva de una riqueza de experiencia, pueden exhibir títulos legítimos para penetrar en su recinto. En la experiencia ético-religiosa del estar encadenado a un estado de pecado, sin fuerzas bastantes para salir de él, es dable el sentimiento de haber de ir más lejos, de tener que pecar aún más, de haber de saciar la voluntad enferma sin resistirse a su caída, de llegar así al fondo de su descenso para poder encontrar el punto de apoyo desde donde se inicie el resurgir, como si el insuficiente arrepentimiento dependiese de la insuficiencia del pecado; semejante experiencia sólo es advenible desde la exigencia y, sin embargo, es condenable y esencialmente impía desde la misma exigencia, pues su prohibición del mal es absoluta y en tanto absoluta sagrada; si no es absoluta, no vale la pena hablar de exigencia; luego, ninguna autorización para el mal puede esperar su merced. Su ordenamiento adquiere el carácter religioso de lo que pide un pío respeto.

La excelencia y la independencia conocen bienes y males; pero es sólo en la modalidad de la exigencia que se constituyen como categorías éticas el Bien y el Mal. Indiferente es el fundamento que se les asigne. No interesa, por ejemplo, a los efectos de la experiencia ética constitutiva de este modo, que se entiendan dependientes de una voluntad supranatural. Su carácter religioso reside en el carácter absoluto de su exigir. Sólo interesa su mandar, ordenador y prohibitivo, y excluyente de toda legitimidad de todo otro mandar. Ciertamente la ética cristiana tradicional, dependiente de un Dios único y creador que la corona y la fundamenta, pertenece a la exigencia; está regida por la idea de ley —ley natural y ley de Dios— de donde extrac su contenido y su sentido. Pero puede ser invertida toda su escala de valores, puede tal orden ser negado y negado también su fundamento, sin que ni en un ápice nos apartemos del modo de la exigencia. Asígnese al Bien y al Mal por basamento originario la sola razón; o, si se quiere, la simple naturaleza humana; o, también, tales o cuales concretas condiciones psicosociales: igual pueden seguir siendo éticamente absolutos, en tanto no se conciba la posibilidad de que, de una manera éticamente válida, puedan ser otros que como son, en las circunstancias en las cuales son; o al menos, la posibilidad de que, teniendo su mandar por contenidos otros que los que son en tal o cual caso dados, no por eso deje de ser un mandar legítimo y exigible

para quien tales otros contenidos sean vigentes. Así, admítase que es variable y relativo su contenido: igual se está en el tipo de la exigencia si ese contenido es experimentado en el modo del mandato según necesidad (para el caso, en tanto que vigente), y por modo coactivo (en tanto que su imposición obliga). La variabilidad en el ser dados de los contenidos no excluye el poder de mandar de tales contenidos en el caso de que sean dados. No se está tampoco libre de la exigencia por estar libre de tales o cuales exigencias. Féstéjese el placer de los sentidos y condénese la voluptuosidad de la mística; ordénese la alegría expansiva de los impulsos vitales y prohibase la dulzura del padecimiento ascético; declárese abominable la gozosa espera de la muerte y mórbida la aceptación resignada de la enfermedad y del sufrimiento: en tanto los nuevos valores sean ofrecidos en el modo de ser de lo imperativo, se mantiene el tipo modal de la exigencia. Tanto si se niega a Dios en nombre del Mundo como si se niega al Mundo en nombre de Dios, se condenan las tinieblas en nombre de la luz, y la condena es sentencia definitiva que dictamina autoritativamente. Quien excluye según imperio la idea de pecado, convierte en pecado la creencia en el pecado. Será otro el sentido del estar en pecado, será otro el sentido de la tentación, será otro el objetivo del arrepentimiento, serán otros los medios de recuperación de los que se eche mano, será por sobre todo otro el alcance de la falta; pero, en tanto se delimitan definitivamente dos contrapuestos campos, patrias respectivas del Bien y del Mal, y se ordena el uno y se prohíbe el otro, se está —en el más estricto sentido— en este modo hermenéutico-experiencial.

Cierto es que el concepto de pecado está tan íntimamente relacionado en la tradición con creencias religiosas, que es resistido su traslado al orden ético de los mandamientos no religiosos. Es más: éstos incluyen a menudo la idea de pecado entre las ideas que deben ser desterradas. Es natural que, si la idea de pecado hace referencia a un orden impositivo de origen divino, no resulte conforme a su sentido su admisión en un sistema coactivo de alcance humano. Es así que en tal caso el lenguaje cotidiano cambia y la idea de pecado es suplantada por la idea de crimen, tomando esa palabra en su lata acepción de violación ética de excepcional gravedad. El pecado es el crimen de lesa divinidad; el crimen es el pecado de lesa humanidad: el horror sagrado de lo prohibido acompaña a uno y otro caso; el carácter de límite infranqueable, también; la intensidad de una y otra experiencia depende de la gravedad del alma que la experimente. Todas las diferencias emocionales entre un espiritualismo y un naturalismo pueden darse allí; pero subsiste sin embargo el mismo tipo modal, que trasciende de toda cosmovisión general determinada, pues muchas caben en él, a la vez que no basta exhibir una de ellas para juzgar sin más si se está o no en tal tipo modal; aunque tal espiritualismo o tal naturalismo, por sus contenidos concretos, pudieran en definitiva exhibirse incompatiblemente con tal o con cual tipo modal. Es vieja la constatación de la existencia del santo laico; es

viejo el catonismo, más viejo que Catón, aunque para comprenderlo convenga prescindir de los caracteres un poco ridículos que toma en éste. Comte pertenece a la exigencia. Tal vez Bentham también; pues, si encuentra desagradables y sospechosas las ideas de obligación y de deber, lo hace por el carácter irracional, obscuro, injustificado, con que se presentan; pero una vez que su contenido se clarifica y se define racionalmente a la luz de la idea de utilidad, parecen devenir absolutamente exigibles. Al racionalizar un mandato no se le quita el carácter de mandato; tal vez se le quita el carácter místico que el mandato lleva consigo; pero tal vez también sea esto sólo para consagrar el carácter místico de la razón. La mística que se traslada no se suprime, como bien puede verse en Kant.

Conviene advertir que el Bien y el Mal en sí no tienen ningún sentido en tanto sean sólo ontológicamente pensados. Así interpretados, esos términos han servido para designar perfecciones o imperfecciones de esencias o relativas a esencias; pero ese uso es, quierase o no, obviamente secundario, pues depende de valores enjuiciadores, y son entonces éstos los que delimitan el Bien y el Mal. Además, la perfección y la imperfección de esencias es cosa que nos remite a un Bien y un Mal en sentido físico, ajenos al plano axiológico; y si son tomadas como criterios de determinación del Bien y del Mal en sentido ético, no interesan —éticamente hablando— en cuanto categorías del orden físico, sino en tanto en cuanto, tomadas como criterios, devienen categorías del orden ético. Así pues, para la Ética sólo existen y sólo le interesan en tanto se constituyen en el modo de ser de una categoría estimativa manifestada en una vivencia hermenéutica. Fuera de la experiencia ética que se aprehende interpretativamente según los criterios regulativos categoriales del Bien y del Mal, éstos —éticamente— no existen. En tanto no sean dados —sea como presentes o como ausentes, pero teniendo efectos determinativos esta ausencia— son éticamente irrelevantes; salvo, desde luego, que no sean dados por razón de un no querer que sean dados, lo que supone un modo más originario de presencia que será necesario explicitar fundamentadamente, pues sería gratuito suponerlo sin más. Pero entonces resulta claro que puede decirse que las categorías éticas del Bien y del Mal sólo existen en cuanto vigentes en la efectividad del tipo modal de la exigencia. Para ello no es preciso que se afirme su existencia efectiva: basta que se les reconozca válidos en cuanto puros conceptos, aunque sea para proclamar en seguida su inexistencia real, o padecer la ausencia del fundamento último que su ser solicita. Quien, de alguna manera, se determina por su avistamiento, se encuentra ante contingencias de comportamiento ético que no existen en otros tipos modales: así la posibilidad de determinarse por la realidad del Mal, reconocido en su calidad de tal.

Es cierto que esta posibilidad ha sido con frecuencia negada. La vocación por el mal que es parte inseparable de la experiencia de la exigencia es entonces interpretada como determinada por la positividad —aunque prohibida— que reside en lo rechazado por malo, pero

ajenamente a la negatividad que habita en lo malo en cuanto tal. Esta distinción es real: una es la conducta que cae complaciéndose en el placer que le produce la acción mala prohibida, y otra la conducta que cae deleitándose en la maldad de la acción prohibida en que se incurre. Una cosa es violar la prohibición del mal buscando un placer, y otra hallar placer en violar la prohibición del mal. Una cosa es perseguir el contentamiento que se extrae del hecho en cuanto tal hecho, y otra hallar fruición en la maldad que se supone ínsita en tal hecho. Una cosa es complacerse en el hecho *a pesar* de ser malo, otra es complacerse en el hecho *por* ser malo. Desde luego, uno y otro caso no son incompatibles: pueden acompañarse, y apoyarse y redoblarse mutuamente. Desde luego también en uno y otro caso permanece supuesto el reconocimiento de la validez de la prohibición; y es el carácter absoluto de este vedamiento —a lo menos en cuanto según derecho es o debiera ser insuperable— lo que determina la gravedad ética del hecho, decide de su malignidad, y exhibe al agente en su estar en la exigencia. Pero esto hace acceder a matices que es importante considerar más prolijamente: no basta decir que una cosa es la holganza en lo que es malo, y otra la delectación en el mal, pues, en tanto éste puede constituirse como tal en formas distintas, resultan ser distintas las complacencias capaces de residir en él. Puede haber satisfacción en haber incurrido en un mal, y ese gozo reducirse al orgullo de haberse valiente para una cierta cantidad ocasional de mal. Es posible desear el mal por querer ser libre para él, hallando en su ejercicio la prueba de su libertad, y gustando más de ésta que del mal en cuanto mal. Puede buscarse el mal por sentirse proclive hacia él y hallar en él la plena realización del ser que se es. En enlace con esto, es distinto alegrarse con el sabor de un mal por ser mal —aunque haya una dulce inquietud en esa alegría— como ocasional accidente que pone sal en la vida, y otra determinarse esencialmente en cuanto personalidad por el gusto del mal en cuanto mal que es. Semejantemente, es distinto determinarse hacia el mal —ocasional o esencialmente— según la inmediatez del ser que se es, que el ser mediatamente hacia él a través de la reflexión que lo consiente y erige su búsqueda en normatividad. Cada una de las posibilidades que en lo dicho se conceptualizan es distinta según el tipo modal en el cual sean vividas, en tanto es entonces disímil el modo de constituirse el ser y el valer del mal, y su prohibición en consecuencia valga o no por absoluta: no todo cínico es satánico, aunque todo satánico sea cínico.

Tal vez se crea que las hipótesis expuestas son extrañas e improbables; sin embargo, no es difícil ver que la complacencia en el mal mismo, tantas veces negada por los moralistas, es un fenómeno accesible a la observación cotidiana. Bien conocido es el efecto incitante de la prohibición, que es capaz de aumentar el placer que se encuentre en aquello que es prohibido, y que incluso puede ser su único placer. Se determina por la malignidad el niño que disfruta en torturar un animal, y que se complace aún más y busca reiterar su acción si ésta le es expresamente prohibida. Es factible encontrar malignidad en la

intrascendente burla cotidiana, en el agrado por la inferioridad de otros, en el gusto por hacer resaltar la inferioridad de otro, en la alegría por inferiorizar a otro haciendo que sea apreciado en menos por los otros o por sí mismo, en la satisfacción por convertir a otro en inferior haciéndole devenir efectivamente inferior; y para el cumplimiento de cualesquiera de estas eventualidades puede bastar un gesto, una palabra, una mirada. De cierto que la malignidad difiere de la mera perversidad, pues el verdaderamente maligno lleva sobre sí la alegría de su ser perverso, y la opaca mirada del que sólo tiende inmediatamente hacia el mal se transfigura en la mediatez del en verdad maligno con el brillo de la chispa fugaz que delata su fruición por lo interdicto mismo. Hay ojos perversos en los cuales reside ya el ser vocado para el mal; hay miradas malignas que exhiben su alegría por el mal; y no se crea que son necesarios más actos: la malignidad puede afinar por entero en el solo mirar. Llena de malignidad, desde el principio hasta el fin, puede estar la ironía socrática; discreta alegría por su maldad puede sentir también el moralista que la elogia; no es menos posible que en igual caso esté más de uno que con sospechosa ingenuidad erige severos catálogos de cosas buenas y malas para edificación de las almas. En más de un elogio —sin necesidad de que sea enteramente engañoso— pueden deslizarse tonos de malignidad. Esta puede hacerse presente en el adolescente que divertidamente se jacta de los hechos prohibidos en que ha sabido incurrir, por tonto e inimportante que sea el carácter que éstos tengan para un maduro pensar. Por la malignidad se determina quien considera timbre de honor o de superioridad su osadía para con aquello prohibido que limita el atrevimiento de otros, en tanto subsista en él el reconocimiento de la legitimidad de esa prohibición. Se determina por la malignidad la estética que, con voluptuosa inquietud, se complace en vivencias condenadas por la ética y supone justo y legítimo semejante condenar.

Si se quiere buscar una más definida precisión conceptual, podrá comprenderse que son distintos los comportamientos que se determinan en el sentido de la íntima satisfacción por el goce sensible:

- a) por aprehender en éste valores positivos, sea que se hable de placer o de belleza o de vitalidad o de goce dionisiaco de la vida;
- b) por aprehender valores positivos, vitales o estéticos, cognoscitivos o religiosos, *aunque* estén éticamente prohibidos, de suerte que su negatividad moral existe, pero es puesta a un lado;
- c) por aprehender allí valores positivos, como en el caso anterior, y seguirlos *a pesar* de que sean éticamente negativos, de suerte que la prohibición existe y no es dejada a un lado, pero se pasa por sobre ella y a la vez se padece su interdicción;
- d) por seguir al goce sensible *por ser* un orden prohibido, se aprehendan o no en él a la vez valores positivos junto a su negatividad ética: henos aquí ya en el reino de lo definitivamente maligno;
- e) por seguirlo hallando directa delectación en él, no porque sea vedado, pero sí sabiéndolo interdicto y sin aprehender valores justificativos de la violencia que se hace

a esa prohibición. Cuando este último caso es meramente ocasional, no constituye más que una inmoralidad igualmente ocasional; cuando representa la determinación habitual de una existencia, la constituye en el modo de ser propio de la perversidad; si se deleita en su ser así accede al plano de la malignidad; pero no ha de olvidarse que se ha examinado sólo un posible ejemplo, que no toda perversidad ni toda malignidad son, ni con mucho, gusto desarreglado por el orden sensible, que son más importantes y refinadas sus formas puramente espirituales, y que su mayor profundidad es alcanzada cuando sus actos se ejercen bajo el nombre de lo que es tenido por santo.

Considérese ahora el caso de la persona que dice: si no creyese en Dios, no me abstendría del mal. Su hipotética increencia no suprime la distinción entre el Bien y el Mal: suprime solamente el freno que encuentra su íntima vocación por el Mal. Esto es bastante más que el clásico concepto de debilidad de la carne: testimonia la fragilidad de su conexión con el Bien, exhibe su ser esencialmente orientado hacia lo que es malo, sabiéndolo malo. Aquí no es necesario que exista la complacencia en el mal por su calidad de mal; puede atenerse a su placer en lo que sabe ser éticamente negativo sin derivar placer de su negatividad. No obstante, el Mal adquiere también el carácter de determinación esencial: reconociendo que no habría fuerzas para luchar, que quedaría rota su conexión con el Bien, el Mal deviene curiosamente autorizado aunque prohibido: se consiente en estar aprisionado en él, sin dejar de saberlo Mal. Semejante consentimiento es, desde luego, malignidad. Pues no se trata ya de consentir en tales o cuales males, en el placer y la pena de la caída, erradicado del Bien pero en aspiración hacia él: se trata de consentirse originariamente radicado en el Mal. No puede decirse: no se trata de renunciar al Bien, sino de reconocer que no se tendrían fuerzas para tender hacia él, pues sin tales fuerzas no se tiende, y si no se tiende se es ateniéndose a su estar en el Mal. Semejante saber del consentimiento por el Mal muestra que la vocación por éste es la determinación esencial de esa personalidad, en la cual la inexistencia hipotética del Bien es liberación para la alegría del desenfreno en el Mal. Es natural entonces que no comprenda que se haga el Bien si no es por el amor y el temor de Dios. Ciertamente podría decir: el Bien y Dios se confunden, si no existe éste no existe aquél: pero entonces, el Bien existe como realidad, no como categoría; en cuanto categoría subsiste, porque subsiste en idea su distinción con el Mal; y éste deviene la única realidad y el lugar natural de esa personalidad a la vez perversa y maligna. Se comprende el por qué del horror ético que la mencionada frase despierta: quien sólo por Dios no es un puercito, muestra que ya lo es. Y con esto ha de quedar sellada la suerte de tanta ética teológica que sueña con la policía de un Dios.

Es un hecho la vocación por la perversidad en muchas personas, y un hecho que ellas mismas son a veces las primeras en reconocer. Para comprender el sentido y el alcance del satanismo como categoría ética no interesa el aspecto cuantitativo de la perversidad, sino



su dirección en cuanto cualitativamente caracterizada. La escatología tradicional ha multiplicado los diablos mayores y menores, y no por ser un pobre diablo se deja de ser un diablo. El hecho de tratarse por lo general de Satanitos pequeños —por ser pequeños los efectos de su malignidad— no hace que dejen de estar determinados por la idea de malignidad, bien que ésta sea a su escala. La tesis contraria que niega validez al satanismo como categoría ética humana —y muy humana— es fruto de una observación psicológica deficiente, condicionada por la creencia de que el Mal, tal vez por ser con mayúscula, ha de ser enorme y terrorífico cuantitativamente; desconoce que para determinarse por él no es necesario desencadenar gratuitamente una guerra, o cometer crímenes sensacionales, o complacerse en prohibidas torpezas sensuales; por entero puede residir en una simple broma de mal gusto. Para que el mal sea Mal sólo interesa su tonalidad cualitativa, y ésta se hace presente insidiosa y no muy veladamente en muchas pretendidas inocencias cotidianas. El cumplimiento de acciones malignas en el medio social es cosa común y corriente<sup>67</sup>; pero, desde luego, no bastan ellas para configurar la personalidad maligna: ésta es sólo aquella en que el gusto perverso por el Mal adquiere el carácter de determinación fundamental.

La realidad del mal por el mal mismo ha sido confesadamente vivida por Agustín: “Y yo quise cometer un hurto y lo cometí, no compelido por la necesidad, sino por penuria y hastio de la justicia y rebosamiento de iniquidad, pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor; ni siquiera quería gozar de lo que en el hurto apetecía, sino del mismo hurto y pecado”<sup>68</sup>. De ese hecho, que consistió en el pillaje de un peral, en una travesura juvenil, nos cuenta de él y sus amigos: “llevamos de allí ingentes cargas, no para nuestro regalo, sino más bien para echárselas a los puercos, aunque algo de ellas comimos, pero sin embargo eso hacíamos porque nos placía el hecho mismo de que no estuviera permitido”<sup>69</sup>. “¡Indigna alma mía, que saltabas de tu fundamento hacia tu muerte, no apeteciendo en la ignominia otra cosa que la ignominia!”<sup>70</sup>. “Ni el mismo Catilina amó sus delitos, sino más bien otra cosa, por cuya causa los cometía”<sup>71</sup>. Pero otro fué su caso: “Ya que lo robado tiré, banquetéandome con la sola iniquidad, de la cual gozando me alegraba. Ya que

(67) En las obras de J. P. Sartre se encuentran con abundancia excelentes descripciones de comportamientos de este tipo.

(68) “Et ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato”. Agustín. Conf., II, IV, 9.

(69) “Et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel proicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret”. Ibid.

(70) “Turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecere aliquid, sed dedecus appetens”. Ibid.

(71) “Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat”. Ibid., V, 11.

si algo de aquellos frutos entró en mi boca, el delito fue su condimento”<sup>72</sup>. Ciertamente, su placer en el hurto estuvo asociado con la fruición sutil que se hace presente en la complicidad: “aunque no tenía deleite alguno en esos frutos, lo encontraba en el delito mismo, haciéndolo la compañía de los que juntos pecaban”<sup>73</sup>. “Yo, pues, también amé ahí la compañía de aquellos con los cuales hice lo que hice. Luego, no es cierto que no amara otra cosa que el hurto; aunque sí, no otra cosa, por ser nada también esto”<sup>74</sup>. “Era una risa como cosquillas en el corazón, pues engañábamos a aquellos que no pensaban que estas cosas fueran hechas por nosotros, y vehementemente las reprobaban”<sup>75</sup>. “¡Oh amistad demasiado enemiga, seducción inescrutable de la mente, avidez de dañar por juego y pasatiempo y deseo de perjuicio ajeno, sin ansias de provecho propio o de venganza, pues no bien se diga: “Vamos, hagamos”, da vergüenza no ser desvergonzado!”<sup>76</sup>.

En su acepción propia la malignidad es ininteligible adviniendo desde la excelencia, en el sentido de que es algo que sólo el no-excelente puede hacer. Ya se ha visto<sup>77</sup> lo que sucede en la modalidad de la independencia, que puede comprenderla por analogía, pero en el bien entendido de que analogía no es identidad. Una cosa es determinarse por el mal o el vicio permisivamente, en tanto son relativos y no en sí, y por lo tanto devienen sólo accesoria o accidentalmente excluidos (y de suyo se comprende que el independiente pueda determinarse así); otra, es regirse por ellos en tanto son mal o vicio, es decir prohibitivamente. Si bien quien es en la independencia puede gozarse en lo que juzga prohibido, ha de observarse que —justamente por ser en ese modo— no le está interdicto determinarse por lo prohibido, pues todo vedamiento es en él por necesidad relativo y no absoluto respecto de su validez. Puede jugar a la malignidad y al satanismo, pero sin constituirse verdaderamente en esas formas; a lo más le es posible un cinismo intrascendente. En su juego puede gustar la desazón de la rebeldía contra lo tenido por valioso, pero carece por ne-

(72) “Nam decepta proies epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens. Nam et si quid illorum pomorum intrauit in os meum, condimentum tibi facinus erat”. Ibid., VI, 12.

(73) “Sed quoniam in illis pomis uoluptas mihi non erat, ea erat in ipso sa-nore, quam faciebat consortium simul peccantium”. Ibid., VIII, 16.

(74) “Ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci. Non ergo nihil aliud quam furtum amavi; immo uero nihil aliud, quia et illud nihil est”. Ibid.

(75) “Risus erat quasi titillato corde, quod fallebamus eos, qui haec a nobis fieri non putabant et uehementer nolebant”. Ibid., IX, 17.

(76) “O nimis inimica amicitia, seductio mentis inuestigabili, ex ludo et ioco nocendi auditas et alieni damni appetitus nulla lucra mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur: “Eamus, faciamus” et pudet non esse impudentem”. Ibid. Y desde igual perspectiva se formula su juicio sobre las bromas estudiantiles a los novatos, hechas sin más fin que el gusto de burlarlos experimentando “malévolas alegrías” (maluolas laetitias); y esto le parece cosa semejante a los hechos de los demonios, los cuales transtornan y pervierten a los evectores, burlándolos y engañándolos justamente cuando ellos quieren reírse y engañar a los demás. Ibid., III, III, 6.

(77) Cf. supra, pp. 100 ss.

cesidad de la angustia que pende del saberse referido a lo Absoluto, a la cual no puede acceder más allá de los límites que le permite una analogía impropia. Mas si la malignidad no es absoluta no es en verdad malignidad. Tampoco parece que ésta pueda identificarse con aquella rebeldía que tal vez pueda tener lugar en la sabiduría, como ostracismo voluntario que abjura del enraizamiento que da o quita sentido. Es sólo en la exigencia que resulta posible la plena realidad de la personalidad maligna, por cuanto en ella se existe bajo el signo de una última referencia objetivamente limitativa y obligatoria<sup>78</sup>. Por lo demás no debe olvidarse que el estilo de la malignidad, a lo menos en sus formas de pequeña escala, es perfectamente reconocido en la experiencia popular —en la que sabemos que domina el estilo interpretativo de la exigencia— la cual lo identifica con características palabras, aunque no penetre en el significado ético de semejante ser así.

Lo expuesto permite comprender el caso —que sólo deja de sorprender cuando se sabe su fundamento: el diferente tipo hermenéutico-experiencial de eticidad— del completo cambio del signo ético que da carácter a un juicio, al margen mismo de su contenido ocasional. Hallar la raíz y esencia de la acción moral en la obligación —sea ésta natural, racional o sobrenatural— es lógico y correcto desde el punto de vista de la exigencia; pero ese actuar porque se está obligado no es éticamente valioso para la independencia o para la excelencia. No se trata de que se esté fácticamente necesitado de hacerlo; se trata del derecho que gobierna al hecho. Si ese derecho ordena imperativamente, quien cumple la acción que se debe satisface un mandato; pero actuar obedeciendo órdenes —así fueren las de la propia razón autónoma pero universal— es una acción servil, mas no una acción ética. Para el independiente, sólo si el derecho es contingente en su fundamento y se constituye como tal derecho en la toma de posición que al mismo tiempo lo erige y lo acepta, tiene significado verdadero, liberalmente creador. El excelente encuentra en su propia valía la razón de su valer ético, pues su naturaleza, en tanto excelente que es, es dominante del fruto de su cualidad valiosa. Para uno y otro, el actuar porque se está obligado deviene éticamente repulsivo; es un signo de inferioridad, pues no actúa dando desde un valor (excelencia), ni constituyendo sin necesidad el valer del valor (independencia). Bien triste cosa es para uno y otro el hacer el bien porque el Bien se debe. Semejante situación es para ellos visiblemente igual a la del esclavo que sólo es libre para no cumplir en el sentido de que es libre para preferir el castigo, en tanto esa es la consecuencia de su conducta indebida. Con esto se explica ahora, por ejemplo, la extraña condición de la ética kantiana, que a la vez parece una brillante interpretación de lo que se entiende por conducta moral —y en la investigación siguiente se verán las razones por las que así se la elogia desde la co-

(78) En la figura de Ricardo III, tal como ha sido trazada por Shakespeare, se encuentra una buena ilustración de la malignidad incluyendo sus formas de engaño diabólico.

tidianidad— al mismo tiempo que, por otros aspectos, parece conducir a una personalidad ética que es éticamente condenable.

Se comprende que, en el modo de la exigencia, la moralidad puede constituirse en valor altísimo, se haga o no coincidir su contenido con lo que en la vida cotidiana se entiende por tal, pues siempre, desde el momento en que se parte de una exigencia, de ésta ha de desprenderse un comportamiento obligado cuyo respeto se torna ineludible, y que puede valer como moralidad, aunque cabe pensar la posibilidad de un Bien exigido que no coincida con la idea de “bien moral”. Es natural también que por este camino puede rechazarse una moralidad en nombre de otra, como cuando se niega valor a la moralidad extra-religiosa, o se condena a la moral de fundamento religioso, o se imponen límites morales a la religión. Pero cualquier polémica sobre lo que ha de valer como normatividad o moralidad superior a la cual compete exigir permanece en los moldes de la modalidad estudiada, la cual mantiene la legalidad formal que le es propia, indiferente a las mutaciones de su materia ocasional.

## 5. — *El modo hermenéutico-experiencial de la sabiduría.*

### a) *Caracterización preliminar*

Existe en el modo de la sabiduría quien aprehende-comprendiendo por un originario fundamento que revela la inaparente razón merced a la cual lo que es es-así, y determina en consecuencia su comportamiento inimperativamente, según la conformidad de su ser con el sentido (o ausencia de sentido) que fluye de aquella fuente, en cuya lejanía se sitúa para enjuiciar y desde cuyo más allá percibe. Por lo mismo, no es en la sabiduría quien busca y construye a ésta, sino quien es-viendo-desde el principio que otorga explicación o la niega, y por esa perspectiva aprehende inteligiblemente el acontecer fundamentado (o infundado, en tanto infundado que sea), conduciendo y aceptando su acción en nombre de ese esencial comprender.

El primer punto a considerar en el concepto expresado ha de ser la relación con un originario fundamento. El aspecto de originario hace mención a una cierta lejanía que en el horizonte experiencial del caso es ofrecida en el modo de “no-subordinada”, no exhibiendo su ser —tal como en la vivencia es dado— ningún llamado que invite a retroceder hacia más lejos. No interesa que, para la reflexión, ese retroceso se muestre posible; lo que interesa es que, en la vivencia concreta, nada más lejano se haga oír, ni en el modo de la presente ausencia del enigma, pues en este caso sería éste el verdadero originario fundamento. A su vez, el aspecto de fundamento hace mención a su ser “razón-justificadora-de”; le es esencial una cierta significación explicativa. Por su conexión con él, el acontecer es descubierto, al hacerse experiencialmente presente, según su verdadero ser, sinónimo de su verdadero sentido (o verdadero sin-senti-



do). El hecho es contemplado, pero a la luz del fundamento. La inmediatez de su ofrecimiento se tiñe con la mediatez de la luz, pero la presencia de ésta es inmediata en la experiencia aprehensora e interpretativa. Mas esa presencia exhibe tonos inaparentes para la mirada que observa el mismo hecho ajenamente a esa luz, por lo cual el arraigo en el fundamento es solidario de un cierto desarraigo respecto de la pura apariencia de lo inmediato en el orden de la experiencia común.

En segundo lugar, interesa el sentido de esa relación. Esta ha de ser constitutiva de una actitud que permita *ver-comprendiendo*. Pero además se trata de una relación subsistente, en tanto no se borra al alcanzar la comprensión, como si ésta fuese un objetivo y el fundamento fuere su mero instrumento; permanece, en tanto sólo comprende como comprende en cuanto es a la luz-de y mira interpretando por razón-de. Esa luz y razón que desnuda el inaparente sentido de lo que es dado, es el sustento sin el cual perece la actitud de la sabiduría. Esta relación es explicativa, sin perjuicio de los modos negativos que desde su entender hagan manifiesta la ausencia de toda posible explicación valedera. Pero, en tanto la sabiduría es un modo hermenéutico vivido en la inmediatez de la experiencia, su manera de comprender no tiene por qué identificarse con una forma explícita de comprensión racional. Es más: una cierta aceptación de su eventual contenido sin una suficiente objetivable demostrabilidad, parece serle esencial. Su contenido es solidario con un temple de ánimo, el cual en sí mismo lleva la pretensión de ser un mirar verdadero, y es por la vivencia de ese temple que sus fórmulas reveladoras devienen inteligibles. De esta suerte, es preciso cuidarse de no intelectualizar demasiado el modo de la sabiduría. Ha de insistirse en que sus formas de apresar-comprendiendo no tienen por qué ser claramente explicitables para la razón, ni menos necesariamente susceptibles de manifestarse en un sistema diáfananamente organizado. Inversamente, no todo comprender es sin más en la sabiduría, ni es en ella cualquier pretensa posesión de una sabia verdad, aunque ésta entienda detentar una explicación última de las cosas. Sólo el estar arraigado en una lejanía explicativa por cuya legalidad se accede al inmediato comprender —el cual sin ese advenir vería cegada su particular intelección vivencial— es propio de su esencia. Y en tanto predomina en ella definitivamente el momento explicativo, su pensar sentencioso exhibe y muestra, desvelando un *por-qué* que hace justificativamente inteligible un dado acaecer en su ser-así.

El saber de ese radical origen por causa del cual se comprende el significado primordial de lo que acontece es indicativo o mostrativo, mas no ordenador y prohibitivo. Quien explica no manda, sino que sólo invita a comprender. Si muestra un camino, éste es solidaria consecuencia de la intelección del caso; mas no deja lugar para la idea de mandato. Si por acaso la orden guarda alguna significación para el no-vidente, se disuelve cuando progresa la intelección, e inexistente para el ver plenamente comprensivo. La relación con el funda-

mento es esencialmente diferente de todo sometimiento que otorgue el primer lugar a la obligatoriedad de su hacer. Podrá mostrar la dependencia de lo que es conexo o solidario, pero es ajena a la dependencia de lo ordenado y obligado. Quien comprende en su ser a la luz-de no se encamina por el mandato de la luz, sino por su ser-sabiendo lo que es; e igual cosa ocurre con el sentido que adviene desde el visto verdadero ser de las cosas o los otros.

Esto conduce a otro punto esencial. Según lo dicho, ese comprender orientador es inimperativo. Pero adherida a esa ausencia de mandatos, va la carencia de todo peso de un eventual momento teleológico. La sabiduría es desde la razón-de, y por ella explica y justifica; mas no subordina esa razón a un "para" que a su vez la justifique y le otorgue sentido. La presión de una finalidad es propia de la exigencia y ajena a la sabiduría. No es en ésta el sabio saber de razones y fines de mandamientos que señalan un norte al quehacer humano. Desde el fundamento, algo acaece; desde el fin, algo se exige. Todo desplazamiento de un *por-qué* que se prolongue en un *para-qué* conduce al plano de la exigencia, en tanto el fin explicitado devenga el momento determinante del juzgar y actuar del agente ético. Todo comprender teleológico que haga presente un "fin" como aquello que es "debido", está fuera de la sabiduría, y si agrega que no es sabio el extraviado rebelde y de ignorancia lo acusa, este momento es secundario y derivado, pues en él la falta de sabiduría es denunciada desde la incomprensión de lo *debido*, y lo-que-es-debido es entonces el básico momento determinante. Si la sabiduría avista un *para*, ello habrá de ser dependiente de un *por*.

También ha de tenerse en cuenta que no interesa la explicación individual sino la explicación genérica, cuya manera de encarar el hecho sea expresiva de su originaria comprensión; la relación del hecho explicado y el fundamento no puede ser accidental, sino que sólo hay sabia comprensión si se advierte la legalidad esencial y primigenia del enlace. Es propio del accidente el ser incomprensible, a menos de aprehenderlo a la vista de la ley que instaurare a la accidentalidad como esencia del devenir. Si, ante un hecho, se ofrece como explicación la particular voluntad del Dios (por ejemplo: "así lo quiso Dios", refiriéndose a tal individualizado hecho) no se puede estar en la sabiduría; pero si la explicación es genérica ("Dios quiso que las cosas sean así", exhibiendo la razón del estatuto que vale para todo un orden de hechos) es posible estar en ella, siempre que no se vaya del hecho hacia el origen, sino del origen hacia el hecho; posible, pues además ha de inexistir, como significación determinante, todo momento teleológico.

De las notas expuestas se desprende que es impropia del modo de la sabiduría toda distinción supuesta del Bien y del Mal. A lo más esa distinción es consecuencia accesoria de la primaria oposición entre comprensión e incomprensión, y se refiere a la conformidad con lo que es, según el sentido que adviene desde el fundamento, o a la extraviada pérdida insubstancial en la no-realización de sí; pero

en todo caso es ajena al plano de la moralidad en cuanto conjunto de mandamientos, pues en el modo de la sabiduría el orden ontológico tiene absoluta primacía respecto de toda consideración axiológica. Todo valer será un modo de *ser*. Está fuera de su manera de comprender el saber que versa sobre normas y mandatos, o sobre bienes y males en sí y en cuanto meramente tales, aunque ese saber se llame sabiduría; una cosa es ésta como contenido, y otra como estilo modal. Fácil es ver que todo socratismo y todo platonismo no encuentran en este modo su adecuado lugar. Igualmente fácil es advertir que la idea de *deber* es a su vez ajena a la modalidad en estudio. No se “debe” el estilo vital verdadero y la actitud que le es propia; se es o no se es en él; y el sapiente de él ha de definirse por su lucidez, sea ésta racional o no, sea demostrable o no. La iluminada proximidad con el fundamento y la conformidad con el sentido que fluye de él serán ahora los principios de todo esencial enjuiciar estimativo. Y todo esfuerzo verdadero y valedero será expresivo del grado de íntima conexión con lo tenido por raíz originaria.

#### b) *Glosas ilustrativas de aspectos parciales*

Una buena ejemplificación inicial de lo que antecede puede obtenerse tomando en consideración la idea de “*Destino*”. Pero será preciso dar un largo rodeo para llegar hasta ella.

Si se recorren los textos griegos referentes al tema del “mal” resulta notablemente frecuente encontrar, junto con su austero saber sobre el padecer humano, la creencia que imputa a los dioses la causación de males. A veces por triviales motivos, y en ocasiones gratuitamente, los Inmortales envían el mal; veces hay en que no existe para ello otra causa que su diversión: en el teatro del mundo, juegan con los que habrán de sufrir y morir. Otras veces la razón es una culpa, pero una culpa inculpable (Edipo): los Dioses castigan por el hecho criminoso aunque no exista voluntario criminal. A menudo, en fin, es su pasión o su envidia lo que desencadena la bella y angustiada tragedia que hace presa de los humanos. El dolor de éstos no cuenta para el altivo corazón de los Olímpicos, cuya orgullosa mirada no se conmueve por la áspera condición del mortal.

A esa situación ha de vincularse la irrestricta intensidad pasional del dios griego. Es frecuente lamentar el immoralismo de la religión helénica: se le supone ser una incoherencia lógica respecto de la idea de un Dios, o una inmadurez espiritual éticamente condenable, o una supersticiosa sugestión estética; pero semejante lenguaje representa una completa incomprensión de la antigua religiosidad. Quienes acusan a los griegos de atribuir pasiones viciosas a los Dioses no saben lo que dicen, pues justamente son esas pasiones lo que exhibe su valer y manifiesta su condición superior y divina. Para el espíritu griego es signo de una inferioridad y pequeñez todo servir a una legalidad enjuiciadora de la voluntad. Sólo la voluntad poderosa es divina, y lo es en el grado de su poderío. El “*detente y no hagas*”, bien

propio de la máxima “*nada en exceso*”, pertenece al orden humano, no al orden divino. Sólo por ser libre para sus pasiones el dios griego es un Dios; y, en tanto que pasional, desea y ríe, padece y sufre, aunque no por ello sea un cuitado, ni sea destruida su íntima y esencial “*risa inextinguible*”. Bien se ve esa fundamental vitalidad en las innumerables querellas de Dioses, en sus rencores y sus odios; y a su vez, es la noble pasión y su lucha por la victoria lo que enlaza al hombre con el orden de lo divino y lo convierte en un cuasi-Prometeo. Pero, coherentemente con el mismo *pathos*, ha de resultar que tal o cual mal humano es o puede ser el lógico fruto de la superior inclemencia de un Dios. Es tonto soñar con un Olimpo de buenos y virtuosos muchachos, aunque ese haya sido quizá el sueño, ya decadente, de Platón.

Así visto, el dios griego se muestra en el plano de la excelencia; pero la vivencia en la cual es experimentado su ser y poder admite formas y grados diferentes. Puede ser aprehendido interpretativamente en el modo de paradigma del dueño de areté, que habrá de definirse como el “*semejante a un Dios*”, y estaremos entonces en el estilo de la excelencia. Puede también ser interpretativamente experimentado en el modo de la patente mostración de la libertad de derecho de todo decidir, y se estará entonces en el porte de la independencia. Pero supóngase ahora que ese ser y poder se hace manifiesto como razón explicativa de un mal humano; habrá de verse que, de esta manera, en más de un sentido es susceptible de ser comprendido. Esa relación causal puede hacerse palmaria incidiendo en la obligada sumisión del hombre, esclavo y juguete del Dios y medroso por su posible cólera. Obedecer a los Dioses; tal será el corolario natural que fluye de esa interpretativa experiencia aprehensora. Es obvio que en semejante caso se está en el modo de la exigencia. Pero esa misma relación puede también ser aprehendida haciendo ostensible la condición del hombre en tanto que éste se halla librado a la voluntad del Dios, de suerte que sólo le resta contemplar el acontecer determinado por el capricho divino, comprendiéndolo en su provenir y advirtiendo que carece de sentido toda humana pretensión que quisiere que el acaecer fuere otro que como es. No hay aquí mandato a cumplir, sino comprensión de lo que es. No hay obediencia-de, sino saber-estar en su ser. Quien así es, no se dirigirá a otros anunciando la obligación de obedecer a los dioses, sino que hablará haciendo manifiesto que los Dioses quieren y hacen que lo que es sea tal como efectivamente es. El tono imperativo deja aquí su lugar al tono sentencioso. Ahora se está en el modo de la sabiduría. Mas ha de tenerse a la vista que esa comprensión legalizadora del hecho es ajena a todo preguntar por un decisivo para-qué posible. La comprensión del hecho se agota en su provenir, y torna inimportante cualquier superpuesta teleología. Pero, además, la experiencia del modo que se considera sólo tiene lugar si el Dios en tanto fundamento es en realidad verdaderamente original. No lo es si su ser-fundamento de se subordina a un extrínseco fin o a una legalidad que condiciona

su querer. Tampoco lo es si el Dios es dependiente de otro fundamento, desde el cual habrá de advenir ahora la sabia comprensión, siguiendo el carácter móvil del horizonte del modo. Así ocurre cuando el Dios es, en la experiencia aprehensora, apercibido-interpretado dependiendo del Destino.

Frecuente fue este camino en el pensamiento helénico: al Destino todo ha de conformarse, incluso un Dios. Semejante idea de "Destino" puede ser apresada desde el mero reconocimiento impotente del rigor de los hechos que inciden en el corazón humano. Puede también erigirse en principio explicativo, en cuanto tal exonerador y justificativo de sí mismo y del Dios. Pero una es la aprehensión indeterminada que dice: "es otra la causa", y otra aquella directa y positiva que dice: "tal es la causa, y por ser tal así ha de ser". Antes estábamos ante el mero hecho: el Destino así lo ha decretado; ante ello caben la rebeldía impotente, la increpación, y el maldecir a la ciega raíz. Ahora estamos ante un hecho que se convierte en derecho: por cuanto es el Destino quien lo ha decretado, es justo que lo que así es sea así, y sabio será aceptarlo. No hay otra justicia u otro camino verdadero, aunque hayan deseos de que la justicia o la acción posible fuesen otras que como son. Aquí se deja de lado la idea de la pura contingencia; a menos que la contingencia pura, en cuanto realidad no enjuiciable por una pensable otra posibilidad, sea aceptada en tanto sea propio del sentido último de las cosas el que sólo exista la contingencia pura y nada más.

Para el independiente, lo que hace la dureza del hecho es que siempre hubiera podido no ser. Mismo cuando se sitúe en una hipótesis determinista, el hecho será siempre meramente tal, y su necesidad natural no es una justificación de derecho. En la idea de Destino esa justificación existe, aunque no alcanza el tono de la sabiduría cuando su relación con el suceso es accidental, de suerte que la contingencia es retirada del hecho y atribuida al Destino: es un arbitrario decreto, a diferencia del mero azar natural que es sólo un mero hecho y no un decreto. En tanto arbitrario, es contingente; pero la contingencia del decreto no es igual a la contingencia de las consecuencias; en tanto decretadas, éstas devienen necesarias de derecho, así como la voluntad legisladora que decide del contenido de un orden jurídico condiciona la efectividad de éste, por más que ella sea incondicionada, y lo que vale como de derecho no deja de ser tal porque en abstracto pueda pensarse en la posibilidad de que sea otro que como es. Mas, de cualquier modo, es sólo un hecho que sea tal el derecho, y por eso cabe enjuiciarlo. Igualmente, resultará accidental que lo que acontezca sea tal o cual, o sea tal o cual el derecho que lo acompaña, pues la aprehensión que se considera no consagra el derecho del hecho-arbitrario-del-derecho a ser el derecho verdadero. Pero esa posibilidad de ser otro el derecho y el hecho que de él dependa queda excluida en la aprehensión "sabia" de la idea de Destino. Su decreto deja de ser arbitrario. Se justifica en sí mismo y por sí mismo, con exclusión de toda concebible alteridad.

No podría ser sino como es. Esa inmanente necesidad hace suplantarse la idea de arbitrariedad por la idea legalizadora de *sentido*, que por su propio ser se justifica. Es así, y porque es así, debe ser así. El hecho mismo se transfigura en el único concebible derecho. La necesidad que era mera consecuencia es ahora también y desde entonces razón condicionante. Así, lo que es tiene un sentido justificado, o un justificado sin sentido. El conocer ese sentido (o su falta) y determinarse por él es el signo de la sabiduría, y es en el modo de ésta, el que por ésta se comprende y comprende a los otros en su ser y quehacer.

Pero el camino seguido no ha de identificarse con una única forma de ser en la sabiduría, que bien puede estar alejada de toda idea de destino; y, a la inversa, no toda invocación a la sabiduría ha de considerarse en este mismo modo hermenéutico-experiencial. Si se comienza por este segundo aspecto de la delimitación a realizar, será importante distinguir la sabiduría, todavía inesencialmente determinada en su contenido por la idea de Destino, y el concepto de Providencia.

La Providencia gobierna, su gobierno tiende a un fin, y su orientación para este fin constituye el sentido de las cosas. Es sabio confiar en la sabiduría de la Providencia, es sabio ordenar su vida hacia el adecuado fin, es así sabio determinarse según el sentido general de las cosas y del propio ser, y apreciar y aceptar los hechos teniendo a la vista su sentido. Pero la previsión y provisión de la Providencia se hacen en vista de un Bien. Si una providencia no es buena es ciega, y si es ciega no es Providencia. El encaminamiento de los hechos que su influencia predetermina es selectivo: todo ha de ser para un Bien. Quien se determina por la Providencia es también selectivo y, aunque sepa que el mal de alguna manera ha de servir al Bien, no deja de condenar al mal como Mal, en el sentido de que el Mal, en cuanto tal, no debiera ser; y si es por razón del bien, esta justificación no lo legitima en cuanto mal que es. Quien así es se determina entonces por la distinción entre el Bien y el Mal; esta distinción en tanto ordenadora y discriminadora es una norma y, en cuanto norma, manda. Quien se determina por la Providencia está y ha de estar, como todas las cosas, al servicio del Bien. Bastan estas notas para mostrar que pertenece al tipo modal de la exigencia. Los conflictos sobre el sentido del Mal en que quedó aprisionada la teología medieval son sobradamente expresivos de esa situación.

La distinción del Bien y del Mal presupuesta por la idea de Providencia está fundada en lo Absoluto, y por ella obran el Dios o los Dioses, que son providentes en tanto atienden a los humanos y procuran cosas para su bien. Por lo mismo, el concepto de Providencia supone un cierto grado de personalización, de alguna manera implica inteligencia, intención, voluntad, lo cual conduce hacia una espiritualidad rectora que persigue la realización de un fin. En esa previsión providente la situación del orden humano es de un privilegio especial. Por semejante providencia el hombre ha de tener los

medios adecuados para alcanzar su fin, y en ese fin ha de residir su bien, insito en el Bien. Su *por-qué* se comprende por su *para-qué*. El sentido de su fundamento sólo se explicita desde la aprehensión de su finalidad. Pero, en el orden de la sabiduría, estos términos se invierten. El *para-qué* se comprende adviniendo de un *por-qué*. Es su raíz y fundamento lo que justifica al hecho. En su provenir ha de estar su significar. Una finalidad extrínseca y accesorio, que condicionare el proceso de engendrar, es ajena a la sabiduría, a lo menos en tanto es propio de su sentido que su quehacer coincida con su ser. Esto no significa que no pueda perseguir un fin, sino que para nadie ni para nada ajeno es semejante término, y que a nadie rinde cuentas de éste, de suerte que para el hombre tanto da que exista o no dicho fin.

Ciertamente, la sabiduría aprecia las cosas desde la perspectiva de su sentido; pero conoce a éste cuando comprende desde la perspectiva de un legalizante y último fundamento justificador. Por eso puede haber en ella un sentido del sin-Sentido, cuando el fundamento carece de explícito propio fin, o éste no tiene ninguna significación antropológica. Bien típica es la ya mentada idea de Destino: su inexcusable ser así es ajeno a todo *para-qué*. *Ser-en* lo que se es, sabiendo que así se ha de ser, *por* provenir de lo que hace que se sea el ser que se es, sin un escindido *para-qué* que ordene a su ser: tal es el signo expresivo de la sabiduría. El Sentido adviene desde el fundamento primariamente engendrador; en esta comunidad con el fundamento es donde la sabiduría afinca su valer, pues es insensato prescindir del fundamento, aunque de éste provengan incluso los que se olvidan de él.

En la Providencia se tiende a escamotear al mal en cuanto Mal, no obstante reconocerlo como tal, pues de alguna manera supone que algún sentido tiene o ha de tener en el plan providencial: su aparición de mal oculta su benéfico sentido en el conjunto total; aunque sea secretamente ha de tender —de alguna manera— al Bien; si se le soporta y acepta, no se hace esto ateniéndose a lo que según su presencia es, sino a lo que se piensa que en definitiva sea. Es así que el tema de la Providencia es siempre correlativo a una fe, y da sustento a una esperanza a la vez que es sustentado por ella. Con esto se vuelve a un punto señalado: el Bien de la providencia guarda intrínseca relación con el bien humano, y el hombre espera y confía por razón de ella y de aquél.

En la sabiduría en cambio el mal humano es lo que es, sin que para nada cuente su posible condición de instrumento para algún Bien, pues aun en este caso el bien humano es otra cosa que ese Bien; a lo más será propio del bien humano saber atenerse al mal de su situación, si no quiere que éste se doble por su extravío o su rebeldía, agregando a su cuota de padecimiento necesario otros sufrimientos tan gratuitos como inútiles. Así separado del bien humano, un posible Bien que trascienda la situación del hombre no es en verdad para el hombre un bien. ¿Qué importaría la obra a construirse para

el martillo que sufriese al ser usado para construir? En su golpear y ser golpeado padece y realiza su condición de martillo, y no quitaría nada sino que agregaría el innecesario dolor de su agitación pasional si se indignara y lamentara por su lugar. En la idea de Providencia se acepta el hecho en tanto se le reconoce en su ser; es ajena a la manía blasfema de disculpar al Dios. Aprisionado en su situación, el hombre no cambia su suerte por su encararse con ella, pero puede quizá cambiar su estar en su suerte, así como el prisionero que permanece calmo en su celda está en ella de otro modo que quien destroza sus manos golpeando contra los muros. Indiferente es, para caracterizar el tipo modal de la sabiduría, que tal estar sea distinto de su ser y constituya una impotente toma de posición, o sea constitutivo de su ser y participe de su necesidad.

La exigencia tiene un carácter antropomórfico: ¿por qué se puede exigir al hombre, si no es por el hombre mismo? Y cuando el Dios no exige, exigen el Progreso y la Humanidad. La sabiduría en cambio excluye todo carácter antropomórfico; para la mirada que así mira desde una raíz originaria, indiferente es el padecer humano, y ridículo sería el hombre que se alegrase de su mal justificándolo por su carácter de prueba o de instrumento para un Bien <sup>79</sup>. Es así que la sabiduría es una explicación que, en tanto se refiere a un fundamento lejano inantropomórficamente concebido, prescinde de toda inteligibilidad humana de lo concreto en cuanto concreto; en otros términos: es —humanamente apreciada— una explicación que renuncia a explicar, una justificación que no justifica sin dejar de ser justificación.

Según lo dicho se es en la sabiduría siempre que se es aprehendiendo-comprensivamente desde la relación con un último fundamento que se basta a sí mismo, no relacionado a un Bien antropomórficamente delimitado. Es así un modo de comprender la existencia que hace libre para ser en la condición en que se es, sin un *para qué* que haga exigible un fin. *Libertad* significa aquí ser libre de las valoraciones aparentes que impiden comprender la situación y aceptarse como el ser que se es; libre, pues, para tomar sobre sí la carga de su propio ser. Vana es la rebeldía, pues carece de toda relación con el fundamento; extravío es la incompreensión que toma lo aparente por lo absoluto en lugar de apresararlo desde el lejano horizonte que hace comprender, o desde su ausencia o ignorancia. Condenable es el olvido de sí mismo en su modo esencial de ser, refugiándose en el insubstancial juego mundano o en instituciones inventadas para huir y no ver lo que se es; inútil es semejante voluntad de negarse, pues igual-

(79) En el laboratorio se usa el conejo de Indias para conseguir un bien, que no es el bien del conejo de Indias: risible sería aquel de ellos que, pudiendo pensar, pensase: "¡Qué feliz soy!; en la experiencia pruebo que soy un buen conejo"; o: "¡Qué suerte tengo!; me maltratan para que otro tenga su bien". Por su parte la sabiduría diría al conejo del caso que no menos tonto sería si, apresado, se debatiese agregando a su suerte inevitable el padecimiento de su desesperación.

mente el Ser sigue su marcha por sobre ella, y ella no merece más que la irónica y severa mirada que recae sobre quien no sabe lo que es.

Para la sabiduría aquello que es condenable no es tal por ser prohibido, sino por ser un desatino; y lo es porque, desarraigado de su fundamento, carece de sentido; si carece de sentido, carece de todo posible valor; sólo el sentido justifica y sólo se es conforme a él cuando se es desde el fundamento; lo infundado no tiene ni verdadero ser ni verdadero valor, y sin saberlo se transfigura de realidad en ilusión; en su ignorancia y errar se disminuye y aminora, sin dejar sin embargo de ser y hacer lo que corresponde de él. Igual acaece en el mundo cotidiano, cuando se respeta a quien barriendo se sabe buen barrendero, y no se respeta a quien barriendo y barriendo bien se cree Napoleón. Pues todo valer posible está en el ser-en su verdadero lugar.

Así, apariencia y realidad, ilusión y verdad, extravío y reencuentro, devienen temas fundamentales de la sabiduría, pero en el bien entendido de que la sabiduría no obliga sino que sólo invita a comprender. Dichos temas son a la vez constitutivos de modos de ser y de modos correlativos de valer; pero, sin embargo, el valer no tiene aquí ningún sentido ni de exigencia ni de moralidad. Su entusiasmo, su dureza, su esfuerzo, nada tienen que ver con un posible deber. Estar en falta no es pecar; su caída es quebranto y perdimiento, pero la angustia del extravío es distinta de la angustia de la infracción; recuperarse no es enmienda-de ni arrepentimiento-por, sino simplemente aceptado retorno al lugar y camino en que se es.

La sabiduría sólo puede existir si se mira algo viendo a través suyo su fundamento primitivo, dado en el modo de una legalidad condicionante justificativa. Porque la sabiduría no es aprehensión de una situación individual en cuanto tal; sólo le es conocida ésta como ejemplo de una ley general, de estirpe primigenia. Es por eso que el caso particular aparece fundado y justificado. La originaria ley encauzadora es su razón. Tal ley no es descriptiva sino explicativa en tanto el hecho, siendo aceptado en su razón, deviene derecho. No se precisa en este modo la expresa aprehensión de un condicionamiento transfenoménico. Aun lo fenoménico puede imponer su legalidad por el carácter inexorable de su orden meramente empírico que se inviste del rango de última razón. Por eso es tradicional admitir que la experiencia es madre de la sabiduría. La experiencia enseña que la vida es así, ha de ser aceptada así, luego ha de ser así. Y es sabiduría tanto si su contemplación está llena de alegría como si la tiñe el atardecer de la tristeza.

Por lo dicho es posible ver que mil reflexiones éticas cotidianas sobre el placer y el dolor, el triunfo y el fracaso, el nacimiento y la muerte, son sentencias típicas de la sabiduría. Su trivialidad y superficialidad no les quita este carácter; son en la sabiduría en tanto en cuanto se pretenden en una sabia verdad en la que el hecho, ajenamente a todo inimportante momento teleológico, se hace patente en su lógico-ser-así, incluso cuando esa lógica sea trans-racional. Su

íntimo tono de justificación trasunta su carácter contemplativo de un superior e inaparente ser-así, pues se es en el modo de la sabiduría siempre que se es en la pretensión de ser-aprehendiendo un devenir legalmente comprensible, contemplando a la luz de aquella originaria razón engendradora que hace transparente su sentido o que exhibe la nada de su ausencia, y juzgando o queriendo por su constanciación con el indicar que dimana de ella. Ese nuclear comprender que es su esencia es accidental en todos los otros modos. La excelencia quiere ejercitarse, y sólo cuando fracasa en su ejercicio se asombra y pide comprender; la independencia quiere su preferir y la exigencia quiere cumplir, y ni una ni otra piden en cuanto tales una inteleción radical que condicione su ser. Mas la sabiduría no puede detenerse en la mera alogicidad del hecho individual, en cuanto tal contingente; su irracionalidad ha de ser pura apariencia, a menos de ser aprehendido y soportado y sufrido en su contingencia en tanto ésta sea expresiva de una ley: aquella que estatuye como condición humana su esencial estar entregado a la contingencia, con lo que la circunstancia azarosa deviene caso particular del azar que gobierna, de suerte que el azar mismo es entonces aprehendido en el modo de ser de la legalidad. Pero es más frecuente que el azar sea referido al cuándo, dejando su lugar en el que a la idea de necesidad; así ocurre con la legalidad que —en la dicha reflexión cotidiana— se otorga al dolor y a la muerte.

En tanto ejemplo de una ley, el caso individual se desindividua. Tal es el secreto de la libertad para aceptar el caso que manifiesta la sabiduría. Su mirada desde el fundamento la emancipa de la circunstancia: todo ha de ser comprendido bajo una especie de legalidad.

¿Tiende por ello la sabiduría a aniquilar el instante? Desde luego, todo comprender la fugacidad y futilidad del instante que pasa es susceptible de ser referido a una actividad muy propia de la contemplación transinstantánea de la sabiduría; pero no es de ninguna manera una consecuencia necesaria. La misma consideración transinstantánea puede manifestar la importancia insustituible de cada momento evanescente. El todo y la nada pueden ser fácilmente hermanados. Nada vale el instante en tanto que perecedero; y sin embargo vale tanto que lo que en él se gana o se pierde se gana o se pierde para siempre. Porque su ausencia es irreparable su presencia es una concreta plenitud. "*Mañana los amores serán rocas y el Tiempo una brisa que viene dormida por las ramas*"<sup>80</sup>. Este verso del poeta, considerado en sí mismo fuera de su contexto, muestra la posibilidad de una toma de posición ambivalente en el mismo sentido que se viene considerando. Pues, ¿qué vale el amor que mañana no es nada? Pero, ¿qué intensidad más plena pide ahora el amor que sólo es ahora? Uno y otro consejo: "levanta tu mirada, no dejes que te

(80) F. García Lorca. "Oda a Walt Whitman". *Obras Completas*. Buenos Aires, Losada, 1949, T. VII, p. 75.

aprisione el pasajero instante” y “detente, no pierdas lo que te puede dar el instante que pasa”, pueden ser ambos pensados en el tipo modal de la sabiduría. En uno y en otro el instante no es apreciado por ser *tal* instante, sino que se le valora o se le niega por su legalidad, insita en su ser *un instante*. Es el ser, en cuanto tal transinstantáneo, de todo instante, lo que hace aquí que el instante sea determinado negativa o positivamente en cuanto a su valer.

También es preciso advertir que para ser (o estar) en la sabiduría, no son necesarios los grandes temas de la metafísica o de la creencia religiosa. Tampoco es necesaria la verdad efectiva de lo tenido por verdad por el sapiente. Para desencadenar la legalidad propia del modo, así como pueden bastar la experiencia cotidiana y la legalidad empírica, pueden bastar también las actitudes que sentenciosas y aceptadamente se determinan por su arraigado y constitutivo ser-desde *parcial* que hace advenir comprensivamente —por ejemplo, en la acción que emerge de la contemplación que entiende y actúa a partir de la voz de la familia, la clase, el partido, la tradición, la cultura, la sangre, la raza, o las potencias que enraizan en lo cósmico— dejando caer en indiferente inimportancia toda teleología superviniente. Cierta desprendida aquiescencia respecto de lo que haya de ser por razón de su provenir fundamentador y legalizante, con la consiguiente nota de que así ha de ser y no tiene sentido justificado que no sea, puede derivarse de múltiples raíces. Y el carácter originario de éstas no es en sí —ya se ha mentado la movilidad del horizonte de este modo— sino que sólo interesa su originariedad en la aperepción vivencial del caso; para que semejante originariedad se cumpla, hasta que el horizonte se cierre más allá de aquello adviniendo desde lo cual comprendiendo se es. Pero no ha de olvidarse que los mismos temas pueden ser agitados desde los otros modos, lejos del saber más bien silencioso de la sabiduría, y manifestarse en el orgullo de la excelencia, o en el preferir contingente de la independencia, o en el mandar imperioso que es propio del exigir.

#### c) La sabiduría y los contenidos de su saber

Si bien la esencia del ser en la sabiduría está determinada por la actitud desde el comprender, esto no significa que la realización de su meta le sea igualmente esencial. El comprender puede encontrarse ante el infranqueable límite de aquello que por esencia es incomprendible. Como tantas veces se ha dicho, el modo negativo es solidario con el modo positivo. Sólo puede estar esencialmente determinado por la falta de comprensión quien esencialmente es-desde el comprender. Así, el juzgar desde la incomprendibilidad del mundo es una posibilidad propia de la actitud del ser en la sabiduría. Quien busca un sentido puede no encontrarlo, pero este no encontrar sólo afecta esencialmente a quien es-buscando. Es por eso posible un sabio escepticismo cuya actitud sea una renuncia al juicio determinada por aquella sabiduría que ha sabido reconocer la imposibilidad de saber. “Oh niño, el tudente Zeus tiene en su poder el tér-

mino de todo cuanto existe y lo ubica donde quiere; no hay entendimiento en los hombres, sino que vivimos, efimeros, semejantes al ganado, no sabiendo cómo el Dios concluirá cada cosa. Pero la esperanza y la confianza alimentan a los que emprenden lo inasequible; unos aguardan que llegue un día; otros las vueltas de los años. No hay ninguno de los mortales que no piense que al año siguiente volverá, favorecido con riquezas y con bienes. Mas a unos los coge la fea vejez antes de que hayan alcanzado su meta; a otros de los mortales los abaten enfermedades desdichadas; a otros, vencidos por Ares, el negro Hades los envía bajo la tierra; unos mueren en el mar, arrastrados por la tempestad y las muchas olas del piélago purpúreo, sin que sea posible que hundiéndose vivan; otros, se cuelgan para darse una muerte miserable, y voluntariamente abandonan la luz del sol. Así, nada hay sin males; innumerables son los destinos trágicos de los hombres e inenarrables sus sufrimientos y dolores; si se me atendiese, no codiciaríamos las miserables cosas, ni nos congojariamos con el ánimo fijo en infaustos padecimientos”<sup>81</sup>. Toda comprensión es aparente, es relativa y condicionada, en cada uno de sus indefinidos cambios se viste ilusoriamente con las ropas de la verdad, mas la reiteración de esa experiencia, pensada y comprendida en la ley formal que cubre sus infinitos contenidos, exhibe como único hecho subsistente la constante imposibilidad de apresar un absoluto saber. La tendencia fundamental hacia la práctica que muestra el escepticismo antiguo, su ostensible esfuerzo por definirse como actitud ante el cosmos y el extraño hecho de encontrarse en él,

(81) Simónides de Amorgo. *Iambi*, I:

ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρὺκτυπος  
πάντων ὅσ' ἐστί, καὶ τίδῃς ὅπῃ θέλει·  
νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν ἄλλ' ἐφημέροι  
ἂ δὴ βότ' αἰεὶ ζῶμεν, οὐδὲν εἰδότες,  
ὅπως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.  
ἐλπίς δὲ πάντας κάμπειθεὶ τρέφει  
ἰπρηκτον ὀρμαίνοντας· οἳ μὲν ἡμέραν  
μένουσιν ἔλθειν, οἳ δ' ἐτέον περιτροπᾶς.  
νέωτα δ' οὐδεὶς ὅστις οὐ δοκεῖ βροτῶν  
πλούτῳ τε κἀγαθοῖσιν ἔχεισθαι φίλος·  
φθάνει δὲ τὸν μὲν γῆρας ἄζηλον λαβόν,  
πρὶν τέρεμ' ἵκηται· τοὺς δὲ δύστηνοι νόσοι  
φθείρουσι θνητῶν· τοὺς δ' ἄρει δεδμημένους  
πέμπει μελαινὴς Αἰδὼς ὑπὸ χθονός·  
οἳ δ' ἐν θαλάσῃ λαίλαπι κλονεῦμενοι  
καὶ κύμασιν πολλοῖσι πομφυρῆς ἁλὸς  
θνήσκουσιν, εὐτ' ἂν μὴ συνήσωνται ζόειν  
οἳ δ' ἀγχόνην ἄψαντο δυστήνῳ μόρῳ,  
καυτάγρετοι λείπουσιν ἡλίου φάος.  
οὕτω κακῶν ἅπ' οὐδέν· ἀλλὰ μυρίαί  
βροτοῖσι κῆρες κἀνεπίφραστοι δύναι  
καὶ πῆματ' ἐστίν· εἰ δ' ἐμοὶ πεθοῖατο,  
οὐκ ἂν κακῶν ἐρῶμεν, οὐδ' ἐπ' ἄλγεσιν  
κακοῖς ἔχοντες θυμὸν αἰκίζοίμεθα.



su interés en las consecuencias para la conducta del no menos extraño hecho de no-saber, su ideal del sabio liberado de la inquietud pasional que provoca el vano fantasma de la Verdad, son notas que lo integran de típica manera en el modo de la sabiduría, muy lejos por cierto de las sosas interpretaciones corrientes para las que sólo es mera terquedad agnóstica. Sabe que la única sabiduría es el reconocimiento del hecho de que no se sabe. La constatación repetida de que todo saber y todo criterio de verdad son enjuiciables no puede conducir nunca a una contradicción teórica. Sus fórmulas: abstenerse de juzgar, atenerse a los fenómenos, tomar lo que parece por mero parecer, y no erigirlo en ser y valer transfenoménicos que coarten la existencia con una verdad gratuita a la vez ilusoria y opresiva, son todas expresivas de un definido tipo de sabiduría.

Semejantemente, es posible llegar a ser en la sabiduría por el camino de una concepción materialista. Contémplesse el Universo comprendiéndolo en su todo por sus expresiones de orden físico, según el modo de ser que se define en su esencia como materia, el cual de alguna manera habrá de abarcar en sí el conjunto de lo que es. En tal sistema, a esa totalidad quedan referidos, como simples grados más altos de complejidad que no hacen salir de ella, los fenómenos biológicos y psíquicos, que deberán fundamentarse y comprenderse según la materia originaria, tanto si sólo representan diferentes instancias cuantitativas como si suponen mutaciones cualitativas provenientes de su protofundamento substancial. El conjunto en interacción ha de desenvolverse según una legalidad inexorable que no admite ninguna intervención ajena, constituyendo un orden cerrado que excluye de sí toda providencia, todo plan, todo destino orientador, toda lúcida finalidad. Toda parte tiene allí su sentido —carente de sentido absoluto— en tanto que perteneciente a ese todo, el cual, indiferente a toda discriminación axiológica, prosigue su camino inmutable envuelto en la ceguedad de su immanencia. En esta interpretación, cuya acerba dureza la penetra de una severa poesía, el hombre se origina en continuidad directa con el mundo animal, según estrictos condicionamientos materiales; por iguales razones evoluciona, y en su agrupación social causas del mismo orden determinan la formación y desarrollo de lo que llamamos civilización y cultura. Mundo de valores frágil, sin más sentido que la satisfacción que el hombre pueda, según sus aptitudes, encontrar en él; que no tiene ninguna significación transhumana; que se halla expuesto a cualquier catástrofe, sobrevenida según la legalidad física, que lo destruya con la misma indiferencia con que según esa misma legalidad fue construido, para no quedar, de toda la epopeya humana, otra cosa que su silencio. Quien, firmemente arraigado en esa perspectiva, comprende y enjuicia desde ella y por ella el ser del hombre, discerniendo —tras la vanidad de su apariencia y su creer— la inconsistente inanidad de su valor, por esencia circunstancial y perecedero, pero que sin embargo es todo para ese mismo ser humano que ninguna otra cosa tiene para vestir la desnudez de su caducidad, y que halla en éstos sus valores

para sí la fuente que da de beber y la sed que agota todo su significado; quien una vez alcanzada esa cima —en la cual no está necesariamente situado todo el que crea en ella— desciende luego por el camino que traza ese mirar encumbrado hasta llegar a la apreciación concreta de toda acción y de todo acontecimiento según su dependencia, con monótona frialdad, de condiciones naturales que predeterminan su ser, juzga desde una sabiduría, y no confunde el ocasional existimar de su pasión o de su interés —también naturalmente condicionados— con el juicio de un término absoluto que de por sí excluye, paradójicamente, toda posibilidad de un absoluto juzgar.

Pero una ideología no se confunde con un tipo modal de ética. Una cosa es juzgar y ser además materialista, y otra juzgar desde el ser-materialista; y no en meros términos de acción, sino de comprensión axio-ontológica. Así, para ilustrar con un ejemplo, no parece que Epicuro pueda ser situado en la sabiduría. En él la metafísica no precede a la ética. Su materialismo tiene por fin liberar del temor a los dioses, mostrando que los fenómenos que se tienen por intervenciones de éstos obedecen a razones naturales; del temor a la muerte mostrando que, siendo ésta la simple disolución de un compuesto orgánico, en ella no existen la personalidad y la sensibilidad, lo que hace imposible la presencia de un daño que amedrente; liberar, por fin, de fantasmales placeres y dolores que vician el comportamiento, originando deseos excesivos e innecesarias penas, en lugar del simple y elemental juego cuantitativo de los placeres y valores verdaderos. Semejante interpretación es un capítulo de su ética y acompaña a su juzgar, pero no es el fundamento de ésta. Y sólo pertenece a la sabiduría quien se emancipa de la inmediatez del juzgar por su esencial referencia a la lejanía de un originario fundamento, adviniendo al juicio mediatamente a través de éste, o de su ignorancia, o de su ausencia.

Por lo dicho se comprende que, en términos paralelos, puede comprenderse la existencia del tipo modal en estudio en un juzgar positivista. Aquí se prescinde agnósticamente de todo último fundamento, para atenerse a las regularidades legales comprobables que encauzan determinadamente el cumplimiento de toda acción. Es desde el uniforme ser según legalidad de todo lo que es naturaleza —sea cual fuere el decir de todo intento insensato de explicitar una oculta esencia de ésta— que puede entonces ser visto el comportamiento humano en general y el de todo individuo en particular. Referidos los hombres al patrimonio común del orden natural accesible al resumen descriptivo que ofrecen de él permanentes leyes, podremos contemplar a cada uno como caso ejemplar de una confluencia de leyes determinativas que preordenan la acción a cumplir. En presencia de un hecho y su agente, necesario será buscar razones condicionantes, habrá que comprender y no que condenar. Toda condena será defensa y prevención, pero no será una condena verdadera. Intentará ser cura y recuperación, llamando a intervenir otros procesos naturales igualmente regulados según leyes y cuyos efectos serán en la oca-



sión de eficacia correctiva promoviendo un comportamiento natural modificado, aprobable en cuanto readaptado a los requerimientos del medio, pues en no otra cosa puede consistir aquello que explicaciones primitivas designaron ingenuamente como enmienda. Necesariamente obediente a una legalidad natural rigidamente determinativa, vaya o no acompañada del halo de una marginal indeterminación racional y volitivamente ingobernable, el individuo puede ser causa de horror, pero no de execración. Mas también aquí no basta creer en esa tesis y actuar según ella para ser en el modo en estudio; sólo será en éste quien esté erradicado de la inmediatez de lo presente, para advenir al juicio desde su afinamiento en el originario e insuperable ser según mera legalidad de todo cuanto acontece.

Pero es más frecuente encontrar este tipo modal en otros estilos de pensamiento, aunque éstos tampoco lo supongan necesariamente<sup>82</sup>. Conforme al viejo texto de Anaximandro, "hacia aquello de donde provienen las cosas que existen, se encamina también su perecer, según lo que es preciso; pues se otorgan mutua justicia y castigo por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo"<sup>83</sup>. Es una injusticia separarse del Uno primordial desgarrando su divina esencia; pero es también ley inexorable del cumplimiento de ésta, que de ella los contrarios han de escindirse para luego entre sí oponerse; que ese mundo de oposiciones ha de desenvolverse y avanzar justamente por esta oposición injusta, y que por su propio desarrollo esta injusta oposición se destruirá necesaria y justamente a sí misma. Y así, el camino del alejamiento es a la vez camino de retorno; y cada ente individual es al mismo tiempo realización de un mal en su cumplimiento de sí y cura de ese mal en su ser hacia su propio aniquilamiento. Toda afirmación se corona con su negación, y la realidad de un ser es tránsito hacia su no ser. Quien así ve las cosas, deviene libre para su sumisión a su pequeño y particular destino, que sabe pequeño y particular para lo Absoluto por grande y omnirreconocida que sea su condición mundana. No menos sabe ver a su adversario como oposición necesaria, y al mismo tiempo lo combate y lo justifica. Por eso puede condenar perdonando y perdonar condenando; pues no renuncia a su juzgar, sino en tanto que enjuicia a su juzgar desde aquello que da sentido a su juzgar y a lo juzgado. Aquí se confunden el derecho del sin-derecho y el sin-derecho del derecho; pues lo que es, justamente así ha de ser, no obstante ser esencialmente injusto en su ser, íntimamente determinado por la universal culpa de la individuación. La tantas veces señalada identidad de los conceptos de ley natural

y ley de justicia que se encuentra en Anaximandro, lejos está de ser una ingenua prefísica que confunde lo que una inteligencia más evolucionada habrá de distinguir: es representativa de una actitud vital, éticamente calificada, a la vez interpretativa y estimativa, en la que todo momento axiológico es remitido para su validez como a su origen y medida a un protofundamento ontológico, alfa y omega de todo lo que es y que a todo contiene en el seno de su immanencia.

Semejante es el enjuiciar de Heráclito. Para éste, sabio es oír al logos y coincidir en que todo es uno<sup>84</sup>, pues las contraposiciones aparentes son constitutivas y representativas por igual del Ser más originario, que es día y noche, invierno y verano, combate y paz, hura y hambre<sup>85</sup>. Todo lo que es, es igualmente divino, y la lucha entre lo que es, es el camino real por el cual aquello que es divino deviene en y según su ser. El combate, de todo es padre y rey, muestra a unos como dioses y a otros como hombres, hace a unos esclavos y a otros libres<sup>86</sup>. Quienes no aperecen esa esencial dependencia de todo ente particular, permanecen en la ignorancia de ese primigenio Ser, del que no comprenden cómo, por opuestas tensiones como el arco y la lira, divergiendo coincide consigo mismo<sup>87</sup>. De esto resulta que el dolor de un ente individual es expresivo de un necesario conflicto entre opuestos; pero por lo mismo queda justificado, según aquella armonía invisible pero mejor<sup>88</sup>. Las diferencias de apreciación que discriminan entre lo bueno y lo malo tienen una significación relativa al estatuto ontológico del juzgante; pero nada dicen de un imposible discernir absoluto, pues todo lo que es es a igual título dependiente y constitutivo de lo Absoluto mismo. Para la mirada de éste, indiferentes son las diferencias que estatuyen los mortales, y tanto lo para éstos bueno como lo para éstos malo son igualmente de orden divino y manifiestan idéntica noble esencia. De esta suerte, lo bueno y lo malo coinciden<sup>89</sup>, pues todo es bello y bueno y justo para el Dios, aunque los hombres distinguan lo justo de lo injusto<sup>90</sup>. No es cosa de hacer como Hesíodo, que tiene a unos días por buenos y por malos a otros, ignorando que una y la misma es la naturaleza de todos los días<sup>91</sup>. Pues la inocencia del Bien y del Mal es determinación esencial de lo Absoluto; de un niño que juega es el poder real<sup>92</sup>. Si el devenir del viviente absoluto se explicita en momentos distintos que son para los hombres gratas o ingratas diferencias de condición, éstas se esfuman cuando son contempladas según su igual fundamento: ese mismo absoluto ser Uno que se escinde en una in-

(82) Las referencias que siguen a sistemas filosóficos tienen el valor de ejemplificaciones, pero no suponen una interpretación que se pretenda rigurosamente histórica, ni exhiben el posible margen de conceptos éticos contradictorios que provengan de otros modos de eticidad.

(83) "ὅς ὢν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐοῖς καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρόνον ὁδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τῶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν." *Fragment. I (11)*.

(84) Cf. *Fragm.*, 50 (D).

(85) *Ibid.*, 67.

(86) *Ibid.*, 53.

(87) *Ibid.*, 51.

(88) *Ibid.*, 54.

(89) *Ibid.*, 58 a.

(90) *Ibid.*, 102.

(91) *Ibid.*, 106.

(92) *Ibid.*, 52.

manente multiplicidad y en ésta permanece en su unidad escondida<sup>93</sup>, velada para todo no iniciado mirar. Por esto mismo es justificado el orgullo del elegido, privilegiado conocedor del Logos que a todo unifica, a todo rige y armoniza. Alejado de los que no saben ver ni oír, despectivo respecto de los durmientes apresados en la vanidad de su interpretar y valorar<sup>94</sup>, guarda con celo en el lote de su suerte el precioso y trabajoso don de su iluminada comunicación con lo divino. Quien ha llegado a ver en verdad, nada valora más alto que su visión, aunque ésta —en quien se conoce a sí mismo— no sea consoladora ni placentera, y destruya el refugio en los misterios impíos de mártires y forjadores de mentiras<sup>95</sup>.

De semejante manera en muchos textos estoicos<sup>96</sup> se muestra un estilo de experiencia en la cual el cosmos se presenta a modo de historia regulada por una ley a la que, quírase o no, el individuo habrá de acomodarse; en ese acontecer de orden universal, a cada uno le es determinadamente asignado el lote de bien que le corresponde, y renegar de ello es sólo bien ilusorio y mal en definitiva. El estoico conoce la falta pero no el pecado, y menos el estado de pecado. Una ruedecilla puede no cumplir su función en un mecanismo; estará en falta; pero no puede existir ninguna imposibilidad de principio para que cumpla su función: si le fuese imposible, no sería por causa de ella, sino por causa del diseñador del mecanismo. Así, para el estoico no hay ninguna posibilidad de pensar que una carne débil no pueda cumplir la ley; ésta, o bien es cumplible, o bien no es la verdadera ley. Por eso no hay pedantería en sus declaraciones sobre la virtud, cuando éstas son aprehendidas en la modalidad ética correspondiente; no son sino exhortaciones al bien —más profundo, más real, aunque a veces oculto— que se deriva de su conformidad a su función. Según ya se ha indicado, quien se rebela contra su esencia agrega al dolor insito en la situación de su esencia el dolor de su rebelión; no tiene sentido —es extravío y turbación— alejarse de lo que otorga ser y valer al meollo de la propia existencia. La vida es una lucha semejante a una dura guerra: carece de razón de ser —y por ende de consistencia— quien no guarda su puesto; se aniquila a sí mismo como tal ser que él es; su realidad deviene la de una sombra; encuentra su natural castigo en su errar insatisfecho; vaga a tropezones por la noche en que se sumerge; con el engaño de gustar sus gustos, se condena a la insaciabilidad. En cambio, quien ob-

dece a su ley obtiene lo que le corresponde. Es agitación vana e inadvertidamente atormentadora no aceptarse en el lugar en que se está, sobrellevando en su quehacer los hechos no-independientes que a cada uno le corresponde afrontar.

De esto se desprende que el estoico conoce la excelencia como noción secundaria y derivada, como fruto del estar en su lugar. Todo es excelente —el patricio y el plebeyo, el hombre y el animal, el guerrero y el ciudadano— cuando se es como se ha de ser según lo que corresponde que se sea; cuando se es según su estar en su lugar. Es así que el patricio estoico no se jacta de su excelencia intrínseca ni de su cumplimiento meritorio; pero sí se jacta de ser un patricio verdadero, que sabe ser lo que corresponde que un patricio sea en su gozar y en su padecer. La definición aristotélica: *areté* es la función propia de cada ser, aunque aparentemente coincide, es sin embargo diferente; pues dicho concepto es pensado desde la excelencia, considera a la función propia en su determinación immanente, de tal suerte que vale como pura excelencia intrínseca; pero para el estoico la función propia ha de ser pensada transitiva y extrínsecamente, es la función vista desde un todo y para un todo, no considerada en la soledad, que se le antoja abstracta, de su simple esencia. Por eso los conceptos de adecuación y conveniencia ocupan ahora el lugar de la vieja *areté*. Ningún ente agota su sentido en su propio ser; su ser es siempre un ser-para, bien que este “para” no sea un “para-sí”; y si en él halla cumplimiento su ser, es sólo por razón de un “por” que lo fundamenta, pues es en tanto que ser-por-cause-de que adquiere sentido todo para-qué posible.

Si el estoico conoce el examen de conciencia, no le da otro alcance que el de permitirle rectificar sus ocasionales apartamientos del camino de la sabiduría; no hay en su examen el “temor y temblor” del pecado. Una cosa es preguntarse a sí mismo para rectificar su acción en vista de un cumplimiento mejor de la función en la cual se actúa, examen claro, sin angustias, casi objetivo, del que surge una decisión firme y tranquila; otra es la torturante preocupación de infringir la ley y estar en el Mal, tanto si se trata de leyes exteriores de purificación ritual o de leyes interiores de pureza del corazón. De aquel examen puede resultar un justo contentamiento de sí; en este otro, todo resultante contentamiento de sí es farisaico e incluso cae bajo el concepto de pecado, pues muestra olvido de la infinita distancia que va de la ley al hecho, es aceptación de la debilidad y culpable ceguera ante un siempre posible más. Mientras para el estoico basta el término justo y razonable y sería insensato pretender más, para el modo de la exigencia todo detenerse ahí es condenable transacción con la flojedad del ánimo, autoengaño que se exime de la infinita presión de una petición absoluta. Para el exigente es posible una cierta resignación ante el inevitable pecar, resignación que sin embargo es siempre lucha no detenida, sin perjuicio de su saber de la flaqueza de sus logros y de su siempre renovado comienzo en su esfuerzo hacia lo pedido, y sin perjuicio también de

(93) *Ibid.*, 10.

(94) *Ibid.*, 1 y 73.

(95) *Ibid.*, 14 y 28.

(96) En las consideraciones que siguen acerca del estoicismo en general, ha de tenerse en cuenta que se aíslan los temas conexos con la sabiduría. Conviene no olvidar que se trata de una filosofía a veces ilógica por impura, que en algunos textos da oídos a voces que provienen de otros modos, y, en particular, a solicitudes de la exigencia, bien que a menudo fórmulas verbales que parecen derivarse de ésta puedan interpretarse con pureza en el sentido de la sabiduría. Un estudio detenido sobre el estoicismo puede ser un buen ejemplo de la crítica lógica que la teoría de los modos permite en cuanto a la coherencia interna de las doctrinas éticas.

la sana alegría con que pueda disponerse para su lucha y de su gozo por toda parcial conquista. Para el estoico, en cambio, un pecar inevitable es una noción incomprensible y aun vergonzosa, pues es enajenamiento y locura la persecución de lo imposible. Hay para él resignación respecto de los hechos exteriores, mas no es posible resignarse a un insuficiente cumplimiento de lo que pide el sentido en y por el cual se es y se vale. El mal ha de consistir en un extraño e ineficaz desvío subjetivo respecto del fatal acontecer universal. La actitud espiritual del estoico accede a la libertad por el conocimiento de la necesidad de aquello que acontece; de ese saber dimana como de una fuente la bienaventurada "apatía", pues más temible que el padecimiento ha de ser el temor al padecimiento. Por eso pudo decir Séneca, para quien son absurdos el dolor, la esperanza, el temor, la compasión: "*Pero el que se queja y llora y gime, es obligado por la fuerza a hacer lo que se le ordena y, aunque no quiera, no por eso es menos compelido a obedecer. ¡Pero qué locura ésa de preferir ser arrastrado en lugar de seguir!*"<sup>97</sup>.

Innecesario es perseguir la manifestación de este modo a lo largo de la historia de la filosofía; pero han de mencionarse sucintamente —por excepcionalmente ilustrativos— Spinoza y Nietzsche. Para el primero, la substancia infinita dotada de infinitos atributos que paralelamente se explicitan en infinitos modos se traduce en éstos según intrínseca necesidad, como de la esencia de una figura geométrica derivan con necesidad sus propiedades. Todo modo es lo que es según la legalidad esencial del Ser absoluto; desde la perspectiva de éste, todos los modos le pertenecen por igual, y ninguno puede ser dicho contrario a su naturaleza. Todo lo que es, es en Dios y por Dios, y constituye a su manera una manifestación de Dios. Por eso, en orden a las pasiones humanas, no es posible considerarlas para zaherir, burlarse, aborrecer, condenar; sino que es preciso comprender, contemplándolas como si fuesen líneas, superficies y cuerpos<sup>98</sup>. La perfección y la imperfección son sólo modos comparativos de pensar, pues todo lo que es —considerado en sí mismo— tiene la perfección que le es adecuada, y nada pertenece a la naturaleza de una cosa si no es lo que se sigue con necesidad de su causa eficiente, ajenamente a toda finalidad<sup>99</sup>. Nadie puede ser quejoso del Ser absoluto por no corresponderle gozar de otra naturaleza u otro ánimo, pues eso sería tan absurdo como que el círculo se quejase de no tener las propiedades de la esfera<sup>100</sup>. Lo bueno y lo malo no indican nada de positivo en los entes, y no son nada más que modos de pensar que formamos en tanto los comparamos entre ellos; de esta suerte, una misma cosa puede al mismo tiempo ser buena o mala o indiferente, tal como la

música es buena para el melancólico, mala para el afligido, e indiferente para el sordo<sup>101</sup>. En este sentido relativo, ha de entenderse por bien lo que sabemos con certeza que nos es útil, y por mal lo que sabemos con certeza que nos impide poseer un bien<sup>102</sup>. El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que la afección de la alegría o de la tristeza, las cuales son solidarias de lo que acrecienta o disminuye nuestra potencia de actuar<sup>103</sup>; si el odio, la esperanza, el temor, la soberbia, la humildad, el menosprecio, son malos, lo son por contrarios a la razón o por ir acompañados de tristeza; y el que se arrepiente y es así vencido primero por un mal deseo y segundo por la tristeza, es dos veces miserable o impotente<sup>104</sup>. Por eso un hombre de ánimo fuerte ante todo considera que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, y por ende, si en su opinión alguna cosa es perversa, horrible, inmoral, o injusta, eso se debe a que concibe los hechos de una manera confusa e incompleta; su carácter se manifestará en su esfuerzo por concebirllos como son en realidad, alejando de sí toda pasión que obste al conocimiento verdadero, como el odio, la cólera, la envidia, la burla, o el orgullo<sup>105</sup>. Sabe que cada cual apetece y rehúsa necesariamente según lo que se sigue de su singular naturaleza, de suerte que pretender que el llamado indigno se comporte como el llamado digno es tan sin sentido como pretender que el ser de una especie se comporte según la esencia de otra especie. La mera relatividad del mal es expresiva de que todo ente tiende a perseverar en su ser, y mal será en consecuencia para él lo que limita la plena expansión de su esencia. Siendo así, puede decirse que el mal de un ente coincide con su finitud, pues no reside en otra cosa que en la limitación que le impone la coexistencia de otros entes; por eso no hay mal para Dios —que no tiene pasiones ni experimenta ninguna afección de alegría o de tristeza<sup>106</sup>— pues nada coarta la libre manifestación de la substancia infinita.

Por su parte, Nietzsche se presenta como adivino y profeta, alocucionador en profundidades; enseña e invita a bucear en aguas prohibidas, en las que el miedo no permite familiar acceso. En nombre del conocimiento que comprende las raíces, ilumina el turbio fundamento de los pretendidos valores absolutos y la inconsistencia de los que a ellos se aferran, y su voz anuncia el mensaje de la muerte de Dios, que abre camino al creador de nuevas tablas de valores. La esencia secreta de la vida es la voluntad de poder; manda u obedece, pero mismo cuando obedece se encuentra en ella la artera presencia de la voluntad de dominar, y así también toda apreciación que pronuncia las palabras de bien y de mal no es más que un oculto ins-

(97) "*Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere vi cogitur et inuitus rapitur ad iussa nihilo minus. Quae autem dementia est potius trahi quam sequi!*" *De vita beata*. XV, 6.

(98) Cf. *Eth.* P. III, *Praef.*

(99) *Ibid.*, P. IV, *Praef.*

(100) Cf. *Ep.*, LXVIII.

(101) Cf. *Eth.*, P. IV, *Praef.*

(102) *Ibid.*, *Defin.* 1 y 2.

(103) *Ibid.*, *Prop.* VII

(104) *Ibid.*, *Prop.* LIV.

(105) *Ibid.*, *Prop.* LXXIII, *School.*

(106) *Ibid.*, P. V, *Prop.* XVII.

trumento de poder. Si el hombre se ha separado de la animalidad, es porque ha aprendido a hacerse sufrir a sí mismo; sin dureza para el propio dolor, no hay superación posible. La capacidad de dominadora represión ha hecho al hombre más libre y más apto para el desarrollo de formas superiores de vida. Mas veces hay en las cuales esa represión enquistada al hombre, lo convierte en un ser que se complace en sus padecimientos y en ellos se queda, y que aun los hace cada vez más complejos y refinados; pero se está entonces en presencia de una vida que se va devorando a sí misma, cuyo ideal es destructor, cuya profundidad es negativa, cuyo resultado es una desvitalización. Una cosa es el ascetismo como instrumento para el desarrollo de una potencia superior, semejantemente al atleta que no se disciplina por causa de prohibiciones, sino porque su represión es condición que le hace alcanzar marcas que van más allá de lo antes logrado; otra cosa es el ascetismo que toma la abstención como valiosa por sí misma y queda cercado por una serie de preceptos negativos cada vez más rebuscados que empiezan por prohibir el hecho, y luego la intención, y luego los ocultos fundamentos de esa posibilidad, retorciéndose sobre sí y engendrando una creciente mala conciencia. Pues entonces estamos en presencia de una desviada voluntad de poder, como el medroso que, sintiendo el impulso de recorrer y explorar pero no atreviéndose a salir fuera por carecer de la fuerza y audacia que requieren allí los peligros que espera, recorre y explora el laberinto que él mismo construye en el interior; y los muros que separan un mundo del otro devienen muros prohibidos, que es malo y perverso sobrepasar. La voluntad de poder débil es también voluntad de poder; pero, no pudiendo alcanzar rectamente su fin, erige en valores los comportamientos que son consecuencias de su debilidad, en nombre de ellos pide dignidad y respeto y quiere autoridad para mandar y precaverse de los que pueden ir más allá, pues este sobrepasar pone de manifiesto la impotencia de quienes se quedan. La mirada de la sabiduría descubre allí el resentimiento, mas no como circunstancia accesorio, sino como esencial razón de ser constitutiva de los valores con cuyo lucir la debilidad se viste. Excluida queda la posibilidad de que el resentimiento permita acceder a la visión de valores auténticos, pues la vía de éstos no es la del desdramatamiento sino la de la invención; el valor no subsiste si se borra el camino que a él conduce, pues éste es su fundamento y lo que convierte a su término en término. La sabiduría que descubre la ilusión fantasmal del valer de esos valores-muros, torna libre al oyente para seguir el camino adecuado a la potencia de su querer, que es tanto más verdadero cuanto más poderoso. Y es conforme al sentido de las cosas, cuyo ser es voluntad, que la voluntad más fuerte vaya más lejos y constituya su reino de verdades por sobre los límites que pretende imponer la debilidad de la mayoría vulgar. Riamos, si somos capaces, de esos límites; ejerzamos nuestro poderío con un enemigo a su medida; sólo así el espíritu asciende hacia sus más altas cimas. A las luchas del ánimo esforzado hay que llevar el carácter

despreocupado, irónico y violento del guerrero<sup>107</sup>. Sólo así la voluntad de poder sigue su camino propio, y exhibe el grado intensivo que la muestra cualitativamente más poderosa<sup>108</sup>.

Las menciones sucesivas de Spinoza y Nietzsche tienen en este tema un significado importante, pues en cierto modo sirven de prueba a la tesis que se desarrolla. Opuesto es el carácter del uno y del otro; distinta su concepción del mundo; radicalmente incompatibles son los valores proclamados por el uno y por el otro. Sin embargo, obvio es que existen entre ambos sorprendentes analogías. Condenada es la compasión, condenado es el arrepentimiento, signo de una inferioridad es la vergüenza, pero no obstante aún más baja es la impudicia. Expulsados son el remordimiento, el arrepentimiento, la melancolía, la mortificación, el gratuito ascetismo. Signos reveladores de lo humanamente bueno y noble lo son la alegría expansiva de los impulsos vitales y la apetencia exhibidora de poderío, la severa afirmación de sí y la fortaleza del alma que comprende bajo una cierta especie de eternidad. El amor intelectual a Dios, que hace más eterna el alma sapiente, y la alegría que pide el eterno retorno; la valerosa aceptación de los hechos, y con ello el consentimiento para tomar sobre sí el lote de suerte que a cada uno le es constitutivo de su ser; la distancia en que uno y otro se sitúan respecto del vulgar, son no menos importantes puntos de contacto, cuya valer no puede menospreciarse por grandes que sean las diferencias de carácter que median entre una y otra individualidad. Todas son conexiones por entero inexplicables en cualesquiera de las interpretaciones tradicionales de la experiencia moral, pero que manifiestan ahora la razón íntima de

(107) "Unbekümmert, spöttisch, gewalthätig —so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann". "Also sprach Zarathustra". *Gesammelte Werke*. München, Musarion, 1922-1926, Bd. XIII, p. 46.

(108) Conviene no olvidar que son distintas la sabiduría en cuanto tipo modal y la sabiduría en cuanto valor. Una cosa es la maximización de la sabiduría en el tipo modal de la excelencia (Aristóteles) y otra la maximización de la excelencia en el tipo modal de la sabiduría (Nietzsche). En este último caso puede ocurrir también que valores que niegan a la sabiduría como valor ocupen el rango más alto, y será así posible ennoblecer y poner en el grado máximo a lo superficial, en tanto lo superficial sea aprehendido como aquello que es conforme con el sentido de las cosas. La sabiduría-modal puede negar a la sabiduría-valor, y hacer el elogio de la vital entrega a la apariencia, como cuando Nietzsche nos dice que los griegos eran superficiales por profundidad: "Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich —aus Tiefe!". "Die Fröhliche Wissenschaft, La Gaya Scienza". *Op. cit.* Bd. XII, pp. 8 s.

Debe también señalarse que es en el tipo modal donde parece residir la fundamental diferencia entre Calicles y Nietzsche: éste predica la excelencia desde la sabiduría. En Calicles no se ve rastro de ninguna remisión a un originario fundamento: incluso su remisión a la ley de la naturaleza tiene el frío aspecto de una convención al revés, por entero accesorio. Es también más nítida su aceptación de lo que es, pues en la sabiduría hay una sutil presencia de una más radical justificación. Calicles dice: es justo que el fuerte domine al débil; Nietzsche dice: es justo que el fuerte sea fuerte y que el débil sea débil.

su secreta comunidad a la luz del concepto formal de sabiduría en cuanto pura modalidad, a la vez experiencial y hermenéutica, propia de la estructura de la eticidad, por lo cual lo que aparenta ser mera coincidencia accidental se transforma en armonías determinadas por una legalidad precisa. Pues ¿cómo podría confundirse con el vulgar quien mira el devenir del cosmos contemplándolo desde su originario fundamento, alejado de toda pequeña voluntad de antropomorfismo, y sabedor de la inimportancia de las vanas esperanzas y de los vanos temores de cada cual? ¿Cómo no ha de condenar la compasión y el arrepentimiento quien, aprehendiendo los hechos desde su misma raíz, percibe la secreta razón de que sean tales como son, y en su corazón los comprende y no huye ante ellos? Pero esa condena, a su vez, no es otra cosa que la necesaria relación de superior a inferior que distingue al elegido del no elegido, por más que esa referencia no tenga sentido fuera del orden comparativo de los vivientes mismos, y aun sobre éstos no indique otra cosa que su lazo con el fundamento. Y esa misma temática, con su interior poder relacional, establece los mismos vínculos en los otros ejemplos considerados: pues tampoco tienen razón de ser la compasión y el arrepentimiento para el sabio de Heráclito, igualmente alejado del vulgar; son pasiones penosas del hombre común, para el estoico que procura la apatía liberadora identificándose con el universal Sentido que guía todas las cosas; son debilidades fundadas en la incomprensión, para el materialista o el positivista que son tales en el modo antes referido; son padecimientos gratuitos fundados en una ignorancia que se ignora a sí misma, para el escéptico que sabe de la sabiduría de su escepticismo; son, en fin, sombras que se esfuman y se pierden en la lejanía de lo que todos piensan, para el vulgar que, arrancado por un momento de intensidad emotiva —por obra de un gran dolor o una gran alegría— de la prisión cotidiana de su juzgar, se eleva a inhabituales reflexiones sobre la inexorable legalidad que rige todas las cosas —tal vez sin excluir la no menos inexorable legalidad del azar— y alcanza fugazmente el luminoso sosiego que desnuda de su urgencia a todo diario quehacer. Desvelada la vanidad de ocasionales culpas que acusan, a modo de Erinias nocturnas cuyo acosar se torna huida ante la presencia de la luz, toda recuperación no tiene para la sabiduría otro justo alcance que el de retorno a su ser más propio en tanto éste se aprehende llamado según su médula misma hacia su peculiar camino; y sabe que es mejor llevar con clarividencia la cruz de su dirección, que sufrirla y seguirla no menos inevitablemente, pero con los tropiezos agitados de quien guarda una venda sobre sus ojos<sup>109</sup>. Pero ninguna recuperación de sí puede identificarse con el arrepentimiento transfigurador, que lleva en su carne

(109) Es posible que en este tipo modal deba ser situado Heidegger. En este caso, muchas luces podrán arrojarle acerca de su distinción entre la existencia propia y la impropia, sobre su tono ajeno a la moralidad, y sobre el lugar que ha de otorgarse al tema de la autenticidad.

el signo de la culpa y desde su sufrimiento por ésta dirige su mirar ansioso hacia la luz que ahora es su muerte y cuyo lucir a la vez lo hiere y purifica, obligándolo a una radical conversión. Sólo en la experiencia ética de la exigencia el arrepentimiento posee una significación fundamental. Por descontado es que para la excelencia ese arrepentimiento es incomprensible; no puede ser más que la enmienda de un inferior; para ella misma ocupa ese puesto la vergüenza por una debilidad inadmisibles en cuanto por principio excluyente de lo que la excelencia presume ser. Y si es un momento posible —pero no necesario— en la eticidad de la independencia, su lugar accidental en ella es de orden secundario, y suele allí confundirse con el simple remordimiento de efectos rectificativos<sup>110</sup>.

No menos ilustrativa es la comparación en el tema de la libertad. La exigencia pide libertad para ser cumplida; la excelencia pide libertad para ser ejercida; la independencia pide libertad para su preferirse; la sabiduría es y deviene tal en su libertad para su circunstancia, y es libre de ésta en tanto sobrepasa la apariencia y tiene acceso a su ser. Pues el hacerse cargo de la situación en que se es, comprendiendo la razón de su ser —o su sin-razón, siempre que ésta sea advertida por causa de su esencial comprender— o la razón de la imposibilidad que acosa, es signo que la caracteriza; porque, según sabemos, juzga siempre adviniendo desde el tema del originario sentido, aunque sea para negarlo, pues sólo quien se sitúa vitalmente en la pregunta por el sentido puede determinarse por la respuesta negativa respecto de la existencia de éste; y quien dice que nada está prohibido y que todo está permitido —como lo hace Nietzsche— no se sitúa por estas palabras en el modo de la independencia, pues en tanto las fundamenta en la sagrada inocencia del devenir y en la muerte de los valores absolutos, habla como profeta revelador por cuya voz se expresa una esencial sabiduría. Las mismas palabras han de adquirir tonos distintos en los otros modos. Si la excelencia las dice, será para exhibir orgullosamente la legitimidad de su acción, frente a quienes sientan violadas por ella su habitual distinción vigente entre el Bien y el Mal, acusando de éste a quien sobresale. El excelente no ha de invocarlas para justificarse o disculparse, sino para exhibir la ilegitimidad de la acción de quienes se le oponen y lo hacen blanco de sus censuras. Habrá de señalar la bondad de todo lo que fluye de su excelencia. Si la independencia las pronuncia, será para mostrar la inimportancia de prohibiciones pretendidamente valederas, anunciando la verdad de su derecho a su camino propio (¡excelente o no!) para sí o para otros, ya sea que apruebe a éstos o que en los hechos se vea en la necesidad de combatirlos por la incompatible coexistencia de sus preferencias. Si es en el modo de la

(110) De ahí los errores de Max Scheler, que pretende válidos para todos, los tonos que el arrepentimiento tiene en la exigencia, y considera espíritus superficiales a los que lo niegan (tal vez Spinoza y Nietzsche...). Cf. "Reue und Wiedergeburt". *Vom Ewigen im Menschen*. Bern, Francke, 1954, pp. 27-59.

exigencia que aquellas palabras se pronuncian, su sentido será el de anunciar la ausencia de razones para reprimir el Mal, la falta de frenos legítimos que coarten la ilegítima libertad para el Mal, la carencia de sanciones o consecuencias terribles que cierren el camino a la delectación en el Mal. No se trata de variaciones arbitrarias, ni es impreciso su sentido; un buen actor ha de saber modularlas y acompañarlas con gestos adecuados según el significado que por su modo adquieren, si es capaz de transmitir la vivencia justa.

Otro tema de la sabiduría que es necesario señalar, es la consecuencia que su legalidad entraña para el moralismo. La moral podrá, desde luego, ser aceptada como conforme al decir del originario fundamento o ser rechazada como contraria al sentido o sinsentido que proviene de él; pero parece muy difícil que se le pueda otorgar el valor absoluto. Es o podrá ser cosa sustitutiva del verdadero conocimiento, un instrumento válido para quienes son ciegos y útilmente adecuado a esta condición, un mojón que señala una etapa en el camino del ascenso o en el camino del descenso, pero siempre tendrá un rango inferior para el elegido que, liberado por el conocimiento, se determina sin mandatos por su comprensión del originario sentido. Por su condición, la sabiduría indica que la mera moralidad es superada o a superar, y que puede devenir expresamente condenable. Y en el margen en que sea justificada, no por eso deja esa justificación de ser derivada. Ciertamente es que podría concebirse la posibilidad de una sabiduría para la cual el ser según la moralidad fuere la expresión misma del originario sentido, convirtiendo extrañamente al mundo en una especie de gran escuela cuyo propósito fundamental hubiere de ser que sus niños tengan todos óptimo en conducta; tal vez algunos momentos del estoicismo y algunas fórmulas teológicas posteriores no estén lejos de ello. Sin embargo, esa concepción, pensada en concreto, deviene imposible, pues no se ve cómo en ese caso, por el carácter propio de todo moralismo, pueda evitarse el deslizamiento hacia la exigencia y, en tanto en cuanto ésta devenga predominante, se saldrá por eso mismo del tipo modal que se considera. Si el ser exigido es derivadamente justificado, de tal manera que en la vivencia el tema del mandato se esfuma ante el tema del fundamento, la obligatoriedad en tanto en cuanto tal no tiene el rango primero; si es la conciencia de la exigibilidad lo que domina su justificación es accesorio, como pasa con aquella exigencia que quiere explicarse y da o pide razones para su ser o su cumplimiento. Desde que la sabiduría se consubstancia con originarias razones, repugna de todo puro exigir. Por su parte, ni el ser en la excelencia ni el ser en la independencia piden justificaciones; pero pueden ser justificados desde la sabiduría sin que se vuelvan contra ésta; sólo que, aunque sean colocados en el más alto rango, siguen sometidos a la sabiduría; pues se deja de estar en ésta si ésta no se reserva el poder de consagrar y coronar, aun cuando se permanezca en ella en el modo negativo de la abjuración. Quien por sabio comprende que es mejor ser excelente, independiente o santo, no se torna en

ellos por envidiarlos ni deja de estar en su saber; y, en cierta forma, alienta un sentir semejante al viejo y fino pensamiento de que el amante es más divino que el amado, pues no dejará de decirles: "Valéis, pero sois ciegos; sólo yo tengo vuestro secreto; y es sólo a la luz de mi mirar que valéis en verdad según lo que sois". Si no subsiste ese plano, no subsiste tampoco la sabiduría.

#### d) *Sabiduría, relatividad y absolutismo*

Es importante detenerse a considerar el sentido que en la sabiduría tienen conceptos tales como los de contingencia y relatividad. No los excluye inevitablemente, pero si los acoge los viste con su propio y peculiar color. Quien dice contingencia, no por eso niega a la necesidad; así si esa contingencia es tal en la perspectiva de la individualidad, pero no desde lo Absoluto. Es claro que, para el humano, la necesidad fundada en lo Absoluto vale como contingencia, pues sigue siendo un azar para él el lote que le corresponda como momento de lo que de lo Absoluto proviene.

Igualmente, cuando la sabiduría proclama la relatividad de lo individual, convierte sin embargo a lo relativo en absoluto, porque lo hace derivar de lo Absoluto, y lo muestra siendo en su relatividad conforme al sentido que lo Absoluto preordena. La mirada bajo una cierta especie de eternidad percibe el sentido absoluto que tiene su dada relatividad; el eterno retorno consagra la necesidad de lo que es, muestra que lo dado como relativo debe ser como es, es un momento relativo pero necesario del necesario desenvolvimiento de lo Absoluto. Una vigencia puede ser singular y local; es pues relativa por su singularidad; pero es necesariamente como es; vista desde su razón, se comprende que así ha de ser.

En otro campo, en el tipo modal de la independencia, lo relativo es plenamente relativo, pues está cortado de toda relación con un fundamento que le otorgue necesidad. Es contingencia pura, es aunque pudiendo no ser. De ahí la importancia que tienen la determinación volitiva, la decisión, la elección. Mientras la sabiduría dice: nada vale (en sí y por sí, en la abstracción de su singularidad, en tanto no es absoluto, pues está ceñido a su limitación) pero todo vale (porque es en su relatividad un momento absoluto de lo Absoluto), la independencia dice: todo vale (en su singularidad y relatividad) porque nada vale (puesto que no hay a la vista un Absoluto que lo condicione y lo sustente). Mientras, según la sabiduría, lo que es tiene el pleno derecho de ser plenamente como es por ser en su relatividad conforme al sentido absoluto, en la independencia lo que es tiene el pleno derecho de ser plenamente como es por el mero hecho de ser en su relatividad tal como es. En el primer caso lo relativo vale en su relatividad en el grado de potencia que lo absoluto le confiere. En el segundo es omnipotente en su validez porque así lo decreta su propia singularidad. En el primer caso pide un fundamento; en el segundo halla en sí su fundamento. En cambio, la excelencia es ajena a toda explicitación a un ajeno o propio fundamento; vale por

ser la excelencia que reconoce ser; y es pura y simplemente lo que por esencia es: ni lo absoluto ni lo relativo conmueven ni afectan su ser. No se elige a sí ni en el modo de la aceptación, y desde luego que jamás en el modo de la renuncia, como en cambio puede hacerlo la independencia; ni proviene, como lo pide la sabiduría, pues tenga el fundamento que tenga, es siempre la excelencia que ella misma es. Reside en su esencia, no en su singularidad ni en su fundamnto.

La sabiduría no excluye la experiencia de la individualidad ni de la contingencia; simplemente la interpreta desde la perspectiva de la necesidad. La independencia, a su vez, no excluye en cuanto al hecho la posibilidad de la necesidad; pero, en concreto, se atiene a la presencia inmediata de la contingencia. Es esquivia a toda clase de explicaciones últimas. Aceptando la orfandad de un fundamento, por serle éste gratuito o innecesario, permanece en la inmediatez de la sapiencia de su libertad radical en cuanto al derecho de sus preferencias, sin que necesite justificarlo en nombre de un principio meramente hipotético. Puede gustar de la positividad de los hechos, pero nada más que en su singularidad —no la dictadura de los hechos— teniendo a la mano su constante libertad de derecho para tomar posición frente a ellos; se atiene al hecho en su valor desde su yo determinante, sea o no determinado. Toda invocación a una trascendencia, toda necesidad de esencia, toda exigencia ordenadora, toda razón justificadora, le son sospechosas. La excelencia se determina por razón de su esencia; la sabiduría por el fundamento de su sobrevenir; la exigencia por el mandato que pide valer por sí; la independencia por razón de su singularidad, siendo su fundamento ella misma desde que percibe que es, y por eso mismo ni siquiera la esencia vale para ella como criterio regulativo, pues no hay esencia separada de su individualidad para la concreta libertad de su autodeterminación circunstancial.

*Contingencia y relatividad* significan para la sabiduría la falta de necesidad que tiene el hecho tomado en su abstracción del todo; su ser así, concebido en sí mismo y por sí mismo, es mera arbitrariedad. Es sólo ante la luz de la sabiduría que su concebible no ser deviene impensable por imposible. Sin perjuicio de esto, ha de verse que queda todavía otra posibilidad importante: que, puesta la sabiduría a la caza del sentido, no halle ninguno, y que puesta en busca de la ley que otorgue necesidad, no encuentre otra que la que pone en el azar el gobierno de los entes. En este caso el cosmos deviene ilusión, y la mirada penetrante percibe tras su velo el Caos. Lo que sobreviene es aceptado en su arbitrario ser, por cuanto no hay otro ser que el arbitrario. Pero entonces es la arbitrariedad misma, la contingencia pura, lo que resulta necesidad. El hecho es así, pudiendo no ser, y no teniendo, para ser, otro título que el mero hecho de suceder, mas sin que tampoco exista ningún título que obste a su ser, por lo que éste se convierte en derecho. Será así sabio aceptar lo que acontece, tal como fuere, por el solo hecho de sobrevenir, en tanto es ley de la condición humana el estar ésta librada a su ser-en-azar en-

tre inciertas circunstancias, transcurriendo inmersa en un irracional devenir. Se podrá en consecuencia ser libre para el sentido autocreado, por cuanto no habrá otro sentido. Que esta posibilidad acompañe en Nietzsche a la que antes fue desarrollada, es una nueva confirmación de la legalidad del tipo modal, porque sólo puede determinar su acción por la respuesta positiva o negativa a la pregunta por el sentido quien está en su mismo ser —y no en las meras palabras de la invocación— esencialmente determinado por la perspectiva que da voz a la génesis radical que otorga fundamento a lo que acontece.

De lo expuesto sobre las modalidades se desprende que son muchas las formas de comportamiento cuya lógica conduce fuera de la común moralidad, con la consiguiente necesidad de plantear sobre bases totalmente nuevas el viejo problema del mal. Pero el paso inmediato ha de ser la consideración de las conexiones que las modalidades mismas guardan entre sí, su enraizamiento en la estructura formal pura de la eticidad, sus relaciones con la cotidiana convención, y el sentido que ésta tenga.



### III

#### INVESTIGACION TERCERA

##### SOBRE LA ESTRUCTURA DIALECTICA DE LA ETICIDAD

###### 1. — *La dialéctica relacional formal de las modalidades.*

Las modalidades hermenéutico-experienciales son formas de estar en la situación. A la vez son modos de ser en ella, pues se es según se está; pero su concepto pertenece al estar y no al ser por cuanto no son términos invariantes, a lo menos en tanto es concebible su alteridad, pues todo ser que es en y según una de ellas padece la posibilidad (a lo menos *de iure*) de la conversión que puede constituirlo en cualesquiera de las otras. Son caminos abiertos que están siempre a la mano, y únicamente en tanto se recorre uno de ellos se produce la simultánea oclusión de los otros en los límites de la acción en juego, sin perjuicio de la eventualidad de su realización alternante. Pero, además, su efectividad paralela —aunque referida a planos distintos— siempre tiene lugar en algún grado mínimo. Toda personalidad admite estratos diferentes en los que se manifiesta la presencia de otras modalidades que la que en ella tiene rango definitorio y originario. Puede comprenderse esto recurriendo a la raíz ordenadora que sirvió de punto de partida para la clasificación de los modos hermenéutico-experienciales. Todo individuo, en algún aspecto y en algún grado, se considera ya realización de valiosidades que confieren a su persona una cierta estima, en las cuales finca su dignidad y cuyo desconocimiento hiere su orgullo. Ya la forma elementalísima del simple saberse hombre y requerir por ello un tratamiento distinto del animal lo demuestra palmariamente. Mismo quien se sumerge en la lejanía de la renuncia exige llegado el caso el respeto

a su dignidad de renunciante. Asimismo, toda represión de las voces del propio aprecio presupone la emergencia de éstas. Si la coyuntura abre campo para la manifestación de esa valía, el ejercicio de ésta se efectuará según la legalidad del modo de la excelencia. Clara es su ordinaria presencia en las relaciones de jerarquía, en el habitual comportamiento del amo respecto del servidor, del principal respecto del dependiente, del jefe respecto de sus subordinados; clara es también su ordinaria presencia entre personas del mismo rango cuando ellas reaccionan contra quien ilegítimamente quiere ensalzarse por sobre sus iguales, sin respeto por los derechos de éstos. La fugacidad y la inconsistencia que puedan tener esas expresiones no obstan a que cuando acaecen, y en los límites en que tienen lugar, sigan el cauce de la legalidad del modo correspondiente.

Mas por otra parte la limitación individual pone por necesidad a los hombres fuera de la posesión de muchas otras valiosidades que aquellas que juzgan ser suyas ya. Entre ellas tienen cabida múltiples valías cuya conquista no importa sino cuando en los hechos ésta se muestre preferible, permaneciendo libres en cuanto al derecho por igualmente legítimas la aspiración y el rehusamiento. A su respecto se configura —en la relación en que esta experiencia acontezca y en los estrictos límites de su acaecer— la presencia del tipo modal del independiente. Hay así un margen vital en el cual las preferencias de las posibilidades que se encaran son de derecho opcionalmente dependientes del agente, y en su caso rigen aquellos criterios y conexiones legales que en el estilo de la existencia del verdadera y no accidentalmente independiente adquieren definitiva significación esencial.

Todo individuo, por otra parte, se encuentra englobado en un medio familiar o social que exige definiciones perentorias en relación con fines, y que en el apremio de la respuesta que solicita hace oír su voz con tonos que valen imperativamente en el horizonte limitado de la vivencia concreta. No hay coexistencia organizada y reglamentada que no imponga formas de coacción que hacen inevitable el acceso a la experiencia del exigir. Pero también en la interioridad habrá de sentirse su presencia a lo menos cuando en la situación se haya de empuñar radicalmente el cumplimiento de compromisos contráidos.

A su vez, la expansión contemplativa que sigue reflexivamente a los momentos de gran intensidad emotiva abre las puertas a intentos de comprender por el fundamento del cauce de las cosas. Envuelta en la niebla de su radical ignorancia acerca de sí, la existencia está de derecho colocada en la pregunta por el fundamento, habiendo de formularla a lo menos cuando los hechos le hacen manifiesta la desnudez de su abandono. El extraño hecho de existir y estar situado autoriza de por sí la interrogación que inquiere por el origen de donde lo que es proviene, y el enigma del ser, que de alguna manera —aunque sea inexpressamente— se hace patente en toda grave circunstancia, encamina por las vías de la sabiduría al meditar que entonces acontece.

El antagonismo de las solicitudes que de derecho y ya en tanto que posibilidades los distintos modos hacen llegar al agente muestra que en la eticidad misma habita una cierta tensionalidad dialéctica entre sus modalidades. Para que ésta se haga manifiesta será preciso preguntar qué relaciones guardan entre sí esas diversas posibilidades de encarrilar la conducta del agente ético.

Entre el comportamiento aristológico del excelente y la autarquía del independiente cuyo decidir hace concretamente efectiva la significación valiosa que pretende un dado valor, existen indudables implicaciones que es preciso revelar. Su fundamento es obvio: todo *ser-hacia* es en cierto modo y desde ya un *ser-desde*, y todo *ser-desde* es en cierto modo y desde ya un *ser-hacia*. No se es indeterminadamente “hacia” sino que éste se determina desde el ser que se es, aunque los valores ínsitos en este *ser-ya* —según acontece en el verdadero independiente —sólo valgan por causa del consentimiento en ellos del propio agente. Pero incluso cuando sea una preferencia (contingente, a lo menos de derecho) el fundamento que otorgando validez confiere reconocimiento a la soberanía de una vigencia, tal preferir es de hecho factor determinante e impulsor, ya valioso en cuanto fundamento de valías, en cuya realidad se encuentra la raíz de todo ulterior elegir y del sentido que éste tenga. Y la conciencia del libre valor desde el cual se es afincadamente ha de existir, aunque quede reducida a la simple conciencia del valor de su ser en libertad. Por su parte el excelente, aunque habite en la inmediatez de su ser ya valioso cuyo ofrecimiento directo excluye que su validez dependa del mero consentimiento, ha de proyectarse hacia la acción, obra o logro, sin lo cual se muestra falsa su valía, de suerte que sin *ser-hacia* no es desde-sí. Su ser ha de manifestarse en sus preferencias, aunque éstas provengan de la valía ya cumplida que él mismo es.

La mutua implicación que manifiestan el “hacia” y el “desde” no elimina la irreductible diferencia entre el ser esencialmente determinado por el “hacia” (aunque éste sea un *hacia-sí*), y el ser esencialmente determinado por el “desde” (aunque éste sea un *desde-sí*). Pero en tanto el “hacia” es “desde” e inversamente, la contraposición dialéctica que así se manifiesta entre uno y otro modo se erige sobre una cierta comunidad temática de planteo, que necesario será llamar modo *inmanente* de eticidad: pues, tanto en uno como en otro caso, en ningún momento la eticidad correspondiente deja el terreno de la inmanencia del agente. En ambos, el término “hacia” que pone norte al comportamiento es referido a esa inmanencia: en el uno, porque el valer de ese “hacia” es constituido por el elegir del agente; en el otro, porque el valer de ese “hacia” recibe su luz por la proyección que emana del inelegido “desde” que expresa esencialmente el ser ya valioso del agente mismo. Diremos pues ahora que la eticidad inmanente se escinde polarmente en la contraposición entre dos posibilidades, que son los modos del independiente y del excelente. Y es propio de cada uno de ellos un cierto apuntar hacia el otro, con el desplazamiento consiguiente, pues el excelente en tanto tiende ha-

cia sus logros adecuados procura según preferencias y su ser se manifiesta en su ser hacia ellas, y el independiente, en tanto tiende hacia lo libremente anhelado, procura desde sí por causa de sí consagrandolo la valía de este sí por el cual tiende. Cuál de ambos modos acontezca es cosa que depende del acento que recae sobre sus temas, de suerte que la conversión que lleva del uno al otro es camino fácil que invita a recorrerlo.

A estas formas immanentes de eticidad se contraponen aquellas otras en las cuales el agente se determina por términos que lo trascienden, como ocurre cuando actúa según la legalidad del ser-por-razón-de y del ser-para-cumplir un fin. En estas formas corresponde ahora detenerse.

La modalidad de la sabiduría implica un término trascendente por cuanto comprende a la luz de un originario fundamento que por hipótesis es distinto del agente, por íntima que sea la compenetración que guarde éste con el camino adecuado que del origen fluye. Pero toda actitud que se define ante algo en tanto esto es *por*, de por sí apunta a la posibilidad dialécticamente contrapuesta de definirse ante algo en tanto esto es *para*. Ciertamente, podría plantearse el caso en el cual la petición de sentido que involucra aquel “por” recibiere su respuesta de un “para-qué”; pero incluso entonces, si lo que prevalece es el momento explicativo, ese *para* será tal por causa del *por* que lo fundamenta y explica, de suerte que es éticamente irrelevante, en tanto es por causa de la originariedad que lo constituye y le otorga sentido. En este caso, es la causalidad eficiente la que explica y justifica a la causa final, y no ésta la que explica y justifica a la eficiente; ésta es y vale por sí misma, es origen y fundamento de todo posible sentido, de suerte que el momento teleológico se sumerge en la inimportancia, y por su esencial dependencia se torna éticamente inexistente. Si el “para” tiene un significado ético encauza al actuante según el modo de la imposición, pues su ser deviene éticamente negativo en tanto el extravío respecto de su cauce vale por rebeldía condenable, prohibida en razón de su justo fin. Por el contrario, el “por” propio de la sabiduría, mismo cuando comprenda en la vivida patencia de su sentido que *va-hacia*, deja como una lejana instancia el momento de cada individualidad para la cual ese posible total “para-qué” no adquiere el valor de un imperativo “para” que le sea propio; pues todo “para-qué” que sea propio ha de resolverse en un “para-sí”, cuyo cumplimiento corona como se corona a quien alcanza la meta que se debe lograr, mientras que en el caso de no obtenerla, sobre el aniquilamiento definido por la ausencia del fin requerido habrá de recaer además la reprobación que censura, y cuya crudeza ante quien no supo cumplir es distinta del abandono que deja de lado a quien no supo encaminarse. El puro “para”, en tanto sea determinante, no necesita de razones explicativas de su ser tal o cual “para”; y si el momento explicativo sobreviene, es ulterior y secundario y no vale como determinante. Si un fin trascendente es designado como fin del hombre impositivamente y su existencia es

explicada por la voluntad del Dios, en tanto no sea posible penetrar en sus razones la explicación deviene —en tanto explicación— gratuita; extraño sería el teólogo que condicionase la validez del mandamiento divino a su explicación de la voluntad divina. El “para” está allí, es ése su ser, vale por ser lo que él es, exista o no razón explicativa de su ser y valer; por eso ha de hablarse en ese caso de exigencia. Explicar el ser del hombre teleológicamente no es todavía explicar la razón de su teleología; ésta no queda subordinada; el momento impositivo prevalece sobre el explicativo; éste en tanto no es decisivo no es esencial, y sólo cuando es esencial y decisivo, y por ende determinante directo de una eticidad —o es desde su ignorancia o su ausencia que ésta se determina— es que corresponde hablar de sabiduría. El exigir, en cuanto puro exigir, no es un explicar; y cuanto más razones explicita menos exigir es.

Pero no por eso deja de ser cierto que todo “para” parece pedir una razón, y no hay razón definitiva sino en tanto se llega a un fundamento original. Es así que, en la distinción que tenemos entre manos, decide la premiosa urgencia del momento que vale como determinante esencial, el explicativo o el impositivo. Y si todo “por” solicita un “para” (aun en el modo de constatar su carencia) y todo “para” pide un “por” (aunque sólo consiga denunciar su falta), la dialéctica contraposición entre ambas posibilidades deviene similar a las mutuas implicaciones del “desde” y del “hacia”. Desde luego y como en este caso la posibilidad de desplazamiento es evidente, y el momento que vale como determinante en uno de los términos apunta a la posibilidad de ceder su lugar al momento que vale como determinante en el otro, como sucede cuando la exigencia cede primacía ante la pregunta por el porqué del exigir, o la sabiduría se subordina al tema de la compulsión que constriñe a un ser a ser *tal* ser.

Pero ya se ha visto cómo los caminos de la immanencia y de la trascendencia por los que se define una eticidad se contraponen a su vez. De aquí surge una consecuencia inmediata: cada modo de la immanencia ha de oponerse dialécticamente a cada modo de la trascendencia y viceversa. Veamos cómo.

La contraposición dialéctica entre la excelencia y la exigencia tiene por punto central la antítesis: espontaneidad y obligación. No es propio de la excelencia el sentido del deber, sino el sentido del propio valer; a su vez la exigencia encuentra su valer en su cumplir, y aun antes en su poder cumplir. Pero este poder, en cierto modo, representa en ella una excelencia ya realizada; de ahí su clásica aporía, bien atestiguada por el pensamiento medieval: ese poder es su primera gloria, y en cuanto poder ha de ser real; pero si su cumplir fluye de su poder como el agua que corre se vierte en el mar y vence los obstáculos por su propia fuerza, desaparece en cuanto exigencia, así como el peso ligero que naturalmente se sobrelleva no es peso en verdad. Dada esa situación, se torna en excelencia cuyo realizar encuentra su fuente en su ser. El cumplimiento de la exigencia supone en cierto modo un sobre-ser, y es por eso que su soli-

citado poder-cumplir puede volverse accesorio e irrelevante, e incluso puede no existir en los hechos, sin que por eso quede abolido el reclamo de la voz que exige. El tradicional concepto de "gracia" pone de manifiesto la verdad de lo dicho: tiende a completar el disminuido poderío de la esencia del agente, otorgándole fuerzas de las que éste carece en su estado de pecado. Y, en otro campo ideológico, el concepto de naturaleza incompleta que supone la idea de "progreso", hace ostensible un pensar paralelo. En su caso, y para explicar el cumplimiento logrado, podrán invocarse las naturales grandes dotes, que valen como eficaces fuerzas conductoras, pero que también suponen un "más" con respecto a la común generalidad.

Paralela pero opuestamente, para la excelencia es incomprensible la dureza del esfuerzo; pues aunque testifique de ella y sea motivo de orgullo y haga admirable al agente, mayor sería su exceler si el mismo logro se consiguiese sin esfuerzo, así como se muestra espléndido el guerrero que en la lucha vence al enemigo, pero más excelso aún es el Dios que lo fulmina con el rayo o con su solo mirar, como Wotan a Hunding. Pues la excelencia es el noble fundamento que da valor al esfuerzo, pero éste en cuanto tal expresa una limitación, y la limitación es incomprensible para todo exceler, y por eso es para ella aniquiladoramente incomprensible la experiencia del fracaso. Todo esfuerzo es en procura de un fin que pide realizarse; en tanto fin a lograr, no es en acto real; en tanto no es real no integra en acto la excelencia, aunque en acto la integre su procuración correspondiente. Pero entonces el objeto de ese procurar parece devenir término exigible para el excelente, de suerte que reaparece aquí el fenómeno del desplazamiento, tal como a su vez la exigencia cumplida parece desplazarse apuntando hacia la excelencia del cumplidor.

Clara es también la oposición dialéctica entre la independencia y la exigencia. En uno y otro caso el ser del agente es según el modo del ser-hacia; pero en un caso el término recibe su validez por obra del consentimiento del operador, por lo cual pertenece a la órbita de su inmanencia; en el otro, el término posee su validez en sí mismo y reclama el sometimiento del agente, es trascendente a éste y habla desde su propia exterioridad; en un caso el término es elegido, en el otro es aprehendido; en el uno es creado, en el otro es encontrado; en uno es mudable, pero inmutable es en el otro.

Pero ya sabemos que la independencia no es pura decisión arbitraria. Su elegir determina un orden jerarquizado en el cual la más propia preferencia deviene término impositivo que coarta el vuelo de las preferencias secundarias, pide la exclusión de todo incoherente deseo que le sea imposible, y es punto que reclama justa concentración de esfuerzos; de esta suerte el individuo, para realizarse a sí mismo según el camino que señala su más propio ser, ha de prescindir de parte de sí, dejándola en un impuesto abandono; si así no lo hace y se quiere en su totalidad, deja de realizarse y se disuelve en una caótica multiplicidad contradictoria. Es así que su más esencial querer constituye su término, pero éste, una vez constituido,

se sustrae a las variadas sugerencias que lo invitan, y deviene fin coactivo cuya palabra exige. Aun el más completo abandono que rechaza toda clase de fines, se hace un fin de ese mismo rechazar. Hay pues en la independencia una coacción, por más que ésta sea secundaria en tanto que derivada y no pueda valer como principio determinante que defina la esencia del tipo modal. Pero es evidente que hay allí una aporía, por cuanto a la vez la libre aspiración del yo es el fundamento de su ideal, y éste en cuanto vigente cercena la libertad del yo. El fenómeno del desplazamiento reaparece, y de ahí que el término constituido en paradigma invite a ser tenido por subsistente por sí y tienda en consecuencia a devenir trascendente.

En cambio en la exigencia el fin arquetipo es su presupuesto, y está o ha de estar inmediata y primariamente dado. Lo que allí reclama explicación es la situación afligente que en los hechos constata la insuficiente realización de aquello que debe ser cumplido. Consecuencia lógica es que de aquí se vaya a la afirmación de la inherencia en el agente de una cierta libertad para el mal. La realidad de éste está en su poder, en tanto puede de hecho negarse a la exigencia del Bien. Hay pues una cierta libertad en la exigencia; pero esa libertad es secundaria y derivada, es libertad en tanto posibilidad de ser otro que según lo exigido, pero no es libertad por relación a la exigencia misma. Así se es libre pero se está sometido, y su libertad para el mal no es más que libertad para su condena. Su aporía es clara: el exigir tiene la libertad y al mismo tiempo la excluye, y por esta exclusión se hace problema de la existencia del mal; pero es evidente que en esa libertad —a lo menos en cuanto posible alteridad fáctica— hay un efectivo desplazamiento, pues en definitiva la exigencia es dueña de elegir entre el valor del cumplimiento y la seducción del extravío.

Existe también contraposición dialéctica y desplazamiento en las relaciones entre la excelencia y la sabiduría. En un caso hay posesión, en el otro hay adecuación a un fundamento que concede sentido. El excelente no pide cimientos explicativos de su ser y valer; le basta la inmediata aprehensión de sí mismo. Todo preguntar que vaya más allá de éste es secundario y carece de valor determinante; puede valer como título a exhibir y que ratifica una acción (pero entonces lo primario es ésta) o engendra una presunción (pero lo que en definitiva importa es que se cumpla la acción esperada). El excelente es y vale, sin que interese un por-qué, tal como tampoco interesa un para-qué. Su gratuidad es condición esencial; no es proviniendo de una razón para su ser y valer así, o para el ser y valer así de las condiciones en las cuales está.

La sabiduría pide sentido por razón de un fundamento y sólo a la luz de éste discierne un valor; la excelencia sólo pide su mero ser lo que ella es, y divisa en el su valer, tenga o no sentido, pues éste es cosa que no le incumbe, y su accesoría existencia o inexistencia nada cambia de su ser y valer. El creador de una ética en la que prevalece el tipo de la excelencia pero otorga el valer más alto a la sabiduría

—como es el caso de Aristóteles— para nada hace consistir ésta en un saber del hombre en tanto proveniente-de, y de correspondiente manera el fin de su quehacer ético expresa sólo una teología immanente que ninguna relación guarda con una trascendencia obligada. Inversamente, allí donde prevalece la modalidad de la sabiduría pero se otorga en el orden jerárquico de valores el rango mayor a la excelencia —como es el caso de Nietzsche— esa excelencia resulta explicativamente referida a la sabiduría en tanto se la hace consistir en la expresión diferencial cualitativa de un cierto orden cuantitativo de voluntad de dominio, constituyente de la esencia de toda vida, pero cuya razón escapa al arbitrio individual.

En tanto reside en su propia inmediatez la excelencia muestra pero no demuestra; y en tanto carente de fundamento por causa del silencio de su pedir, deviene pretensión infundada. No pide razones; luego, no puede darlas; no dándolas, su afirmación de sí es gratuita, y esta gratuidad compromete su ser y valer. Su propio no interrogarse deviene interrogación que socava. Su firmeza carece de respaldo; dice no necesitarlo, pero en tanto es insostenida amenaza tornarse insostenible. Una excelencia ciega no es excelencia; dice no ser ciega en cuanto sabe de sí; pero este saber de sí queda encerrado en sí mismo; sólo subsiste en tanto se propone en un aislamiento abstracto; cuando en concreto reclama su lugar intramundano, no puede esquivar la pregunta que brota de todo aquello a lo que exige paso. Interrogación embarazosa aunque indignante —y tal vez indignante porque embarazosa— como cuando se pregunta al guerrero por el sentido de su vocación por guerrear, al artista por su esfuerzo creador, al sabio por su afán de indagar, y al simple hombre por la razón del valer de su hombradía. Y las respuestas ordinarias “porque sí”, “porque eso vale”, como toda invocación a la intuición inmediata o todo disfrazado desvío que se cubre con el “progreso”, la “cultura”, la “especie”, saben bien aunque con discreto disimulo que como explicaciones definitivas valen igual que el más penoso de los silencios. Así pues la excelencia no quiere preguntar; pero su no preguntar la enferma. La inmediatez de su inmanencia deviene problema, y toda radical respuesta a éste la desplaza hacia la sabiduría que justifica.

Inversa y correlativamente la sabiduría empieza por pedir razones en tanto comprende contemplando bajo la perspectiva del originario sentido. La aprehensión de éste deviene principio enjuiciador de lo real. Aquello que excelsa o pretende excelsa ha de ser exhibido en su justificativo lazo de dependencia respecto del originario fundamento y en adecuación con su indicar, aun cuando sea para mostrar que su excelencia sólo es tal en la relación comparativa de un ente con otro, pero no en su relación absoluta con el absoluto fundamento, y sin perjuicio de que deje a salvo las palmas del elegido. Pidiendo la explicitación de la razón que hace comprender, señalando al sentido que otorga y quita el ser y el valer, su actitud es primariamente explicativa, aunque concluya en la afirmación de la imposibilidad de comprender o haga manifiesta la esencial irracionalidad de lo real.

Pero, puesta en relación con la excelencia, su contemplación comprensiva se detiene ante la esfinge de la situación individual. Su actitud explicativa dice comprender, pero sin embargo se torna puramente constatativa. En presencia de reyes y esclavos dirá —como Heráclito— que el Logos ha hecho reyes a unos y esclavos a otros; pero ninguna palabra justificativa puede pronunciar sobre que éste sea rey y este otro sea esclavo. En otra perspectiva, comparará la diferencia de voluntad de dominio que media entre dos hombres, pero nada puede decir que justifique en concreto la dada distinción. El ente individual persiste en su irracionalidad; inefable, resiste a todo comprender. Si es aceptado porque según el fundamento engendrador ha de ser aceptado, esto no quita el enigma esencial de su individual lugar; lo mismo, si es aceptado comprendiendo por conforme al sentido originario su incomprensibilidad singular. Mas entonces, en tanto singularidad, el ser y valer del elegido deviene gratuito y meramente comprobable, y éstas son palabras que nos llevan a la modalidad de la excelencia; de nuevo, un aporético desplazamiento tiene lugar.

También se contraponen dialécticamente la independencia y la sabiduría. La independencia, en tanto libre, corta lazos con todo posible fundamento. Halla en sí la raíz de su comportamiento, cuya validez edifica sin necesidad de ayudas extranjeras. Su hacer es de derecho ajeno a toda limitativa condición de validez exteriormente fundada, y no tiene otra fuente que la electividad consentida que le es propia. Ese ser por sí libre que constituye su esencia se refiere al orden del derecho, y subsiste no sólo cuando alcanza su plenitud en su aprobación consiguiente, sino también cuando esa aprobación no se manifiesta más que en el mero reconocimiento de la verdad de su libertad, aunque ese saber se prolongare en el afligimiento por ésta e incluso en la rebeldía contra ella, en tanto un verdadero no querer ser libre puede edificarse sobre la experiencia hermenéutica de ser verdaderamente en libertad. En todos los casos pues, su saber de sí señala a la efectividad del hecho de ser libre a lo menos de derecho, consagrando su legitimidad: pues la independencia que se sabe ilegítima no es en verdad tal sino no-dependencia de un reconocido Bien, y por necesidad lleva consigo el signo del consentimiento en el Mal. Pero el reconocimiento de esa legitimidad conduce al señalamiento de un fundamento legitimante, aunque más no sea en el modo negativo de indicar la ausencia de todo fundamento legitimante de cualquier pretensión de negar a su esencial ser en libertad, la cual quisiera instaurar como verdadero otro ser en su lugar. Mas, en tanto invoque así razones —aunque en la inmediatez de su sentir sea él mismo su propio directo fundamento— el ser-de-por-sí-libre se mostrará conforme-a-lo-que-es, y pretenderá traducir el sentido de las cosas o su radical falta de sentido; y bien que éste sea un momento secundario y derivado, que no valga como determinante por cuanto no integra directa e inmediatamente el originario decir de este tipo modal,

no deja por ello de ser real y de hablar el lenguaje de la sabiduría. Aporía y desplazamiento tienen lugar una vez más.

Por su parte la sabiduría encamina, y su camino llama hacia sí a todo posible extravío. Ese encaminamiento es conforme al sentido de cada ente y se pretende adecuado al más propio ser del agente del caso; por lo mismo, invita al actuante a ser su propio ser. La sabiduría consagra el derecho de ser yo-mismo, por más que interprete el sentido de la yoidad esencial a la luz del último fundamento. Es del operador que la acción que le es adecuada ha de fluir, y él es en consecuencia independiente, y es desde esta independencia que se reclama su no-dependencia de toda eventual fuente de extravío. Pero sin embargo no es esa independencia en cuanto libre para su preferirse el momento determinante, no deviene tal sino en tanto primariamente justificada, y esta cimentación la exhibe dependiente del universal sentido de los entes. No obstante, en cuanto que el ser adecuado al fundamento originario es definitorio del propio ser, la realización de éste según su preferirse —incluso en lo que parezca rebeldía— ha de recorrer temas de la independencia con el desplazamiento consiguiente.

Cada una de las modalidades se caracteriza por un tema fundamental, y cuando la coyuntura permite oír sus resonancias su presencia invita hacia sí a los otros modos que allí fueren vigentes. En la exigencia importa el tema del esfuerzo por cumplir, y por ello incide en la excelencia que batalla por sus logros, en la independencia que pugna por su coherencia medular, en la sabiduría que procura por su encarrilamiento. En la excelencia se hace oír la voz de la posesión de una valía, y ello es canto que seduce a la exigencia orgullosa de su cumplir (por eso el santo que se jacte deja de serlo), a la independencia que se estima valiosa en cuanto fuente de validez de valores eventuales, y a la sabiduría invadida por la altivez del elegido. En la independencia prevalece el tema de la libertad de derecho para su preferir, y su posibilidad amenaza a los otros modos cuando éstos comprenden que prefieren, o cuando avistan la deseabilidad del camino del rebelde que se sienta dispuesto a arrostrar las consecuencias, pues sólo un paso lleva del no cumplir hacia el no acatar. En la sabiduría resuena el tema de la comprensión por el fundamento, y hacia él se orientan los otros estilos vitales cuando la ocurrencia los conduce a la necesidad de preguntar por la razón explicativa de sí mismos.

Los modos son distintos; en cuanto distintos se niegan; pero, no obstante esa negación, se implican, se llaman, se desplazan. Es por eso que cada uno se muestra inconcluso; cada uno posee una aporeticidad propia, conexas con sus relaciones con los otros modos. Pero de ninguna manera puede hablarse de complementación, como si buenamente pudieran repartirse distintas esferas de la vida, tal como podría pensar un fácil y topo eclecticismo; sino que ha de hablarse de substitución y exclusión, pues son enemigos y no asociados, y mutuamente se condenan. Ninguno puede de por sí reclamar un terreno propio donde nada tengan que hacer los otros; siempre puede cuales-

quiera de ellos reclamar vigencia, y su presencia es sinónimo de rehusamiento ante las otras perspectivas. Justamente por eso es posible hablar de tensión dialéctica, se tenga o no la vivencia de ella.

Resulta pues que los modos hermenéutico-experienciales, si bien son unidades cerradas en tanto el comportamiento sigue en cada uno una legalidad propia, no lo son sin embargo en cuanto ya por su pura estructura formal cada uno incluye aspectos que apuntan hacia los otros, y se desplazan o chocan con aporías que anuncian la posibilidad del salto cualitativo de la *conversión*. Cada modo hace así dialéctica referencia a los otros, y su propia afirmación lleva en sí la negación de aquellos hacia cuyas posibilidades su mismo interior apunta y a los cuales niega en tanto los avista. Es claro que la experiencia de esa tensión relacional no es plenamente vivida ni acosa al existente por el solo hecho de la simple presencia del modo que es real en cuanto que por su cauce se desliza la eticidad de un agente. La tensión relacional que manifiesta la estructura dialéctica del modo en su interior referencia a su exterioridad, es a menudo de hecho inurgente —aunque pueda ser insinuantemente avistada— salvo cuando sobreviene en la experiencia del límite o se prolonga en la reflexión sobre ésta. Tal comparecencia de sus lindes acaece cuando un impedimento desafía el tranquilo curso de su lógica, y pone al operador en la necesidad de apelar a las fuerzas afirmativas que insisten o a las negativas que hablan de desvío hacia otro cauce. Es en la experiencia del límite que en verdad el modo se consiente o se rechaza y que el agente toma sobre sí la decisión entre una u otra posibilidad.

Pero esa experiencia del límite no parece ser indeterminada, y su negación a la vista no es un nada más que un puro negar. Ciertamente, cada modo puede vivir su propia disolución y encontrarse en situaciones que tornen exangüe su esencia y decreten su aniquilamiento, exhibiendo falso, aparente, sin sentido o sin justificación su habitual decir: así pasa con la excelencia que ve esfumarse su pretensión de tal. Pero semejante patencia eventual de la no-verdad de su ser no es la experiencia de su límite, así como la muerte no constituye el confín que deslinda una forma vital en su relación con otras. La experiencia del límite tampoco es igual a la limitación indeterminada, cuya generalidad presupone el conocimiento de que hay tales o cuales límites con los que se ha chocado alguna vez. El límite en cuanto determinado habla de una negación igualmente determinada; por eso, es a la vista de tal o cual modo, el cual parece solicitado por la situación del caso, que sobreviene el problema que pide respuesta a la modalidad vigente. Es la concreta avistada perspectiva distinta la que, como posible salto que invita, requiere un "sí" o un "no" por pronta respuesta. Así la excelencia no se encuentra en situación de abandonarse simplemente, sino de dejar su lugar ahora y aquí a la independencia, y luego y allí a la sabiduría, y antes y allá a la exigencia. Por descontado además que el salto no es necesario, y su cumplimiento puede valer demostrativamente para afir-

mar que no había en el caso una verdadera excelencia. Pero cualquiera sea la respuesta —afirmativa o negativa— sobre el problema planteado, y cualquiera sea en consecuencia el juicio que merezca ese responder, se presupone la efectiva realidad del problema, y en tanto éste es real es denuncia de una frontera que impone una mudanza de lenguaje. Cada modo es lo que él es tomando posición en sus experiencias límites contra los que dialécticamente lo hostilizan en la situación en la cual comparecen como contingencia atisbada.

Pero no siempre el salto cualitativo hacia la perspectiva de otra modalidad hermenéutico-experiencial supone la *tensión* del límite; la experiencia cotidiana se acomoda con facilidad a la solicitud ocasional de la situación —y también y sobre todo a la convencional respuesta a esa solicitud— y quien se comporta según la legalidad de la excelencia con un inferior suele determinarse al momento siguiente por el cauce de la exigencia ante el requerimiento de un superior jerárquico, como se sitúa en la independencia en el usufructo de la libertad de un viaje de vacaciones, y justifica luego con un sabio “así es la vida” lo que en el complacido recuerdo del retorno piensa que sin embargo no hubiera debido ser. Así también hay quien sigue la legalidad de la excelencia cuando ve ofendida su dignidad; la legalidad de la independencia en su quehacer; la legalidad de la exigencia en su pequeño pero estricto grupo de mandamientos para los que piensa que el hombre fundamentalmente es; y sigue por último la legalidad de la sabiduría cuando se encuentra con un padecimiento que hace sangrar su corazón. No se crea que se trata de un raro ejemplar: así es *Juan Cualquiera*, sumido en la convencionalidad cotidiana. Los comportamientos modales no suponen de por sí ni autenticidad ni gravedad, y se prolongan, con el consiguiente juego de sus conexiones legales, en las convenciones ordinarias, bien que —como todo lo que en éstas es— sea entonces desteñido su colorido y aquietada su problemática. Por lo demás, aunque en el modo se es decididamente, esta resolución es ontológica —expresiva y constructiva de un ser— y no meramente voluntaria: no basta quererse en la excelencia para ser excelente, ni basta tampoco quererse en la exigencia para ser exigente en verdad; y lo mismo ha de repetirse respecto de la sabiduría y de la independencia. Habrá allí cauce de un esquema convencional y nada más, y esa discordancia entre el ser que se es y el ser que se pretende ser es punto que ha de abrir el tema de la autenticidad en su sentido ético.

Existe pues en la estructura misma de los modos una verdadera interconexión dialéctica, sin que esto implique por necesidad una efectiva vivencia en la cual su antagonismo relacional sea aprehendido; pero todo aquietamiento *de facto* se edifica sobre ese ser *de iure* dialéctico, y sin que esto a su vez implique enjuiciamiento preliminar alguno sobre la valía de semejante apaciguar.

Si nos detenemos en la consideración de ese ser en tensión dialéctica exhibiendo su significado, habremos de decir que: se es en él estando en un modo, pero ese estar no es estático sino que en su

ser apunta hacia su posible negación. Pues el límite en tanto efectivo es viviente, en tanto viviente es dinámico, en tanto dinámico es dialéctico, en tanto dialéctico es tenso, sin necesidad de que en la conciencia o en el sentimiento pese expresamente esa tensionalidad. Y en tanto esta tensión es, pone en tela de juicio el ser del agente, por cuanto inhiere en su estar la alteridad posible con relación a la cual se es definiéndose, aun en el modo de la renuncia a tomar su peso sobre sí.

Necesario pues es distinguir la estructura dialéctica de la eticidad en sí misma, en tanto referida a la mera legalidad de sus modos, en cada uno de los cuales es ínsito el ser apuntando hacia los otros y definiéndose por y contra ellos, y la efectiva vivencia en la cual esa tensión dialéctica se manifiesta. Pero esta manifestación ocasional tiene por fundamento el esencial ser dialéctico del modo mismo, y simplemente se limita a hacer explícito lo que era implícito; es revelativa y no constitutiva.

Aún ha de precisarse más ese apuntar referencial que expresa el ser tensionalmente dialéctico de una modalidad. Por causa de él no es propio de un modo el estar quietamente en sí ni el dirigirse mansamente hacia otro; no hay allí mero estar ni mero excluir, ni menos quieto transfigurarse; ni se es en ambos, pues son incompatibles; ni se es en una síntesis, pues ésta aniquila sus términos, y sólo en tanto éstos son vivos puede hablarse de tensión y de dialéctica; sino que se es en uno apuntando hacia el otro. Pero ese apuntar no significa encaminamiento; o mejor, lo es pero es al mismo tiempo represión; su apuntar-hacia es a la vez apuntar hacia lo otro y hacia sí, definiendo la mutua alteridad y aprendiendo la decisión que ha de valer como constitutiva del ser que se es, al tiempo que es expresiva de la tensión en que se es. Pues el ser-sí no es mera consecuencia de no ser el otro; es en sí mismo y por sí mismo; pero su en sí y por sí huye quedándose, es hacia otro y hacia sí ya en su permanecer en sí. Tendiendo, se constituye y se define; definiéndose, se constituye y tiende. La presencia de su alteridad ínsita en su apuntar no rebasa su inmanencia y es incluida excluyentemente. Y no puede hablarse de complementación posible, por ser imposible su coexistencia en el mismo plano, y la realidad del uno es cosa que ruge ante la amenaza de realidad del otro, el cual sin embargo le es presente y real en cuanto posible. Por todo esto puede decirse que el ser sí mismo de un modo es lo que él es en tanto se afirma retornando a sí a través de su experiencia límite en la cual es en aporía e invitado desplazamiento, y por esta elección ante el puente de plata que conduce a su alteridad se manifiesta como ser decidente que se constituye en su infinito resolver.

## 2. — La dialéctica relacional formal-pura de los momentos de la eticidad.

Estudiada ya la dialéctica relacional formal de las modalidades de la eticidad, cabe la pregunta: desde el momento en que las mo-



dalidades son todas formas de la eticidad, ¿no representan sólo un primer grado de formalización? ¿Nos será posible dar un paso más, y preguntar por la estructura formal pre-modal de la eticidad? ¿No habrá una dialéctica relacional de la eticidad ya en sí misma y en cuanto meramente tal, sin el margen de determinación que introduzcan en ella sus propias modalidades, por formales que éstas sean? Para ello será menester considerar los momentos que constituyen una eticidad y por los cuales ésta se construye.

#### A) La dialéctica temporal de los momentos.

La eticidad se cumple a lo largo de un proceso temporal. Sin temporalidad no hay eticidad, así como sin eticidad no hay historicidad. Es contradictorio y absurdo hablar de decisiones noumenales o de elecciones previas a la existencia, si unas u otras son atemporales o pretemporales. En consecuencia, los signos temporales como el "antes", el "ahora" o el "después", afectan esencialmente a la eticidad, y así lo hacen también conceptos temporales como "finitud" o "infinitud", "duración" o "instante". Esta incidencia no es sin embargo simple traslado; toda mera transposición a la eticidad de conceptos temporales es incorrecta, pues referidos a ella éstos se transfiguran y adquieren un mero y especial sentido, el cual bien podría ser el originario y constituir el fundamento de toda abstracta consideración ulterior del tiempo. Pero ahora interesa detenerse en el concepto de "momento", mas no en tanto que parte del tiempo, asimilable a la idea de instante, ni tampoco en la acepción de instante que importa para la ética o cuya irrupción tiene efectos decisivos en el curso de la vida, sino a título de constituyente del transcurrir en el cual se realiza la eticidad de una existencia.

Por "momento" cabe entender, en ese orden de ideas, todo segmento temporal de significación coherente y aislable en su interpretación que lleva consigo la impronta de una actitud éticamente relevante, de suerte que conserva su unidad aunque se quebrante su coherencia extrínseca con los que le preceden o le siguen, sin perjuicio de su necesaria referencia general o particular a éstos, y de que su propia hermenéutica pueda ser desmentida por ellos. Así encarado el "momento" no es una pieza que integre la eticidad o permita construirla que pueda recortarse y definirse de una vez para siempre; es un concepto móvil que responde a los límites demarcados por una mirada interpretativa, la cual no ofrece garantía ninguna de invariabilidad. Esa hermenéutica delimitante puede o no ser la que le es immanente; su mudanza posible puede referirse no sólo a su sentido sino también a sus límites, y por lo mismo a la identificación y cómputo de sus aspectos componentes, tanto coexistentes como sucesivos. Su subsistencia en función del mantenimiento de una interpretación no le otorga substancialidad propia. Mismo cuando permanece quieto su decir de sí o lo que de él se piensa no es un mero ente temporal que pueda desconectarse del proceso en el cual sobreviene,

ni un elemento inconexo que integre una adición y que puede reconocerse según una medida. Puede durar poco o mucho según el perímetro que se perfina por razón de su sentido a la luz de la exégesis que en la situación acontezca, bien que su duración no deba confundirse con su reiteración, aunque ésta se conecte ininterrumpidamente con él para quien atendiére al tiempo y a nada más. El momento dura tanto como el contenido que lo constituye, así se trate de una actitud, o de su expresión, o del hecho que derive de ella, según lo que en el caso importe para la consideración enjuiciadora. Prosigue pues hasta que se interrumpa con un cambio, aunque éste provenga directamente de él; pero la decisión de proseguir es ya cambio que lo interrumpe, aunque para la consideración exterior o meramente temporal parezca continuar sin cortes. Esa dependencia del momento en tanto se concreta como tal a la luz variable de una hermenéutica introduce inevitablemente equívocos en su determinación. Hasta cierto punto es posible prevenirse de ellos si se atiende a la "interrupción" puesta en juego. Mediante ella es posible advertir que un momento que se concretó en una decisión puede mantenerse a lo largo de mucho tiempo, mas reiterándose, de suerte que ilegítimamente se habla allí de proyecto ininterrumpido, lo que sólo significará en el caso que cada vez que se puso atención en su contenido se ratificó la decisión precedente. Es claro entonces que ambos se presentan indisolublemente unidos y guardando una significación unitaria a pesar de su separación temporal, quedando juntos para el intérprete que percibe sus lazos. Una seducción, por ejemplo, puede parecer el fruto de un momento que arrastró "*como un golpe de mar*"<sup>1</sup>; pero el escudriñador avezado puede distinguir allí su lazo íntimo y esencial con otro momento temporalmente alejado en el cual ya se aceptó la seducción si llegaren a cumplirse tales circunstancias. Lo dicho es solamente un ejemplo de los infinitos que pueden darse de relaciones entre momentos distintos de una eticidad, al igual que la tentación, la insistencia, la reiteración, el desfallecimiento, la recuperación, el remordimiento, el arrepentimiento, el abandono, el alejamiento, la renuncia, la resignación, la rebeldía, y otras innúmeras formas. Mas siempre que dos o más momentos tienen entre sí referencias precisas que los enlazan según hostilidades o alianzas, tienden a quedar abarcados como aspectos de un mismo momento que los contempla y vive en su mutua relacionalidad. En definitiva la eticidad misma en cuanto todo que se hace se presenta a sí misma como un solo momento presente que engloba en su mirada los momentos parciales que lo integran, sea a título de reales o de posibles o de concebibles, acaecidos o proyectados, aunque no comparezca a la vez en acto la totalidad de su contenido.

Justamente por esa autointegración interpretativa de sí misma la eticidad tiene en sí y ante sí presentes un ayer, un hoy y un mañana. Por lo mismo todo momento que tiene lugar en la textura de la eticidad se constituye según precisas conexiones temporales, no sola-

(1) F. García Lorca. *Bodas de sangre*, act. III, c. II.

mente porque queda enmarcado entre un antes y un después y a ellos se refiere, pues toda culpa es ya cometida o a cometer, todo deber es ya cumplido o a cumplir, sino también porque en sí mismo, por su propio contenido, hace referencia a lo acaecido y a lo venidero y los juzga, a la vez que por el contenido de su singularidad, por su comprensión de lo que son y valen el pasado, el presente y el futuro en tanto en cuanto tales. Como temas de la eticidad estos términos trascienden la simple sucesión ordinal de lo pretérito, lo actual y lo pendiente, y su trinidad indisoluble está presente en todos sus momentos. Quien llega al límite extremo de ver su vida como ya no más que mero *pasado* comprende *ahora* que para él no hay más *futuro*. Quien quiere “empezar de nuevo”, “cortar con el pasado”, “olvidarlo”, se encamina *ahora* hacia el *futuro* oponiendo una excepción denegatoria al *pasado* que solicita audiencia. Incluso la decisión que se quiere puramente actual trasciende de su actualidad aunque pretenda expresamente atenerse a ésta. Los tres temas temporales que inciden en el momento se implican solidariamente. Por su presencia trinitaria ningún pasado es mero pasado, ningún ahora es mero ahora, ningún futuro es mero futuro. En la existencia no hay ayer sino como ayer de un hoy, tal como por el hoy es que puede comprenderse el mañana como mañana. Todo *después* es un instante que pasará a ser *antes*, así como todo *antes* fue *después* antes de ser *antes*. Todo pasado es futuro ya cumplido y todo futuro será pasado, realizado o frustrado. No sólo solicita ahora el pasado que ahora es pasado, sino que ahora solicita también y a su manera el pasado que será tal. No sólo importa ahora el futuro que todavía es tal, sino que también importa ahora el futuro que ya no es más. El mero ahora que antes fue muestra ahora que no fue antes mero ahora; el mero ahora que ahora es tal, es tal para dejar de serlo, con lo que muestra que no lo es; y el futuro ahora que ahora se encara sería otro si pudiese ser mero ahora y nada más. El ayer de una existencia es hoy su ayer porque en su ser de entonces hacía referencia al ulterior hoy; el hoy no es hoy sino viniendo y dirigiéndose según el mirar que le es constituyente; el mañana no es tal sin un hoy que lo encara al mismo tiempo que con un ayer lo enlaza.

Comprender ese trascender de los temas temporales respecto del mero ordenamiento sucesivo de los hechos es cosa que hace menester precisar primeramente el carácter actual de toda eticidad. “Actual” es lo que aquí y ahora es en el agente o en su contorno, o lo que en lo anterior y lo posterior divisa su mirar presente. El pasado y el futuro, en tanto sean éticamente relevantes, son presentes en el sentido expuesto. Presente es ya el futuro avistado en tanto ya avistado, presente es la culpa que se piensa cometer, la dificultad que se espera sobrevenga y que se piensa superar, la culpa cometida que ahora da lugar a la alegría o al afligimiento, y presente es igualmente el arrepentimiento pasado del que ahora el agente se arrepiente o el deber que identifica ya cumplido o a cumplir. Sólo por su actualidad el pasado y el futuro pueden ser eficaces en el ser o en el hacer, y es

por eso que pueden incidir en el ahora como factores constituyentes del presente real y verdadero.

Pasado, presente y futuro, no son cosas que existen para la eticidad a la manera de una línea uniforme, ni tampoco como relieve ya dibujado que progresivamente se recorre. Es menester insistir en que ni siquiera el pasado es algo fijo y hecho. No lo es porque tampoco es algo fijo y hecho la eticidad de una existencia, y mismo lo ya pasado no es tal o cual sino por el presente y el futuro de ésta. “Empuñar el pasado” es una fórmula que carece de sentido si permanece indeterminada: culpado se puede ser por olvidar y por no olvidar. El ayer sólo interesa en tanto importe y en lo que importe, lo cual no es posible sin una interpretación y estima vigentes para la mirada presente que lo contempla, aunque ella misma ontológicamente vaya siendo yéndose y haciéndose, hendiendo la proa en lo venidero por más que los ojos y el corazón estén vueltos hacia la estela del pretérito. El pasado —incluso supuesta una identidad de sucesos— es distinto según el *ethos* en el cual haya sido vivido lo en él acontecido y el *ethos* (igual o diferente) en el cual ahora se le contempla en su estilo y su acaecer y se le convierte en presente actuante. La hazaña y el fracaso, la satisfacción y el padecimiento, el cumplimiento y la caída, la rectitud y el descarrio, integran un pasado por causa de un presente a la vez que integran un presente por causa de un pasado, pero una y otra cosa acontecen por causa del *ethos* que los divisa y reconoce. No es igual el pasado contemplado a la luz de las distintas modalidades hermenéutico-experienciales, ni lo es según los distintos contenidos que pueden presentarse en sus formas respectivas. Sólo por la determinación etiológica de mi presente mi pasado es verdaderamente este pasado mío que me es presente, y él es por ello otra cosa que una mera acumulación de hechos que se alinean en un registro mnemónico. Por eso otro puede retener de mí un hecho que yo ya no conozco como hecho mío. Por eso también el pasado cambia a la luz de la conversión a otro *ethos*, y lo insignificante y olvidado puede entonces devenir fundamental y decisivo; por eso igualmente lo que antes importó puede ahora perderse en la brumosa lontananza de lo ido, o aquello que antes ocurrió puede recién ahora convertirse en culpa, o la culpa que antes fue puede ahora perecer por sin sentido. Correlativamente, es sólo por mi presente etiológicamente determinado que el futuro que se avista es tal futuro que ya pesa en tanto en cuanto futuro mío; su para mí es por causa de mí. Un éxito mundano en vista se atisba desde la estima en que se tenga a la mundanidad y la interpretación que se haga de ella. Lo que importe o deje de importar en lo que se avecina o se aguarda, es por causa de un *ethos* vigente que puede entenderse, y sólo por él son posibles el espanto y la esperanza, la temeridad y el arrebato. El carácter selectivo y constituyente de la mirada prospectiva es similar al de la mirada retrospectiva, pues el *ethos* presente tiene a la vez valor retroactivo y preponente. Mas así como sólo por un *ethos* hay pasado y hay futuro, sólo por su vigencia hay un ahora y con él una exis-

tencia éticamente determinada. Sin él no habría relieve alguno en el ahora en cuanto instante transcurrente, el cual no sería más que un mero corte temporal, simple juntura entre lo que perece y lo que amanece, sumergido con la indiferencia del indistincionamiento en la monótona secuencia de la pluralidad de los instantes, sin más mudanzas que las que ciegamente se sucedan según la legalidad del puro acaecer natural. Mas no hay "ahora" sin que a la vez haya pasado y futuro con los cuales se cuente. Sin un antes constituido como tal y referido a un después en ciernes, incidiendo los dos en el presente y proviniendo de él, no se realiza el plano ontológico de la "persona". No hay persona sin relación a un ethos, aunque éste no sea invariable ni condicione la persistencia de ella, pues a la vez que identidad hay cambio en la persona si hay mudamiento en su ethos: el converso es el mismo individuo y es distinto; "lo han cambiado", articula la fórmula acuñada vulgarmente.

La esencialidad de la relación temporal trinitaria no señala con un uniforme signo el cómo de la misma, pues ningún momento de la eticidad ni ninguno de los temas temporales tienen de por sí un sentido definido y una axiosignación determinada. Todo momento de la eticidad, cualquiera sea el signo que lleve por causa de su situación ordinal en el decurso de las cosas, se constituye como siendo lo que él es indisolublemente con su justiprecio de los tres temas temporales que en él inciden, y es y vale para la mirada presente según lo que ella articula sobre tales temas. Es así que una cosa es un momento pasado, y otra el pasado como tema de un momento. El señorío del tema del pasado puede regir al momento en ciernes, de suerte que el agente lo tema o lo quiera por razón de que será pasado suyo. Inversamente, el tema del futuro pudo gobernar un momento del pasado, tanto que por esta causa puede prevalecer el ahora en el presente de quien obra, pensando que su pasado le enseña que no debe sacrificar el presente por el futuro. Naturalmente, esto no excluye sino que confirma el primado de la actualidad en la eticidad: el agente puede ahora lamentar aquel presente del pasado en el cual desestimó el futuro, y por esta queja se muestra que ahora es presente en él, dando criterios para su futuro, aquel presente ahora pasado que por su ahora presente es presente como pasado suyo. La estricta solidaridad temática de los tiempos de la eticidad es posible porque en todo momento son a una coexistentes. Pero esa coexistencia no es pacífica. En cada momento cada tema solicita diversamente al decidente. Instante a instante la existencia se desgarras entre solicitaciones divergentes fundadas en la temporalidad, las cuales dialécticamente se contraponen planteando, en cada paso, el problema del qué-hacer con sus sugerencias antagónicas. Y no hay modo de no responder o de no elegir entre sus temas. Ante ellos la existencia está como el príncipe troyano ante las Diosas, y es así que una eticidad adquiere su sentido propio y define su perfil, pues todo momento suyo se configura diversamente según el tema que en él tenga la primacía. El

agente puede regirse por el ahora circunstancial, o en función de lo que ha sido (o será sido), o de lo que espera que será (o pensó que habría de ser). Esa triplicidad de temas insiere tanto en la distensión del abandono como en la concentración del empuñamiento. Su coexistencia es ajena a toda consideración de intensidad o de autenticidad, aunque acaezca de manera distinta según éstas. Da su tono al momento cuál predomine y cómo lo haga, pero una y otra determinación sólo ethológicamente pueden entenderse, y en sí mismas admiten infinitas variantes concebibles. Es en función de un ethos que un momento queda determinado como *tal* momento, pues por él se hace posible su interpretación y estima, y es por él que importa el tema temporal que allí domina. Es a la luz de un ethos que la concreción de un acaecer temporal pesa en la eticidad, significando esto o aquello y valiéndose de un modo y grado u otro. Todo distinguir en la existencia riesgos y hondonadas, todo discernir en ella gravedades y pequeñeces, todo contar con esta o con otra vida, todo encararse con la finitud y el acecho de la muerte o huir de su vecinamiento, todo juzgar de remembranzas y esperanzas no escapan a esta regla. Toda determinación material del sentido y valía de un acaecer va ligada esencialmente a realces y relegamientos correlativos que ethológicamente deciden en la temática temporal de los momentos entre las posibilidades dialécticamente contrapuestas que se fundan en la temporalidad de la estructura formal pura de la eticidad. Qué se hace, se ha hecho o se hará con el ayer, con el hoy y el mañana, cómo el antes, el ahora o el después inciden en tal hecho o tal acción, es cosa que importa o no según el orden de valiosidades que sea en acto vigente, e importa de un modo u otro según la modalidad hermenéutico-experiencial por cuya legalidad se encauce el que existima. Pero, cumplida la determinación ethológica, no por eso quedan fijos los contenidos y sentidos de los ámbitos y temas temporales. La eticidad se interpreta reinterpretándose. Tiende a comprenderse como totalidad, pero en tanto es en proceso de integración es a la vez en proceso de reinterpretación, el cual comprende también al intérprete anterior tanto cuando lo niega como cuando lo confirma. La conversión a otro ethos es cambio de luces que hace mudar la escena, y de otro modo se organiza y recompone la textura concreta de la eticidad en juego. Es claro que esa determinación ethológica que se erige sobre la dialéctica temporal que afecta a los momentos no implica fijeza actual que impida elecciones posibles que acontezcan intramuros, las cuales decidan en su interior entre las diversas sugerencias temporales; pero su sentido y su valer (indiferente, laudable o condenable) es por causa del ethos vigente que pueden descifrarse. El ethos es la luz que hace posible percibir tales formas y colores y constituye la condición de ellos, sin perjuicio de que en el ámbito iluminado sean concebibles maneras distintas de atender y elegir entre lo que reluce, o también entre lo inaparente y lo escondido. Hace

posibles posibilidades que sólo por él pueden entenderse en su sentido y en el sentido que tenga todo proveer por entre ellas.

De lo dicho se desprende: a) que toda eticidad se integra con momentos; b) que en todo momento de la eticidad se hace presente la trinidad temática temporal del pasado, el presente y el futuro; c) que es por causa de un ethos actualmente vigente que puede delimitarse un momento, interpretarse y estimarse; d) que es por causa de un ethos que los temas temporales se presentan signados por valías y adquiriendo sentidos éticamente relevantes, de suerte que sólo etiológicamente es posible discernir qué signifique la primacía de un tema temporal en un momento; e) que entre los temas temporales de la eticidad existe una contraposición dialéctica que habita en su estructura formal pura, siendo a la luz material de un ethos que es posible decidir entre sus posibilidades contrapuestas.

B) *La dialéctica instancional de los momentos.*  
*Teoría formal de la culpabilidad.*

Con lo dicho acerca de los momentos se ha conseguido una progresiva aproximación al descubrimiento de la estructura formal pura de la eticidad, con independencia de sus modos, determinada por los cuales se da siempre en toda concreta experiencia ética. Para proseguir por este camino se hace preciso buscar aquella forma de relación del operador con su mundo y consigo mismo que haga posible aquel enjuiciar sin el cual no puede hablarse de eticidad; mas, en tanto la interpretación y estima expresivas de ésta recaen fundamentalmente y en definitiva sobre agentes que por su acción se comprometen, la búsqueda del núcleo de tal estructura formal pura ha de centrarse en el fenómeno del "culpar". En todas las modalidades encuentra lugar la idea de culpa, aunque en cada una de ellas revista sentidos diferentes; pero, siendo así, cabe formular la pregunta por el significado pre-modal de la culpabilidad, en función del cual habrá de ser posible comprender los estilos heterogéneos en los cuales la experiencia de la culpa puede constituirse. El examen propuesto obliga a distinguir múltiples etapas, las cuales permiten discernir varias instancias en las que la culpabilidad puede manifestarse.

a) *El fenómeno de la imputación*

Si, con abstracción de toda consideración axiológica, se dirige la mirada hacia un mundo de puros entes, se comprueban en él múltiples formas de aligamiento que diversamente los enlazan según varias clases de coexistencia o de sucesión, de condicionamientos, de implicaciones o de consecuencias. Esas conexiones son puestas de relieve por obra de sistemas hermenéuticos que pueden ser diferentes; pero siempre alguno (a lo menos) ha de ser efectivo, pues el engarce de la existencia humana con su contorno ambiente supone necesariamente

te algún esclarecimiento de éste, tanto en las formas más primitivas de la acción como en las más pulcras actitudes críticas o científicas. En estos sistemas se constituyen referencias de unos entes con otros, y nos hablan de lazos mágicos, de participación, de atribución, de causación o de función, procurando alcanzar términos explicativos, o discernir descriptivamente circunstancias condicionantes, o lograr expedientes que permitan orientar un eventual comportamiento.

Si se deja ahora que ese mirar interpretativo sea penetrado por el tono selectivo de la vida práctica —con el cual es quizá originariamente solidario— la uniformidad meramente entitativa de sus objetos desaparece. Los entes y las relaciones se presentan de alguna manera axiológicamente signados y poseyendo una organización estimativamente jerarquizada. La presencia de un hecho alegre o entristece, se la desea o se huye de ella; o su aguardo se acompaña de esperanza o de temor. Los entes y su devenir, en el medio preciso en que se desenvuelve la actividad vital, se ofrecen determinadamente calificados según signos estimativos, y el propio ser del agente que actúa y el devenir de su actuar no hacen excepción alguna, constituyendo un acontecer que tiene lugar no menos axiosignadamente que los otros.

Si aquellos sistemas hermenéuticos que antes se habían señalado respecto de los momentos puramente ontológicos del cosmos son ahora referidos —tal como pasa en la ordinaria actividad práctica— a la presencia axiosignada de éste, sus técnicas se manifiestan teniendo por objeto temático los momentos axiológicos que acaban de indicarse. Esa aplicación —primaria y cotidianamente requerida— tiene por importante consecuencia que las articulaciones que se tengan en vista tienden a poner en claro no ya la existencia de un mero ente sino de un ente axiosignado. Su esfuerzo explicativo —otórguese el carácter que se quiera a su comprender, mismo pues si es tenido por meramente descriptivo de un acacer y sólo discriminativo de antecedentes que no guarden más que relaciones sintéticas de hecho con sus consecuentes, ajenamente a todo enlace racional analítico— quiere explicitar el fundamento de la presencia o ausencia de una realidad de signo axiológico positivo o negativo. Su intención adquiere así relevancia ética, configurando el fenómeno de la imputación. A las razones explicativas de la presencia o ausencia de un ser o hacer juzgado bueno o malo, les resulta imputada la existencia de un bien o de un mal. La axiosignación de un acacerimiento se proyecta sobre sus razones, y pone a éstas en conexión con el momento axiológico del mismo en nombre de su atadura con el momento ontológico, de suerte que el fundamento del ser de un ente o de un acontecer se convierte en fundamento de la presencia o ausencia de un valer concreto, en tanto éste sea dado a una con el ente o el suceso mismo. Esa relación de imputación no pide, para encontrar el término hacia el cual se vierte, ningún requisito que no sea el mero enlace ontológico de fundamento con el ser que es existimado. En consecuencia,

acompaña a todas las mudanzas que pueda ofrecer esa ligazón. Una muerte puede ser imputada a un hombre, a un animal, o a cualquier ente natural o mágico que se supone la originó. Todas las variaciones posibles del nexo causal, con todas sus dificultades de apreciación y todas sus complejas discriminaciones sobre razones próximas o lejanas, directas o indirectas, eficientes o finales, son susceptibles de ser acompañadas paralelamente por la relación de imputación. Si el acontecer es interpretado según los esquemas de una mentalidad mágica, el hechizo o el rito que se piensa determinante del suceso resulta ser también el término imputado; y así como la relación explicativa puede ser transitiva pasando a la causa de la causa, también el mismo camino transitivo puede seguir la imputación. Igualmente, si la interpretación ontológica echa mano de la noción de causa final, será sobre ésta que recaerá correlativamente el imputar del caso. Puede desde ya advertirse que términos igualmente imputables son el azar, el destino, el dios, el demonio. La imputación es así el principio y el cimiento de todas las formas posibles que pueda revestir el "culpar".

b) *Los modos negativos de la imputación y el concepto de "faltividad".*

Cabe, a partir de la determinación del concepto de imputación, distinguir entre sus formas positivas o negativas según se trate de referir a algo o alguien lo que sea juzgado positiva o negativamente valioso. Pero, generalmente, predomina en la eticidad el segundo de estos aspectos. Más frecuente es la censura que el elogio. Parece pues más provechoso camino comenzar por el examen de los modos negativos del imputar. Estos han de encontrar su origen en una comparación reprobada en cuanto a su valía; mas la estima de la cual una imputación puede partir ha de ser *concreta*, en el sentido de ofrecida o supuesta aquí y ahora, individual y situacionalmente, con entera independencia de su validez, y cualquiera sea su modo de presencia ante el juzgante que existiera. Tampoco importa que sea general o particular, esencial o accidental, habitual o circunstancial, justa o injusta. Basta que haga patente una presencia que, en algún respecto relevante para la ocurrencia, sea tal que quien la enjuicia la rechaza o recuse o padezca; basta, pues, que sea *faltiva*, en tanto "falte" en ella algo que fuere positivamente avistado por el *ensoñar* dado de un juzgante, exhibiendo de alguna manera una forma de no-ser respecto de aquello cuyo acontecer habría sido aprobado o hubiese sido querido, o se concibe que lo fuere si su anhelo no fuese condenado. Por lo mismo, no es preciso que se trate de una negatividad ontológica; aunque nada falte en el orden del ser, el ser puede ser faltivo. Para que una *faltividad* tenga lugar no se necesita más que el carácter *nugatorio* de una presencia (referida a lo actual, o a lo pasado, o a lo futuro), en el sentido de que en ella quede frustrada una ensoñación, incluso en el caso extremo de que se quiera

resistir al ímpetu que tiende hacia el término que el *ensoñar* propone. En su concepto formal la "faltividad" no significa otra cosa que la mera negación fáctica de un ser avistado con algún signo de superior o preferible, sea o no posible su realidad, se consienta o no en él, así sea legítima o ilegítima la ensoñación del caso.

Llamamos "ensoñación" al avistamiento, intuitivo o conceptual, imaginativo o afectivo, de un término que en algún aspecto pertinente es causa de satisfacción o complacencia, de tal manera que por su cumplimiento o ausencia se enjuicia y estima a lo real o a lo posible. Todo ello sin perjuicio de que pueda sobrevenir la instancia que lleve consigo la represión del momento apetecido o apetecible, pues la valía avistada por un *ensoñar* puede ser rectificada por una ensoñación más radical que enjuicie al *ensoñar* precedente, mostrándolo engañoso o falaz, seducido o extraviado, o malamente codiciado, o tontamente consentido. El ser propuesto por el *ensoñar* concreto es el supuesto indispensable de toda señalable falta de un valer situacionalmente apreciado, sea o no justificado semejante *ensoñar*, en tanto es desde él que el hecho es apresado bajo la autoridad de un criterio que juzga la ausencia que hace faltivo a lo juzgado. Las formas —vivencialmente inexhaustibles— que puede tener esa "falta" no vienen ahora al caso. Baste por el momento con señalar que ese ser ensoñado, en cuanto meramente ensoñado que es, no guarda de por sí ninguna necesidad intrínseca que lo relacione con la legalidad de la naturaleza o con cualquier otra forma de legalidad (trans-empírica o transmundana, por ejemplo), ni siquiera en el caso de que su génesis sea explicativamente explicitable según alguna forma de legalidad. Tampoco guarda conexión necesaria alguna con lo que sea o deba ser ensoñado según la moralidad, o según las apetencias convencionalmente admitidas en un medio social o en su trasfondo inconsciente. Basta una medida para medir; pero toda eticidad es regulativa; en tanto regulativa es selectiva; en tanto es selectiva da criterios de medida; en tanto da criterios y mide, exhibe alguna forma de *ensoñar*; en tanto éste la acompaña esencialmente, también la acompaña la posibilidad de aquel enjuiciar que juzga faltivo a lo juzgado. No es necesario el fracaso de una esperanza, pues incluso cuando se aguarda o se realiza un mal inevitable éste no pierde su condición de mal y en consecuencia de faltivo, y allí donde ninguna esperanza es posible, y también donde puede decirse que no hay derecho a esperar, aquella faltividad acontece igual, y su esencia se cumple a pesar del carácter forzosamente faltivo de su ser.

Lo juzgado es faltivo en tanto sea en él ausente el ser ensoñado que avista el juzgante, cualquiera sea el fundamento de esa ensoñación, o la explicación teórica subjetiva u objetiva que quiera darse de ella; y, a efectos de ser ensoñado, basta que algo sea concebible en abstracto aunque sea imposible en concreto: que sea imposible no padecer o no morir no es óbice para que el padecimiento y la muerte sean experimentados negativamente signados —legítima o ile-

gitimamente— por causa de un ensoñar, en tanto en la vivencia concreta sea abstractamente concebible existir sin padecer o sin morir.

Por descontado, la significación del ensoñar se mantiene en la positividad que deriva de su cumplimiento. Sin la ensoñación no tendrían sentido el reproche y la alabanza, la grima o la alegría, ni el abandono o el esmero. Sobre algunas estimas ordinariamente negativas pueden erigirse formas de positividad por causa de una ensoñación. La “falta” de algo o de alguien puede en la ocasión satisfacer; y la deficiencia en la salud, juzgada habitualmente un mal, puede devenir un bien por el ensoñar de aquel que, por razón de un concepto religioso de prueba, hace al Dios homenaje con y por su sufrir, o de quien precia su situación de enfermo como condición de profundidad espiritual o de aptitud creadora, o de quien sobrelleva su afección con gozo porque ella lo exime de otros deberes que le sean penosos o le otorga deseados derechos familiares o sociales. También la alegría por el mal ajeno testimonia una positividad por causa de un ensoñar, que se constituye sobre la base de una faltividad previamente reconocida en su calidad de tal, de suerte que la faltividad —justamente por ser tal— da pie para una no-faltividad en el caso.

Correspondientemente, sobre estimas ordinariamente positivas pueden erigirse formas de negatividad por causa de una ensoñación. El dolor o la envidia por la superioridad o el éxito de otro cuya inferioridad o fracaso se ensoñaba, es fácil y común ejemplo. Para quien ensoñando esperaba que no hubiese centinela será faltiva la presencia del guardián que vigila, y ello basta para desencadenar el proceso de la imputación, y puede conducir hacia la imprecación y el anatema. Se comprende ahora que la faltividad no supone la idea de negación sino en tanto que nugatoria del ser y valer que pide la ensoñación concreta. Ontológicamente puede haber en ella exceso de presencias, pues sólo es falta por relación a lo ensoñado, y el ensoñar puede pedir una ausencia, de suerte que el acontecer será faltivo si es ausente la ausencia ensoñada.

Las distintas posibilidades consideradas tienden a mostrar el carácter meramente formal del concepto de “faltividad”. Tan formal es éste que una faltividad reconocida puede valer positivamente en la vivencia dada originando una no-faltividad, como a su vez ésta puede devenir faltiva. Faltiva puede ser la falta de una falta, lo que puede incluir, por ejemplo, desde el dolor por no haber oportunamente pecado, hasta la envidia o el encono por el no pecar de los otros. Pero también la mera posibilidad que se hubiese querido imposible puede valer por faltiva. Los ejemplos muestran que, para que acontezca una faltividad, indiferente es la bondad o la maldad, la grandeza o la pequeñez, o el estilo de creencias del ánimo juzgante.

La faltividad nada dice sobre la posibilidad de lo ensoñado, ni sobre su legitimidad, ni sobre su significación transindividual o transinstantánea. Puede quedar referida a lo circunstancialmente aprobado

o visto aprobable. Pero esto hace mención de algún ensoñar concreto, como asimismo han de comprenderse por éste la incomodidad, el enojo, el rencor, el desagrado o la pena por el simple ser-así de lo que acontece, o por la posibilidad de lo que acontecer puede<sup>2</sup>.

### c) El fenómeno de la inculpación

Según lo dicho el fenómeno ético de la imputación negativa tiene su punto de partida en el reconocimiento, sobre la base de un ensoñar, del carácter faltivo de un ser o acontecer, y busca determinar su fundamento. Ahora bien: la imputación puede ser transitiva o intransitiva. Uno y otro carácter, según se ha observado, son solidarios de un sistema interpretativo ontológico, en tanto todo imputar axiológico implica una relación entitativa. Es así que la faltividad avistada puede ser referida: 1) al ser de un ente, accidental o esencialmente. El ente se manifiesta faltivo, pero a él mismo se le imputa su propio valer. La faltividad del ente es aprehendida intransitivamente; en el puro ser del ente faltivo reside el fundamento de su faltar, y éste no remite a un fundamento extrínseco, a lo menos en tanto que la vivencia aprehensora no pregunte por más. 2) al origen del ser faltivo, pues la misma faltividad puede ser aprehendida transitivamente, será falta por razón-de, y se imputará a esta razón su ser y valer. Esa razón a su vez puede mostrarse transitiva o intransitivamente imputable; en el primer caso el proceso de imputación prosigue y pasa a considerar la razón de la razón-de, y esa segunda razón abre una segunda instancia que pide juicio sobre su transitividad o intransitividad; se proseguirá así indefinidamente mientras no se alcance un término intransitivo, o no se pueda determinar un fundamento, o no se insista en inquirir por él. Cuando el término imputado se manifiesta intransitivo respecto del pedido de razones del imputar que lo esclarece el preguntar imputador se detiene, y sobre el término imputado recae sin más la condición de fundamento de un faltar. 3) al hacer de un ente, pues el carácter faltivo puede referirse a su acción o su pasión. Ese hacer a su vez puede ser aprehendido transitiva o intransitivamente; en este caso, es el ser del agente el término que resulta imputado en cuanto fundamento de su hacer; en el otro, la imputación pide otras razones y remite a otro ser, o a circunstancias o condiciones determinantes. Una y otra aprehensión son parcialmente compatibles: si la presión de tal ser o de tal circunstancia fue eficaz, esa eficacia pudo tener lugar por razón del ser del agente afectado en tanto residía en él la falta de una adecuada resistencia. Desde luego, esta falta puede a su vez ser aprehendida transitiva o

(2) En el desarrollo que sigue, los conceptos de “falta”, “déficit”, “ausencia”, “carencia” y similares, habrán de entenderse en el sentido *formal* que ha sido expuesto. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit* 6, § 55-60. Tübingen, Neomarius, 1949, pp. 270-301. Trad. esp., México, FCE, 1951, pp. 310-347.

intransitivamente. De todo esto, se desprende que la imputación por el *hacer* se disuelve en realidad en los casos considerados en los dos apartados anteriores.

Sea el caso de la intransitividad de la imputación negativa. Se hallará entonces determinado un término que, conforme a lo dicho, es revelado en su condición de fundamento de un faltar, propio o ajeno. Pero esta condición de fundamento de un faltar no es de por sí sin más ella misma faltiva. La condición de faltivo que tenga lo explicado no torna por sí sola en faltivo a su fundamento. Este puede ser exhibido según atributos que excluyen de sí toda posible aprehensión que lo perciba faltivamente determinado. Acontece un mal, y se imputa al Dios o a los Dioses su acaecer, o son el Destino o el Azar o el ciego devenir material los términos imputados, o el Ser infinito que se explicita en un suyo modo parcial. Explicaciones supervinientes dirán que ese término es o puede ser causa de males, y que a ello tiene derecho por ser quien es y sin que nada pueda decirse de ello, como el paulino vaso labrado que nada puede reprochar a su Hacedor; o dirán que ese mal no lo es en realidad sino sólo relativamente-a, excluyendo su condición absoluta de tal. Todo explicar que se oriente en esos o similares sentidos presupone la aprehensión de un término con respecto al cual hay imputación y nada más, cuya condición de fundamento de un faltar no lo torna faltivo, y que excluye toda posibilidad de ser llevado al banquillo del acusado. Mas los ejemplos propuestos, ilustrativos por notorios, distan de ser únicos: también en más simples y cotidianas relaciones humanas se reproducen, siempre que el término que fundamenta un faltar en algo o alguien tenga según su ser mismo y sin necesidad de una ulterior justificación explicativa el derecho de originar ese faltar o el deber de hacerlo: así, la faltividad que padece el penosamente mandado remite imputablemente hacia el mandar que le da origen, mas en tanto sea éste un mandar autorizado y reconocido, nada contra él dice.

Es así claro que no basta el fenómeno de la imputación para que tenga lugar el fenómeno de la *inculpación*; éste presupone algo más, y este más reside en que el término imputado sea a su vez vuelto faltivo por relación a ese imputar, aunque tal vínculo fuere sólo la ocasión que hiciere patente una faltividad esencial. Quien inculpa, atribuye una falta al término —transitivo o intransitivo— constituido en fundamento de un faltar. El carácter faltivo de lo que pide razones de su negatividad se comunica entonces a su fundamento, y aquel faltar pesa sobre éste en tanto éste no es mero fundamento sino *fundamento-faltivo*, y sólo en tanto faltivo es en verdad fundamento de aquel faltar. Sobre ese descubrimiento que exhibe el carácter faltivo del ente engendrador de una falta corresponde repetir lo dicho sobre la percepción del carácter faltivo de aquello cuya falta pide ser fundada. Es siempre desde un ser-enseñado que aquel ser-faltivo resulta desentrañado. Lo mismo acontece cuando un ente es inculpado por su propia faltividad, en tanto ésta le sea imputable. Como en su momen-

to la imputación, la inculpación puede ser transitiva o intransitiva: algo o alguien es mostrado en falta, y su ser en falta puede ser imputado o inculpado a una razón extrínseca.

Así encarado el fenómeno de la inculpación no supone para nada determinadas condiciones en lo inculpado, tales como razón o libertad, por ejemplo. Ser-culpable, en el plano de la inculpación, es nada más que un modo del ser-faltivo: es aquel ser-faltivo que por esta condición deviene fundamento de un faltar. *Inculpar* —poner en culpa— es simplemente hacer manifiesto el ser *faltivo* del *fundamento* de una falta; bien que, según ya se ha visto, no todo fundamento de un faltar sea faltivo. Por eso el inculpar es más que el imputar. Al Dios se le imputa, no se le inculpa; a menos de exhibir en él una limitación revelada por el ensoñar del caso.

#### d) El fenómeno de la acusación

La acusación es otra instancia más del enjuiciar que culpa. No se limita al mero inculpar, aunque lo implica. En el inculpar se exhibe en falta a algo o alguien al mostrarlo faltivo fundamento de un faltar en tanto que contrario a un ser-enseñado. El acusar da otro paso, pues en él el fundamento de una falta no sólo se revela faltivo por relación al anhelo del ensoñar, sino que además se muestra contrario a un deber-ser, en cualesquiera de las formas modales vistas en que puede presentarse éste<sup>3</sup>. Ese injusto apartamiento de lo que se requiere que sea pone al faltivo fundamento en situación de ilegitimidad, se abra o no después otro proceso explicativo que pregunte por el fundamento del fundamento. Al reproche dolorido del inculpar sucede ahora el execrar de quien acusa.

La acusación invita a los otros y al acusado a reconocer que éste es ilegítimo faltivo fundamento de un faltar, procurando que el acusado lleve su falta sobre sí, pues ha de soportar el fardo de la ausencia del deber-ser cuya presencia se requiere. El acusado queda constituido en deudor-de, pues adeuda el reintegro de lo que falta injustamente en él. En la inculpación existe déficit pero no por eso hay deudor; en la acusación lo hay. Pero el anatema que ésta lleva consigo hace oír la violencia amarga de su protesta por razón del carácter ilegítimo

(3) La *ilicitud* de la falta en el plano de la eticidad se refiere a lo estatuido como tal según la forma y el contenido de un ethos vigente, y se determina en relación a las leyes lógicas de adecuación, de coherencia, de conformidad, así como a las leyes de mandamientos, según las distintas modalidades hermenéutico-experienciales. Es por esas leyes que se concreta el *requerimiento* que sea vigente, al cual se hará violencia, según los casos, por la bastardía de la acción, por la incongruencia con el sistema de las preferencias esenciales, por el extravío respecto del cauce que proviene del fundamento engendrador, o por la transgresión a una exigencia. El deber-ser que se tiene en vista al hablar formalmente de ilegitimidad, ilicitud, injusticia, indignidad, etc., traduce simplemente la existencia de un canon que posee rectoría en el enjuiciar, de suerte que también puede incluir aquella prédica de retorno al Ser que condenare todas las invocaciones al deber-ser.



que se revela en el faltivo fundamento de un faltar. La constitución en deudor no sólo señala el ser en falta, pues esto corresponde al inculpar, en el cual no hay más que el inurgente déficit de la mera falta, sino que muestra el vacío de un deber-ser que requiere la plenitud de su presencia. Ser deudor es otra cosa que ser faltivo, pues además de ser falta respecto de un ser-enseñado lo es también respecto de un ser-requerido. Es así que se inculpa al débil y se acusa al vicioso: en el débil hay déficit, en el vicioso hay además deudor; donde no existe el requerimiento que hace avistar una carencia injusta hay falta pero no hay adeudo.

La intimación propia del acusar pide que el débito sea puesto en cuenta y por lo tanto pese, sin que pretenda ya de por sí que sea saldado, y bien puede tener su satisfacción por imposible. Así como el requerir es más que el mero enseñar pero lo presupone, a su vez todo apremio por la satisfacción del adeudo se erige a partir de este requerir, pero sin necesidad de que éste se prolongue en él; el pedido de que se pague la deuda es distinto del pedido de que sea reconocido el deudor. Esto se verá con evidencia discerniendo los elementos constituyentes del fenómeno:

a) Algo *por* lo que se acusa. Se trata de una situación faltiva, por relación a un ser o un hacer, que se revela por causa de un ser-enseñado que vale como criterio y medida de lo que para el enjuiciador habría de ser, sin perjuicio de que además pueda ser ilegítima si también hace violencia a un ser requerido. Se está aquí, formalmente, lejos de todo enjuiciar “moral”, el cual no es más que un caso entre los muchos posibles que perciben faltividades, legítimas o ilegítimas. Esta faltividad que ha de dar lugar a la acusación es igual a aquella por la que meramente se inculpa. Su diferencia aparece cuando se considera el enlace entre la ausencia enseñada y el término explicativo, pues hacia éste se dirige el requerir que ahora importa. El *por qué* de la acusación conduce hacia el *de qué* en el cual se concentra ésta.

b) Aquello *de* lo cual se acusa. Se acusa de ser *ilegítimo* faltivo fundamento. No basta, pues, ser mero fundamento para ser acusado: hemos visto que el Dios no admite acusación; pero tampoco basta ser faltivo fundamento. No vale ya como criterio y medida el mero *ser-enseñado* sino el *ser-requerido*; este requerimiento es solidario de la presencia de un deber-ser cuyo cumplimiento se muestra ausente, por lo cual para el custodio de éste se torna ilegítimo el faltivo fundamento de la carencia expuesta. Ese deber-ser puede ofrecerse según cualesquiera de los modos hermenéutico-experienciales antes referidos: como adecuado o preferido, obligatorio o conforme al originario principio. No todo requerir es igual al exigir: cuál sea su forma y su contenido es cosa que depende del ethos desde el cual se enjuicia. Nuevamente, no importa aquí el carácter moral o no de lo ilegítimamente faltante; el requerimiento puede sobrevenir aunque sea con-

denable desde ciertas perspectivas éticas: es así que una sociedad criminal acusa a quien la traiciona y por esta acción deviene el indebido faltivo fundamento de su apresamiento. Cualquiera sea el carácter moral o jurídico de la acción de que se trata, el agente imputa su fracaso a la causa que lo provoca, o la inculpa si es faltiva, o la acusa si la juzga indebida; todo lo cual muestra la pura estructura formal del fenómeno.

c) Aquel que *acusa*. La aprehensión del requerimiento mentado da voz al acusador. Su acusar se configura por el señalamiento, en nombre de lo que es requerido que sea, de un ilegítimo faltivo fundamento de una falta. Esa denotación, más que indicar, *sindica*: muestra, exhibe, delata una *tacha*; por *tacha* ha de entenderse: injusta condición faltiva que a la vez que denunciada es reprobada y reprochada. Todo acusar es más que un mero criminal: *incrimina*, procurando que sobre el ser faltivo del acusado recaiga el peso de su censura. Esta es correlativa al carácter indebidamente faltivo de lo acusado. La magnitud del ilegítimo ser-en-falta de éste padece el reclamo que recae sobre él de lo que se requiere que sea, por lo que habrá de llevar sobre sí la *pesadumbre* de su carencia injusta. Pero el anatema que acompaña al sindicar en falta ilícita y que vuelca sobre el acusado el peso de ésta es distinto de aquella forma de regaño que es ya un modo del castigar: ésta presupone una acusación consentida o probada, y es el previo ser-en-censura del acusado lo que permite formularla.

d) Aquel o aquello que es *acusado*. El acusado es “puesto en el banquillo”. Su reprobado ser-ilegítimo-faltivo-fundamento es delatado por el sindicar que incrimina. Sobre él ha de recaer el fardo impuesto por la execración del acusador, pues le cae encima la denuncia que revela el peso de su faltar injusto, incluso en la propia solitaria acusación interior. Por relación a esa carga el acusado ha de quedar oprimido, y aun puede ser que carezca de fuerzas para sobrellevarla. El peso de la falta —quiera o no el acusado debatirse contra él— es fruto del peso de la acusación, aunque el peso de ésta haya de medirse por la carencia ilegítima de la que se acusa. También en la experiencia interior la falta pesa por causa de una acusación, que es la propia; mas ésta sobreviene por lo que se requiere que sea; se comprende entonces que allí donde no hay requerimiento avistado no hay acusar ni hay peso —aunque pueda haber afligimiento por la ausencia de lo enseñado— y por eso es posible la falta injusta junta con la permanencia indiferente en ella, sin perjuicio de que el no percibir el requerir sea factible de ser ya ilegítimamente faltivo en los intramuros de un ethos.

Pero la acusación no sólo gravita por la falta que ella invoca y reprocha, pues también pesa —y mucho— el acusar injusto. Esto está perfectamente de acuerdo con la estructura del fenómeno. De alguna manera es ya injustamente faltivo aquel cuyo ser hace indebidamente posible un faltar, y quien es acusado y se dice inocente bien

puede mostrar que no es cierto el decir de quien acusa, pero por su defensa confirma su condición de acusado, y esto dice que es acusable, y esto dice que es indebidamente faltivo en cuanto posiblemente faltivo contra lo requerido, de suerte que la falta injusta que se rechaza insicre ya en él en tanto en cuanto que pudo ser; sin esto no hay acusación, pues la acusación imposible se destruye en sus propios términos. Se advierte pues que, en tanto la acusación pone en el banquillo, ya es diminutiva para el sindicado, sea aquella cierta o no: exhibe en el orden de la ilegitimidad la esencial falta de ser indebidamente faltable, pues no coincide con el deber-ser quien puede no ser según lo que es requerido que sea y precisa mostrar su coincidencia insegura. Por eso toda sospecha, en general o en especial, es inferiorizante y disminuye, y toda acción exculpatoria parte de ese penoso presupuesto: quien tiene que alegar que no, es puesto en situación de reconocer que pudiera ser que sí, y ese mero poder ser que lo exhibe indebidamente faltable es ya objeto de una velada acusación. Ausonio, en su *Oratio*, pedía no cometer un verdadero crimen ni ser mancillado por la duda, pues poca distancia media entre el sospechoso y el verdadero reo: "*Nec vero crimine laedar nec maculer dubio: paulum distare videtur suspectus vereque reus*"<sup>4</sup>.

#### e) El fenómeno de la reclamación

El acusar parte de un ser faltivo y se dirige a su faltivo fundamento en el supuesto de que la carencia expuesta en el ser de éste sea injusta por cuanto sea requerible la presencia de lo en él ausente. La acusación supone así un reclamo proveniente de alguna forma de deber-ser; pero su caso no es más que un ejemplo de un principio general: toda carencia ilegítima da lugar a un clamor que solicita la integración en lo que es de aquello que es requerido que sea. Si la acusación proclama el reclamo de un clamor, éste puede no ser otro que el que surge de la ilegitimidad de la cual se acusa al injusto faltivo fundamento; *puede*, pues también puede ser que se conjugue con él el que proviene de la ilegitimidad que tenga lugar en la faltividad *por* la que se imputa al acusado, aunque no es necesario que ésta exista, pues bien puede ser mera faltividad por efectos de una ensoñación. Uno y otro aspecto son tan distintos que es posible su existencia independiente. Alguien puede ser ilegitimamente faltivo en su propio ser-fundamento, sin que sea preciso parar mientes en su eventual hacer. Inversamente, la queja que dimana de una faltividad ilegítima (así sea la del propio ser) para nada supone que ésta tenga necesariamente un fundamento, ni que éste sea faltivo, ni tampoco que sea ilegítimo. Para nada supone ella que haya un autor contra el cual una demanda pueda dirigirse —veces hay en que la enfermedad o la catástrofe injustas claman, sin que por eso haya nada que deba responder— ni que el término al cual la ilegitimidad fal-

tiva quede referida tenga conciencia y voluntad, u obre o no según una intención, o que sea faltivo o ilegítimo su ser o su actuar. Es de principio que toda faltividad ilegítima sea reprobada en tanto en cuanto tal por quien aviste el requerir del caso, pero no por eso toda faltividad ilegítima es acusada; sólo lo es aquella que es fundamento de un faltar respecto de lo ensoñado o de lo requerido, a menos que se exculpe mostrando que no es fundamento de su ser-fundamento, aunque subsista en ella la queja —y el eventual horror— de su faltividad ilegítima, con su clamor consiguiente. La demostración de ésta en un agente puede acontecer sea o no él mismo faltivo fundamento legítimo o ilegítimo de sí mismo.

En toda faltividad ilegítima —infundada o fundada o fundante— acontece el reclamo que formula el ser-requerido por causa del cual la faltividad se constituye en ilegítima. Aquí se hace presente una nítida diferencia entre la ensoñación y el requerimiento. Quien se lamenta por una faltividad no por eso la revela injusta en su ser. El mero lamento proviene del anhelo subjetivo; el clamor, en cambio, está fundado en el ser mismo de lo que acontece según la relación que le es propia con un deber-ser que es avistado desde un ethos vigente, y no con una subjetividad, aunque de ésta pueda derivarse aquél. Para que exista clamor no basta la mera ausencia de lo ensoñado sino que es precisa la ilegitimidad de lo faltivo, sea o no ilegítimo o faltivo su fundamento. Sólo de esa ilegitimidad que hace demandable la presencia ausente nace el clamor que solicita reparación. En toda faltividad avistada con el signo de ilegítima acontece el llamamiento que surge de la ausencia de lo que es requerido. No se dirige de por sí a un acusado —el cual puede ser inexistente— aunque sea su clamor lo que, recogido y proclamado por el acusar, sobre el acusado pese procurando agobiarlo. De por sí ese llamar sólo pide ser justamente acallado. Este "justamente" se determina por relación a la noción de adeudo de donde toma origen aquel clamor: es justo el acallamiento que salda la carencia constituida en débito por el requerimiento que hace manifiesto un deber-ser. El reclamo no va contra alguien; se limita a elevar su voz en nombre de la carencia que clama. Desde que el llamamiento sólo pide la presencia de lo que es requerido que sea, desaparece si es cubierto el adeudo debido por su carecer injusto. Por eso es comprensible la posibilidad de que su llamar sea contestado por otro que el que corresponda, si éste puede determinarse. El sacrificio que lava ajenas culpas, la responsabilidad solidaria, el chivo emisario, el Cordero divino que toma sobre sí los pecados humanos, son ahora fenómenos éticos que devienen comprensibles mediante el justo deslinde entre el acusar, el reclamar y el responder. Para que esa delimitación quede claramente lograda es preciso pormenorizar el examen de los aspectos que el reclamar implica:

a) Aquello *por lo que* el clamor reclama es la ausencia de lo que es requerido que sea.

(4) *Ephem.*, III, 62-64.

b) Aquello que se reclama en ese clamor es la integración de lo que debe-ser en lo que es. La falta de esa integración queda constituida en adeudo cuyo reintegro ha de satisfacerse.

c) Aquel que reclama es el propio ser-requerido que pide advenir desde su destierro injusto. El oyente puede hacer suya esa voz y actuar como legado suyo, y podrá proclamar en palabras la demanda de reintegro si el lazo de imputabilidad revela un ilegítimo faltivo fundamento de la faltividad ilegítima por razón de cuya presencia clama el requerimiento incumplido. Pero este paso no es inevitable; la imputación puede mostrar no más que un mero faltivo fundamento, o un fundamento no-faltivo, o no encontrar fundamento alguno.

d) Aquel que es reclamado. Lo que acaba de exponerse no debe confundirse con la dirección del reclamar. El reclamar es un clamor que llama. En tanto llamamiento requiere ser oído. Todo partícipe en el ethos en el cual se constituya el requerimiento que da pie al llamado es oyente requerido de oír. Quien pudiendo oír permanece sordo es ilegítimamente faltivo. Es injusto ser no-oyente cuando lo justo reclama por su injusta ausencia. Requiriendo ser oído el llamamiento reclama audiencia en la cual sea reconocido el carácter exaudible de su mensaje. Pero requerir justa audiencia es cosa distinta de requerir respuesta. El llamar, en tanto mero llamar, requiere lo primero pero sólo ensueña lo segundo. Será faltivo no responder, pero esa faltividad puede no ser ilegítima. El llamamiento invita a responder, pero no implica que deba ser respondido. No es respondiente el que se limita a hacerse eco de la voz y trasmite su llamado. Verdadero respondiente es el que hace aquello que se reclama en el llamar y procura en consecuencia reintegrar en el ser lo que es requerido que sea. Tal agente habrá de sentir como faltiva —pero no ilegítima— su inacción o su imposibilidad de proceder a la reintegración del adeudo que se reclama. Todo oyente, en tanto que al oír es invitado a responder, es ensoñado como respondiente eventual, pero no debe ese adeudo; sólo lo debe quien por la imputación sea designado ilegítimo faltivo fundamento intransitivo del adeudo requerido.

#### f) El fenómeno del reintegro

El reintegro consiste en la posición o reposición en el ser de lo que se reclama según la solicitud del clamor que fluye de la ausencia de lo que es requerido que sea. Puede tratarse de una instauración o de una restauración. Tal reintegro es directo cuando su realización hace que aquello mismo que se requiere que sea llegue a ser. Este sobrevenir de lo requerido que proviniendo del reintegro adviene desde su lejanía puede ser imposible; en tal caso pueden ocurrir formas indirectas o subsidiarias. Así sucede en los comportamientos compensatorios. En éstos, o bien algo ensoñado deviene requerido dando lugar a un sobre-ser que permita equilibrar el ser-faltivo, o bien algo legítimo es tornado ilegítimo, a fin de testar todo provecho ilícito

que se suponga obtenido merced a la acción indebidamente faltiva; en un caso se quiere compensar la ausencia que debiera estar presente, y en el otro la presencia de lo que debiera estar ausente. La indemnización se refiere a lo primero, y el castigo a lo segundo<sup>5</sup>. Pero una y otra eventualidad pueden mostrarse a su vez imposibles. Fórmulas indicativas de comportamientos sustitutivos pueden entonces encontrar lugar, tratando a lo menos de hacer manifiesto el repudio de lo acontecido, tomando sobre sí el reclamo y mostrando que se acepta y no se teme el sacrificio esforzado que habría de realizarse si la restauración fuese posible. La magnitud del reclamo en vista puede determinar la extensión indefinida de los comportamientos sustitutivos de la reparación o la indemnización o el castigo, tendientes a manifestar y reiterar la voluntad de negar lo acontecido. A su vez, estas formas pueden ser imposibles, o trucas o insuficientes, mostrándose irrelevantes por incommensurables. La faltividad ilegítima toma el acento de lo esencialmente irrestaurable e irredimible, y el peso de su carecer pide indefinidamente cuentas, sin más debilitamiento que el de la lejanía. El adeudo puede no encontrar pagador posible, o encontrar un término del cual ningún saldar pueda pedirse, o ser por su propio contenido imposible de saldar; y no existe más trágica demanda que la de aquel reclamo que no puede oír otra respuesta que el silencio.

La correcta intelección de los fenómenos expuestos obliga a tener en cuenta la pluralidad de reclamos que pueden aunar sus voces, pero cuya mancomunidad no impide distinguir los distintos reintegros que procuran lograr. Vayamos de lo simple a lo complejo:

a) De toda faltividad ilegítima se origina el correspondiente clamor. Ese faltar injusto puede acontecer en cualquier ente o relación o situación que queden comprendidos en el ámbito que se entiende desde el avistar propio de un ethos. Una existencia humana puede padecer en sí ese extremo, con entera independencia de toda noción de fundamento. Así puede ser juzgada, por ejemplo, aquella demencia cuya injusticia clama. El reintegro consiguiente consiste en subsanar la deficiencia de lo presente respecto de lo que es requerido que sea, sin perjuicio de que pueda subsistir el clamor por lo sido, con las demandas compensatorias consiguientes.

b) La faltividad ilegítima puede acontecer en un ente imputado de un faltar. Si la injusta deficiencia es tal sólo en tanto en cuanto fundamento de éste, la instauración o restauración de lo que en éste es requerido que sea es reintegro que basta para suprimirla.

c) La transgresión de un específico requerimiento de no-deber-ser-fundamento-de que acaba de considerarse puede al mismo tiempo

(5) Con esto se consigue la determinación formal del concepto de castigo. Este consiste en infligir legítimamente un padecimiento que sería ilegítimo en otra circunstancia; y la situación que obra tal transubstanciación de lo ilícito en lícito se presenta como contrapartida compensatoria de una supuesta ventaja ilegítima.

poner en evidencia la violación del requerimiento genérico de no ser ilegítimo faltivo fundamento. El reintegro que repare el faltar derivado del fundamento no basta entonces para restaurar la deficiencia injusta que acontece en él por su haber sido ilegítimo faltivo fundamento, la cual clama por un reintegro propio y distinto, que puede verse afectado por el carácter irreversible del pasado de un ser.

d) La faltividad ilegítima que se muestre en un fundamento puede remitir a su vez a otro fundamento, según lo que estatuya el lazo de imputación, sea o no posible proseguir por el camino pretendido por éste. Así podrá suceder con la faltividad ilegítima que acontezca en el demente criminal, en tanto se piense que su demencia no le es imputable, a la vez que no le concede derechos de engendrar faltividades, en particular las que a su vez sean ilegítimas. Pero el carácter transitivo que allí tiene el imputar no suprime su deficiencia injusta en cuanto tal, ni la ilegitimidad ocasional que ésta haga posible, ni la que sea su consecuencia, cada una de las cuales requiere su subsanamiento propio.

e) La faltividad ilegítima que acontezca en un fundamento puede ser derivada de éste mismo. Esto puede suceder legítima o ilegítimamente. Sin desconocer un requerimiento, y a veces justamente por realizarlo, alguien puede verse conducido a una deficiencia injusta, la cual hace a su vez posible su derivado ser-ilegítimo-faltivo-fundamento-de. Pero lo mismo puede tener lugar por causa de un requerimiento insatisfecho, en cuyo caso el agente en cuestión será ilegítimo faltivo fundamento de su ser ilegítimamente faltivo, por el cual a su vez ha devenido ilegítimo faltivo fundamento-de<sup>6</sup>. Las acciones tendientes a reintegrar los adeudos distintos que aquí se hacen patentes pueden ser heterogéneas y diferir incluso en cuanto a la posibilidad de la reparación, la compensación o la substitución, y el subsanamiento de una de las faltividades ilegítimas en juego no involucra sin más el de las otras.

f) Lo dicho va sin olvido de que el reintegro reclamado por el clamor que eleva su queja desde el destierro de un requerimiento puede ser satisfecho, en principio, por cualquier oyente que sea apto para responder. Esto puede suceder tanto respecto de lo derivado de un ilegítimo fundamento faltivo como relativamente al ser de éste, incluyendo su eventual ser ilegítimo faltivo fundamento de sí mismo, y la respuesta que procura subsanar la ausencia injusta puede tener en vista tanto la reparación estricta como la compensación o la acción substitutiva. Todo pagar por la faltividad ilegítima de otro, cualquiera sea el plano al cual éste se refiera, así como todo intento de mérito propio destinado a compensar el ajeno demérito, devienen desde esta

(6) Esta hipótesis se cumple también cuando un agente es en su acción fundamento de sí mismo: si se constituye en ilegítimo faltivo fundamento-de es al mismo tiempo, en tanto no le es lícito constituirse por su propia decisión en esos términos, ilegítimo faltivo fundamento de su ser ilegítimo faltivo fundamento-de.

perspectiva fenómenos inteligibles. Pero el ethos que está vigente puede, según el imputar que le acompañe, estatuir en base a éste un nuevo requerir por el cual queda identificado quién debe-ser-respondiente de tal adeudo que se reclama, con las posibles faltividades ilegítimas que puedan sobrevenir por causa de su debilidad, su contumacia, o su indigencia. Esta situación conduce hacia el estudio de la responsabilidad.

#### g) El fenómeno de la responsabilidad

En la determinación de quién ha de responder al reclamo nacido de una faltividad ilegítima acontece el fenómeno de la responsabilidad. La determinación del responsable sigue criterios derivados de conexiones ontológicas, directas o indirectas, a través del camino de la imputación, transitiva o intransitivamente. Determinado el término imputado, la ensoñación o el requerimiento dirán si hay enmudecimiento, o mero pedir (por causa de un ser-ensoñado), o demanda expresa (por causa de un ser-requerido). Responsable es el *requerido-de-responder-al-clamor* de la ilegitimidad faltiva a fin de realizar el reintegro consiguiente. Es así que la responsabilidad sobreviene cuando se es término intransitivo constituido en ilegítimo faltivo fundamento de un faltar ilegítimo, incluso respecto de sí mismo. Responsable es el concretamente demandable a efectos de testar la ausencia cuyo faltivo vacío reclama ser llenado conforme a lo que debe-ser. El imputado (en sentido negativo) es mero fundamento de una faltividad; el inculpado es faltivo fundamento de una faltividad (y un ente puede ser inculpado por su propia faltividad, en tanto ésta le sea imputable); el acusado es ilegítimo faltivo fundamento de una faltividad (propia o ajena, o ambas); el responsabilizado es intransitivo ilegítimo faltivo fundamento de una faltividad ilegítima, a lo menos en tanto sea fundamento de sí mismo, tanto si deriva de él otro acontecer ilícito o una mera faltividad. Esto va sin perjuicio de que satisfecha la urgencia de la causa se abra una instancia posterior que más lejos vaya, en la cual por la razón de su ser a su vez se demande, indagando por el fundamento (si existe) por el cual él pueda haber sido determinado a constituirse de tal manera en fundamento de sí mismo. Su intransitividad en cuanto fundamento de sí no impide que el preguntar quiera remontarse hacia más lejos, siendo ahora él mismo el término por el cual se inicia otro proceso explicativo: una cosa, por ejemplo, es el Dios que en tal acto anubla, de suerte que incide activamente determinando la existencia en el agente de un factor conducente hacia su acción, y otra el Dios o el Destino que han hecho al actuante de tal manera que en su operar así se haga él a sí mismo. Señalado el término que debe responder (que en la imputación transitiva será distinto del inmediato, y se determinará en tanto que causante, asistente o custodio de éste), la mera acusación que denuncia y execra deja su lugar a la querella que pide cuentas. La faltividad ilegítima por la que se demanda al responsabi-

lizado puede referirse a lo hecho por su hacer, o a su ser o hacer mismos, o a ambos. En el primer caso o en parte del último la responsabilidad se mide, para la solicitud que la querella, por una exterioridad. Esto ha sido negado, pero por indistinción inadvertida con el otro ya exhibido responsabilizar por una faltividad ilegítima que es dable a una con el indicado, sin perjuicio de su posible independencia. Configurado el fenómeno de la acusación, en tanto el acusado es ilegítimo faltivo fundamento, de su injusto faltar nace el correspondiente clamor por la ausencia, específica o también genérica, de su ajustamiento a su ser requerido. No es ya la falta *por la* que se acusa, sino la faltividad ilegítima del fundamento *al cual* se acusa la que ahora es el *por* por el que se eleva un clamor. Esa deuda con respecto al propio ser del agente abre las puertas a la imputación. Si ésta es intransitiva, es su propio ser-requerido lo que, reclamando por su ausencia, deviene ahora acreedor que apremia y cuyo urgir acosa a la ilegítima subjetividad faltiva que se ha revelado fundamento de sí misma. El saldamiento del caso adquiere la significación del propio reintegro, más allá de la enmienda de lo hecho. Se comprende que en este orden de fenómenos el pago del adeudar, aunque se traduzca en acciones exteriores o procure el intermedio de éstas, tenga un sentido fundamentalmente interior. De cierto, el querellante foráneo que hace de legado del deber-ser habrá de conformarse con signos exteriores que manifiesten la reparación o compensación del indcuido ser faltivo del agente fundamentador, o la sustitución negadora de la interior ocurrencia injusta que ha de tomarse sobre sí; en cuanto exteriores, serán objetivos y convencionalmente mensurables. Más, el demandante extrínseco que inviste la representación de lo requerido y en su nombre pide cuentas no puede hacer, fuera de procurar que el ilegítimo agente faltivo de una ilegitimidad se haga uña y carne con su ser responsable y eleve en su interior contra sí su propia voz como habla que proclama lo que se requiere que sea. En ese interior y propio querellar — que desde luego puede sobrevenir sin necesidad de ninguna coacción extranjera — la medida del pago está igualmente dada por la magnitud estimada del adeudo; éste depende de la aprehensión presupuesta del ser requerido por cuya ausencia se determina el faltar ilegítimo que le da origen<sup>7</sup>. Pero también es posible que las instancias de la acusación y de la responsabilidad se desenvuelvan en planos más profundos, yendo más allá de cualquier adeudo circunstancial concreto, apuntando hacia alguna forma de injusta faltividad originaria del agente en tanto esencialmente faltante contra lo que es requerido que sea, volviendo irrelevantes todas las medidas y mostrando sin sentido toda pretensión de mudamiento; pues ahora es por razón de su propia esencia que su ser es acusado o querellado. Es claro que no hay en estos términos necesidad intrínseca que los

(7) La magnitud del adeudo no se mide cuantitativa sino cualitativamente. Pesa poco la gran falta de lo escasamente requerible. Es el contenido de un ethos lo que determina el rango y grado del adeudo.

haga sobrevenir inevitablemente, a no ser según un ethos. Por otra parte, su ausencia no suprime el llamamiento, pues la reclamación tiene lugar por el solo hecho de avistarse una faltividad desde un deber-ser, aunque carezca de un ilegítimo faltivo fundamento. También es posible que una experiencia semejante pero aminorada se atenga al mero plano del inculpar, soportando una faltividad no-ilegítima si en el ser del agente se avista la inherencia de una forma de finitud que haga pesar su rigor limitante, dando lugar a la congoja consiguiente. Son el ensoñar y el requerir propios del ethos vigente los que dirán, junto con el sistema admitido de imputación, si hay allí mero padecimiento de una faltividad esencial (legítima o ilegítima), o esencial inculpación o acusación esencial. Toda peca-minosidad original o toda culpabilidad fundamental habrán de interpretarse por estos caminos, cuyo carácter puramente formal no debe descuidarse. Y nuevamente corresponde señalar que el deber-ser que sea solidario con los requerimientos dichos puede constituirse según cualesquiera de los modos hermenéutico-experienciales antes vistos, sin excluir las convenciones de la cotidianidad, y sean cuales fueren las estimas concretas que en esas formas acaezcan. Al igual que en el caso de la mera ensoñación, el sentido que un requerimiento tenga, cómo y porqué se constituya, qué alcance y sentido tenga su voz, qué signifiquen a su respecto el cumplimiento y la rebeldía, qué valor primario o secundario o fundamental o derivado tenga, es cosa que sólo puede esclarecerse en función del *ethos* en el cual el requerir acontece.

Pero ocurre todavía que en el fenómeno de la responsabilidad tiene lugar otra presencia de un deber-ser que requiere. Determinado el respondiente —según ya se ha dicho, por obra de las conexiones ontológicas que se establezcan con el adeudo por el que se demanda, o por iguales conexiones con el fundamento de ese adeudar— se pide de él la respuesta que ha de expresarse en el reintegro de la falta, cualquiera sea la forma que su posibilidad adopte. El oyente designado, que ha de oír y responder, es requerido respecto de su aptitud para saldar. Toda falta efectiva en el cubrimiento demandado hace ilegítimamente faltivo al responsable de su ejecución. Quien no responde a la solicitud que le reclama pago deviene carente por relación a la medida que determina el requerimiento de la demanda. Ser en *déficit* es faltivo, como así lo constituye el inculpar; es ilegítimamente faltivo ser *deudor*, como así lo estatuye el acusar; también ilegítimamente faltiva —según el requerir del caso— puede a su vez ser la ausencia de satisfacción —*morosidad*— en el reintegro que es reclamado. El fugitivo, el contumaz y el indigente, han de encontrarse en esa situación, aunque por cierto no sea equiparable su estar en ella.

Hagamos ahora, para ilustrar mediante un ejemplo los temas centrales de lo expuesto, el examen de la situación de Edipo. Lo hecho por Edipo da origen a un clamor en tanto cae bajo la luz de un ethos que exhibe en ello la presencia de una faltividad ilegítima

al hacer manifiesta la ausencia de un ser-requerido. Su parricidio y su incesto hacen oír la queja angustiosa que proviene de la lejanía de lo que, no siendo, es requerido que sea. Ese clamor se eleva cuando el mirar a través del ethos enjuiciante hace quedar al descubierto en su ilícita faltividad lo que acontece, sin que para nada se necesite de condiciones especiales en el eventual agente.

Como tal agente el lazo de la imputación determina a Edipo. Este es el fundamento de un faltar inicuo. En cuanto fundamento se mostrará a su vez faltivo e ilegítimo si carece de títulos que justifiquen su ser causa de la ausencia de un deber-ser. En su ser fundamento de tales hechos se hace manifiesto lo que Edipo es: él, el incestuoso y parricida. En tanto estos términos hacen violencia, más allá de meras ensoñaciones, al complejo de requerimientos que integran el horizonte del ethos desde el cual se enjuicia, Edipo se revela ilegítimamente faltivo en su ser, originando el reclamo consiguiente; otro habría de ser el ser de Edipo para la voz del deber-ser cuya carencia en lo que es se padece. La mirada que así percibe puede ser la del propio Edipo. La faltiva ilegitimidad expuesta tampoco requiere condiciones especiales en Edipo; le basta que Edipo sea quien tales hechos ha engendrado, y su horror también tendría lugar si Edipo fuese un demente irresponsable.

En cuanto agente lúcido que decide de sus actos Edipo es fundamento de sí mismo. Si su actuar es ilícito referido a lo que es requerido que sea, Edipo es ilegítimo fundamento de su ser-ilegitimo-fundamento-de. Es así que Edipo es responsable. Ha de responder por sus hechos y ha de responder por sí mismo. Esta última respuesta ha de encararse con el ser deficitario y el aducido del propio ser respecto de lo que es requerido que sea: la revelación de lo que Edipo es excluye la areté supuesta por él y por el mundo que lo había glorificado; su valía deja su lugar a la ignominia, y el antes espléndido se descubre "cuitado y miserable". Tanto la exterioridad como la interioridad hacen a Edipo no sólo acusado sino también responsabilizado.

Es hora de dejar oír el tema de la ciega ignorancia de Edipo. Edipo quiso su ser y hacer, aunque sin saber el sentido oculto que en ellos se configuraba. Es frecuente que a ello se le juzgue motivo de exculpación, o a lo menos de excusa, o fundamento para la súplica que quiere exonerarse de penosos fardos. Son esas posibilidades que podemos dejar a un lado por incidentales, pues se refieren a cómo se encara el estar en la situación, sin apreciar primero cómo se integra ésta. Conducen al olvido del significado trágico que esa ignorancia tiene. En ella habita una nueva faltividad ilegítima que arroja su peso sobre el ya mucho de su malaventura. Es injustamente faltivo ser ciego justamente allí donde sería preciso ver. Por su causa se eleva el clamor que reclama la videncia ausente. Ya se ha hecho

(8) "Porque tú dices: Yo soy rico, y estoy enriquecido, y no tengo necesidad de ninguna cosa; y no conoces que tú eres un cuitado y miserable y pobre y ciego y desnudo". Apoc., 3, 17.

manifiesto que la catástrofe innecida clama, e incluso puede "clamar al cielo", aunque el cielo deje sin respuesta. La faltividad ilegítima del hecho aciago cuyo agobiar se piensa injusto pesa aunque su presencia no sea imputable al agobiado. Tan atroz es que Edipo no haya podido ver lo que hubiera debido ver, que el caviloso querrá preguntar por intenciones ocultas y atisbos escondidos. A su vez, toda mostración que haga patente que no es imputable a Edipo su ignorar no impide que subsista la insapientia infausta en el momento en el cual se requería su inexistencia.

La situación de Edipo es demasiado horrenda para permanecer ante ella sin indagar por sus razones. Ello es distinto de admitir que Edipo es fundamento de sí mismo, pues cabe interrogar acerca de si existe un último fundamento de su ser fundamento de sí mismo. Ahora se pregunta cómo es posible que exista un ser como Edipo que sea tal como él es y esté en la situación en que está. ¿Por qué razones habrá de explicarse que lo así pavoroso acontezca? ¿Serán los Dioses, el Destino, el Azar, o el abismo de la predestinación, los términos que resulten imputados? En tanto la pregunta se integre en la situación, toda respuesta o su falta han de formar también parte de ella. En tanto el habla sin voces del misterio haga oír su rumor confuso, la ausencia de respuesta unida que vaya más allá de incertezas y apariencias será faltividad descorazonadora que muestra la claudicación de la esperanza puesta en el saber ensoñado. En tanto ese saber urgido por la angustia del cuitado se integre en la urdimbre del deber-ser y se invista del hábito de lo requerido en el ámbito del ethos que juzga justa y correspondiente su presencia, su ausencia amén de faltiva será ilegítima, con la consiguiente agravación de la congoja.

La falta de una explicación última que fuere suficiente razón de lo concreto deja fuera del caso toda exculpación posible, y exhibe públicamente a Edipo como objeto de la malquerencia que suscita la visión de lo impío, pues en lo impío está quien ultraja requerimientos que presumen ser radicalmente medulares. La inclemencia de la denostación y el callado aborrecimiento de las miradas que quisieran desviarse de lo horrible pueden prolongar aún su sufrimiento, si se ofende con ellas la ensoñación que anhela apoyos, los que por el contenido de un ethos vigente pueden pasar a requeridos. En tal caso la ausencia injusta de lo que habría de ser justo sostén y cimiento arrojará un nuevo fardo en las espaldas del oprimido, y su voz se sumará al coro de reclamos que gritan su grima por lo acontecido.

Edipo no es término imputado al que hagan responsable todas las voces que por su causa claman, aunque todas encuentran en su desolación ecos y resonancias que acrecientan el afligimiento del atribulado: mas todavía aquellas cosas en que la demanda de reintegro lo sindicaba entablándole querrela son tales que todo saldamiento es imposible. No es posible enmendar el parricidio y el incesto, ni tampoco es posible corregir lo que el agente por su hacer ha sido. Las

fórmulas compensatorias son inconmensurables por la magnitud del adeudo contraído. Las fórmulas sustitutivas han de ser indefinidamente insuficientes, no podrán más que mostrar la reiterada voluntad de negar todo asentimiento en lo ocurrido, aunque se hieran los ojos que no vieron y se acepten la penuria y el destierro, yendo por el mundo a cuestas con su suplicio. En su situación se hace patente su estado insoslayable de insolvencia esencial, por cuya faltividad ilegítima se promueve ahora y además el reclamo que clama por la impotencia de su morosidad sin esperanzas.

Que se pueda ser en la situación de Edipo es cosa que depende de la vigencia de un ethos que deslinda ensoñaciones y requerimientos, y de la coexistencia con él de un sistema interpretativo imputador. Cómo se sea en esa situación es cosa que muestra la clase de individuo que se es, siempre según el significado que en concreto las actitudes tengan dentro del horizonte estimativo del mismo ethos<sup>9</sup>. Ninguna situación es pensable sino en función de un ethos que obra como principio heurístico para desencubrir su significación y su estima.

Las diferentes instancias que han podido identificarse han sido exhibidas en su definición puramente formal; pero la imputación, la inculpación, la acusación, la responsabilidad, así como el saldamiento o la morosidad, se invisten de sentidos modales diferentes cuando son términos vividos en la experiencia de un agente. Cada una de las modalidades hermenéutico-experienciales tiene a su respecto una palabra heterogénea, la cual se pronuncia en relación con el contenido de valiosidades que hacen efectiva la presencia de un ethos. La acepción puramente formal se limita a abrir la posibilidad de los sentidos modales secundarios a la vez que, en el otro extremo, los contenidos materiales del ethos han de decidir de su aplicación en un momento. Pero lo ya logrado hace ver que sólo etiológicamente tiene sentido dirimir disputas de alcance ético.

#### h) *Los fenómenos de descargo*

Las instancias progresivamente agravadas del culpar negativo que se manifiestan en los peldaños sucesivos que acaban de estudiarse, encuentran su confirmación precisa en el examen de los fenómenos de descargo, en los cuales se expresa el intento de evitar el peso del fardo de la culpabilidad en su varias formas.

El más elemental de esos fenómenos es la disculpa, la cual guarda relación de esencia con la inculpación. Su sentido es el de procurar volver inimportante la demostración de una faltividad en un fundamento de un faltar. La inculpación es su presupuesto, y el discul-

(9) Basta con lo expuesto para poder proseguir con el desarrollo de la tesis que se sostiene, sin que sea oportuno detenerse para considerar las posibilidades que los conceptos de ensoñación y requerimiento exhiben en lo ya dicho a efectos de alcanzar una comprensión justa de la esencia de lo trágico.

par no se ríe de ella ni se encoge de hombros, pero trata de tornarla secundaria exhibiendo razones que permiten aminorar su poderío en la oportunidad concreta. El carácter transitivo de la faltividad engendradora, o su incompletez en cuanto fundamento por no haber producido sus efectos sino por la copresencia de otras razones que diluyen la imputación, o su accidentalidad irrelevante por no haberse tomado en su momento verdaderamente la acción sobre sí, serán sus caminos a la mano para quitar gravedad a la carencia en la cual hace hincapié.

Una estructura semejante pero referida al acusar muestra el fenómeno de la excusa. No niega la faltividad ilegítima denunciada por la acusación, lo que explica el tono aflictivo que acompaña a su pedido de disminuir la carga impuesta, para lo cual habrá de sostener que no es tan grave el adeudo contraído. De aquí el sentido del apotegma: quien se excusa se acusa. La excusación aspira a mostrar que es transitivo o incompleto el lazo establecido por el imputar, o que es exagerada la valía atribuida al requerimiento por el cual se constituye la carencia injusta que se ha hecho patente, o que es ajena al operador por impropia la ilegitimidad faltiva en la que sólo por inadvertido e inimportante desliz que no causa estado pudo incurrirse, o que en el caso median razones explicativas o justificativas para una comprensión razonable y discreta que han de quitar rigor a la voz del deber-ser, por lo cual debe aplacarse la execración que acompaña a la ilegitimidad denunciada por el acusar sindicador. Ha de suponerse que no hay en el caso motivos bastantes para insistir en su condición de deudor por falta de hondura en ésta, de suerte que el reintegro es sencillo, y que casi basta para testar el adeudo el simple propósito manifestado de enmienda.

En el escalón siguiente ha de quedar situado el fenómeno de la súplica. Este —dejando de lado los sentidos genéricos del término para atenerse a la acepción que le corresponde en tanto sea referido al proceso del culpar— se enlaza con la carga del reintegro impuesta por la instancia de la responsabilidad. El suplicante quiere rehuir el pago mostrándolo excesivamente gravoso, solicitará piedad por su condición aflictiva que ha de herir la ensoñación de todo el que sea humano y comprensivo, protestará por la desproporción entre el resarcimiento que se le impone y la carencia engendada, aunque sin juzgarlo con seriedad injusto y exorbitante en cuanto a su legalidad pues en tal caso se erigiría a vez en acusador.

Una forma indirecta de descargo tiene lugar en la redención. El redimido queda liberado, pero sin que haya cubrimiento directo propio o ajeno de lo por él adeudado. La redención es consecuencia de otros hechos en los cuales se configura un sobre-ser independiente que otorga realidad a una ensoñación, de suerte que trascienden la órbita de lo que es requerido que sea. Tal sobre-ser ha de ser tal que el aleluya de su presencia haga acallar el reclamo nacido de la ausencia de un deber-ser, de tal manera que la magnitud de aquél relegue en la insignificancia la escasez por la que se clamaba. El



acto redentor ha de hacerlo el querellado por un reintegro u otro por él, siempre que el encauzamiento de la acción de este otro permita que la abundancia promovida por él recaiga sobre el primero, haciendo que quede abolida la carencia por la cual padecía. Así determinado su concepto la redención se muestra distinta de la remisión. Esta ha de ser esencialmente gratuita, y sólo puede provenir de un acreedor al cual el sistema hermenéutico vigente le otorgue potestad para disponer el acallamiento del reclamo de un deber-ser.

De otra naturaleza, pues es excluyente de la existencia de una culpa, es el fenómeno de la exculpación. En él se han de mostrar impedimentos para la realidad de una culpa sospechada, haciendo manifiesta la inexistencia —contra lo pretendido por la apariencia— de la condición de faltivo fundamento, o de la ilegitimidad que en él se hubiere denunciado, o de la responsabilidad por la cual se haya demandado resarcimiento. Su proceder ha de dirigirse en el sentido de declarar erróneo el sistema interpretativo por el que se imputa o su aplicación al caso, o revelar equivocado el camino que estatuyen el ensoñar y el requerir, o hacer palmaria la inexactitud de su empleo en la ocurrencia, sea por desacierto en la adaptación de lo general a lo particular, sea por yerro en la apreciación de las circunstancias, las cuales por su excepcionalidad pueden volver laudable lo que ordinariamente es censurado. Pero la quita que el exculpar procura ha de ser tal que impida toda mácula que por razón de lo que ha dado lugar a causa quisiere arrojar sobre el agente. Para la tarea de la exculpación ha de valer el par “explicado-justificado”, mientras que la disculpa, la excusa o la súplica, no pueden rebasar los lindes del par “explicable-justificable”; ha de haber necesidad en la primera, pero no en las otras, las cuales dejan subsistente un margen censurable.

Fenómenos de descargo —en el mismo sentido impropio por excluyente de la culpa que exhibe la exculpación— son también la dispensa y la exención, aquélla con efectos particulares y ésta con el carácter de principio general aunque válido limitadamente para una situación especial, siempre que una y otra acaezcan conforme a lo admitido por el sistema vigente de requerimientos y ensoñaciones. Pero su intención es preventiva, tratan de impedir que se concrete una criminación concebible (incluyendo en ella sus secuelas instantáneas), y de producirse ésta ellas pueden ser invocadas por la exculpación. En cambio la efectividad de la culpa está supuesta en la disculpa, la excusa, la súplica, la redención y la remisión.

Así como el camino de las instancias sucesivas de la culpa fue formalmente estudiado, lo mismo se ha hecho ahora con los pasos que quieren desandar la marcha recorrida. Y la misma conclusión se impone: todos los fenómenos de descargo se constituyen en acepciones distintas en cada una de las modalidades vistas, pues es patente que no significan lo mismo para la excelencia, la exigencia, la independencia o la sabiduría. Qué sentido tenga el querer dispensas y exen-

ciones, qué valgan la súplica o la redención por obra ajena, cuándo y cómo se haya de recurrir a la disculpa o la excusa, qué valor tenga la remisión, son todos temas que resuenan diferentemente en los distintos modos hermenéutico-experienciales. Pero además su acaecer en un caso es inseparable de las valiosidades que determinen el contenido material de un ethos, de suerte que sólo ethológicamente pueden apreciarse su ser y su valer concretos.

#### i) *Los fenómenos laudatorios*

Fácil es advertir ahora que el fenómeno del “culpar” admite posibilidades positivas, a más de las negativas que han sido examinadas: “culpado” es también quien lleva sobre sí la corona del vencedor. También aquí es básica la relación de imputación, y por sobre ella dan voz al juicio la ensoñación o el requerimiento. El grado y tono de éstos, así como su proximidad o su lejanía, devienen criterios fundamentales para el juzgar, y determinan los pasos intensivos sucesivos que señalan la aprobación, el elogio, la alabanza, el encomio, la apología, la glorificación. En todos ellos una avistada posibilidad negativa —a lo menos en cuanto concebible— respecto de lo ensoñado o de lo requerido, no se ha realizado, y lo que éstos solicitan ha encontrado cumplimiento. Nuevamente ha de subrayarse el carácter formal de estos fenómenos, así como su consiguiente amplitud genérica frente a su aplicación restringida en el orden de la moralidad. Todo tipo de acción los conoce, incluyendo el logro deportivo o el hecho criminal, pues con cualesquiera de los dichos grados laudatorios un grupo puede laurear a sus miembros. Para que tengan lugar basta la relación que lo acontecido guarde con la ensoñación o el requerimiento del juzgante. Pero *qué* se ensueñe y *qué* se requiera es cosa que sólo se determina por causa del ethos del que existima. Es pues sólo *en* y *por* un ethos que la detracción y el ensalzamiento tienen sentido y lugar y se pueblan variadamente de un determinado contenido material. De semejante modo corresponde decir que es sólo ethológicamente que tienen origen y sentido la alegría y la tristeza, el amor y el odio, el orgullo y la humildad, la admiración y el desprecio, la envidia y el desdén<sup>10</sup>.

Es de ver que la discutida distinción entre lo obligatorio y lo superobligatorio —de fundamental importancia para los fenómenos positivos del juzgar— encuentra su raíz en el linde de la ensoñación y del requerimiento. Sólo por lo concebible avistado deviene juzgado lo real, mas semejante concebir se halla primariamente afectado por la distinción entre el ser-ensoñado y el ser-requerido, tanto que sólo sobre el fondo de éstos tienen sentido sus modos negativos,

(10) Puede señalarse que en la censura y el elogio se invierte la relación entre la ensoñación y el requerimiento. Aquélla se acrecienta cuando se ha infringido lo requerido a más de lo ensoñado, y aquél cuando por sobre lo requerido se ha realizado lo ensoñado.

como el contar con una posibilidad temida. La ensoñación es expresiva de lo que se anhela que sea o que fuere, respondiendo a lo que habitualmente se llama superobligatorio, y es independiente de la efectiva posibilidad concreta. El requerimiento es expresivo de lo que debe-ser según lo que es justo que sea, constituyéndose en formas variadas, según los vistos modos hermenéutico-experienciales. Se requiere desde el ser que ya se es, o desde el ser *hacia* el cual se es, o desde el ser *por* el cual es es, o desde el ser *para* el cual se es. El requerimiento pues no se identifica con la "obligación" tal como ésta se manifiesta en la exigencia. Ejemplificando: Héctor puede ensoñar ser más fuerte que Aquileo, y hasta ese ensoñar para tornar faltivo su impotente ser real; pero ese ser ensoñado no es sin más un ser requerido. En cambio, su valor para enfrentar a Aquileo implica requerimiento, en tanto su inexistencia sería inadecuada al acto de su excelencia, bien que no haya allí obligación en sentido estricto. Claro es que el cumplimiento de lo requerido puede ser admirable —lejos, pues, del vulgar y simple cumplir con su deber— pero en tanto en cuanto hace patente que es admirable el ser mismo del agente. Mas esta admiración es distinta del entusiasmo que acompaña a la verdadera *hazaña*; en ésta los lindes del requerimiento han sido sobrepasados, y la acción ha invadido el campo de lo que no era más que ensoñación. Estas distinciones explican el hecho de que el juicio laudatorio recorra sus grados contando no sólo con la objetividad del hecho realizado, sino partiendo también de las posibilidades que eran pensables dado el agente del caso, por lo cual una misma acción sorprende en uno y lo enaltece, pero es insuficiente para loar a quien daba fundamento para esperar todavía más.

Cómo se requiera, es cosa que expresa el modo de eticidad en el cual se es; qué se requiera, es cosa que expresa el orden jerárquico de los valores que pueblan el ethos en el cual se es. Mas no sólo el *cómo* y el *qué* del requerimiento exhiben un dado ethos; éste está igualmente presente en la ensoñación, y sólo por él —según su modo y su contenido— puede señalarse el mojón en el caso válido que permite discernir la pertenencia de la ensoñación y la que es propia del requerimiento. Sólo por la vigencia de un ethos tiene sentido un dado juzgar, pues sólo en su nombre tienen sentido toda faltividad y todo cumplimiento, todo vilipendio y toda exaltación. Pero el alcance del *ethologismo* que las someras consideraciones precedentes dibujan, recién habrá de mostrarse en su sentido conjunto en ocasión del examen directo del fenómeno de la aprehensión estimativa misma <sup>11</sup>.

#### j) Análisis ilustrativos y complementarios

Todos los puntos que se vienen tratando revelan que en la ética clásica y en la experiencia cotidiana no hay un preguntar ético pu-

ro, sino que toda interrogación nace y se desarrolla formulándose ya desde una determinada perspectiva; pues supone siempre un definido tipo de vivida aprehensión interpretativa y estimativa del fenómeno, en la cual éste se ofrece ya constituido en un cierto sentido que determina, a modo de contenido material, a su subyacente forma pura. El deber-ser, el culpar, el responsabilizar, son vivencialmente aprehendidos constituyéndose según acepciones distintas que de enérgica manera persiguen a las vivencias constitutivas de sentidos opuestos. De igual modo puede comprenderse que no existe un preguntar puro sobre el castigo o el perdón; primero será necesario interrogarse respecto de qué castigo o de qué perdón se trata; segundo, preciso será poner en claro desde qué preconstituida perspectiva de aprehensión —es decir: en qué ethos— aquel preguntar se formula.

Sea el caso en que se trata de apreciar la "culpa". Pero, ¿de qué culpa se habla? ¿De la que es referida al mero imputar, o de la que es correlativa del inculpar; de la propia del acusar o de la que es solidaria del responsabilizar? ¿Es la que sólo quiere ser reconocida, o la que solicita ser saldada? Más: la consideración del caso, ¿se refiere al momento objetivo o al subjetivo? ¿Apunta en su decir a la faltividad de lo hecho o a la faltividad del agente? ¿A la mera deficiencia o a la ausencia ilegítima? Si se consigue suprimir todo equívoco —para lo cual no hay que olvidar la necesidad de poner en claro cuál sea el sistema interpretativo ontológico que permita edificar la fundamental relación de imputación y señalar los entes y situaciones conexos con lo que deviene imputado— necesario será todavía hacer manifiesto el ethos desde el cual se pregunta por esa culpa y el correspondiente culpar puesto en juego, revelando su modalidad hermenéutico-experiencial y su orden jerárquico de valiosidades (pues, respecto de este último, es fácil ver que no es igual la toma de posición sobre la culpa allí donde esté muy alto el orgullo y muy baja la humildad que en el orden inverso). Bien se ve que la falta de vistas aptas para ordenar y clarificar ha de llevar la "culpa" al caos en que se mueve la temática clásica de la Ética.

Además se desprende de lo expuesto que todo momento del enjuiciar ético es en cuanto a sus posibilidades instancionales internas tensamente relacional entre encadenamientos dialécticamente contrapuestos. Cada una de las instancias se refiere por necesidad incluyente o excluyente a las otras que le son conexas y delimitan su contorno: todo mero imputar —éticamente relevante— es tal sobre el fondo de un posible inculpar, todo inculpar habla de un posible mero imputar; todo mero inculpar habla de un posible acusar que de lado queda, y todo acusar habla de un posible rechaizado mero inculpar; todo mero acusar es tal sobre el fondo de un posible responsabilizar, y todo responsabilizar habla de un posible mero acusar, sin perjuicio de sus conexiones con el suplicar y el excusar. Así como el carácter transinstantáneo de la eticidad exhibe la pluralidad de temas temporales en los momentos y la consiguiente relacionalidad dialéctica entre ellos, la pluralidad de planos instancionales formales

(11) Cf. *infra*, la Investigación cuarta.

exhibe ahora igual tensión dialéctica entre múltiples caminos, en la determinación por uno de los cuales se encauza en la ocasión la eticidad de una existencia, con la exclusión consiguiente de los otros. Un vastísimo campo de precisas conexiones dialécticas puramente formales se abre aquí para otras investigaciones, pues las mismas distinciones mostradas en la idea de "culpa" encuentran cumplimiento en las demás nociones formales de la eticidad. Al igual que los temas temporales de los momentos, las instancias son vividas diferentemente según las distintas modalidades hermenéutico-experienciales vistas, en las cuales a su vez acontecen diferencias según los varios contenidos que con ellas dan lugar a distintos *ethos* cuyas fórmulas heterogéneas pueden ahora ser referidas a leyes formales precisas.

La estructura formal pura otorga de por sí la posibilidad de las instancias en que pueden ser vividos sus momentos sin que para nada diga palabra alguna sobre la estima ética que tales instancias merezcan. Ninguna prejuzgada consideración de valor ha de verse introducida en la comprensión formalmente aprehensora de la estructura de la eticidad. Tan es así que la sucesión formal pura de las instancias no es igual a su sucesión material-vivencial, aunque la posibilidad de esta diferencia resida en la indeterminación posicional de la pura estructura. La acusación es una instancia que formalmente sucede a la inculpación; pero en la misma estructura formal se funda la posibilidad de que, materialmente, la inculpación sea una instancia más honda que enjuicie al acusar mismo, previniéndolo y excluyéndolo, o que de éste se retorne para no admitir más que aquella. Todo valer concreto de una instancia tiene lugar en relación a un *ethos* constituido por sus componentes: una modalidad de eticidad y un ordenamiento jerárquico de valiosidades. Por el primero de sus aspectos se hace preciso distinguir entre la estructura formal pura y la estructura formal modal. Las instancias sólo modalmente adquieren tales o cuales estimas, y la efectividad de éstas se cumple solidariamente con el contenido material de un *ethos* dando lugar en su interior a eventuales tomas concretas de posición.

Y esto no sólo porque, por ejemplo, pueda decirse que de por sí nada vale el acusar sin la concreta y precisa apreciación de quién acusa, por qué acusa, de qué se acusa y a quién se acusa; sino que antes ha de explicitarse la acepción que la acusación misma en cuanto tal, y tal acusar en particular, tengan en el horizonte del *ethos* en el cual esos fenómenos tienen o pretenden tener lugar. Desde esas más primarias perspectivas cabe tomar posición sobre el sentido recibibile o recusable de todo concebido o posible acusar, de suerte que es así que por concretas determinaciones éticas modales y de contenido puedo atenerme al mero inculpar y abstenerme de todo acusar; como, contrariamente, según otros estilos y valías puedo condenar toda renuncia a la acusación y juzgar éticamente ineludible este momento; y alternativas semejantes pueden producirse respecto del salto siguiente entre el mero acusar y el pedir cuentas de la responsabilidad. Pero todas las múltiples variantes han de pensarse a

la vista de la instancia que se realiza en el momento de eticidad que se considera, y en consecuencia en relación con su significación formal, pues sólo sobre ésta puede erigirse todo concreto interpretativo significar material, que ha de quedar definido a la luz de un dado *ethos*. Se comprende ahora que la correcta determinación de los momentos puros de la eticidad y sus correspondientes significaciones formales puras tiene primerísima importancia para el entendimiento de la acepción en que se constituye un contenido. Sea el precepto: "*no juzguéis*". Uno es el sentido que tiene si procura prescindir de todo posible inculpar, otro el que posee si pretende la abstinenia de todo acusar, otro si solamente quiere inlir las querellas del responsabilizar. Variaciones correlativas semejantes se encuentran en el fenómeno del perdón, y es sobre esas mutaciones que ha de erigirse todo enjuiciamiento ético en el cual el perdón se constituya probable o reprochable. El sentido de un contenido obliga a preguntar primero por el momento al cual se refiere, y sólo una vez determinada la significación formal de éste a la luz de la mirada hermenéutica que lo delimita y a la vista de sus temas temporales, sus instancias y sus posiciones, resulta posible preguntarse por la significación que su significación tiene en una modalidad, y más concretamente aún en un dado *ethos*, cuando se considera a dicha modalidad ya materialmente determinada.

Conforme a lo expuesto es menester tener en cuenta la modalidad hermenéutico-experiencial según la cual un momento de la eticidad es aprehendido. Supongamos formulado el reproche del propio acusar, tal como puede ser expresado en la frecuente autointerrogación: "*¿Cómo he podido yo hacer eso?*". Habrá de observarse que esa desnuda pregunta tiene acentos interpretativos muy distintos según el tipo modal dado en la vivencia correspondiente. "*¿Cómo?*", es el acento propio de la exigencia; pues, si explicativamente sabe de la debilidad de la carne y del estar aprisionado en las fuerzas del mal, no puede comprender —sino en el estado angustioso del querer negar y excluir de sí— que en tal caso haya caído; pues no se trata de un engaño —lo que lo haría explicable— sino de una seducción que supone un salto cualitativo irracional pero culpable. "*¿Cómo he podido?*", es la pregunta de la excelencia, la cual no puede comprender la posibilidad de lo hecho como posibilidad propia, en tanto le es propio el estar en y desde su ser valioso, de por sí excluyente de hechos que lo niegan. "*¿Cómo he podido yo?*", es la pregunta del independiente: porque su yo se constituye integrativamente por la presencia regulativa del término ideal expresivo de su proyectarse-hacia; es pues su yo quien delimita su ámbito permisivo, y el mal —aquel que es más que el meramente marginal que pueda comprenderse en los límites de lo admisible— excluido desde su yo en tanto éste es tenso hacia el término de su aspirar, parece por hipótesis volitivamente ajeno y absolutamente extrínseco. "*¿Cómo he podido yo hacer eso?*", es la pregunta de la sabiduría, pues su cruz es la incomprensión en concreto de que tal hecho —que parece no

pudiera ser— sea. Su perplejidad ante la aparente irracionalidad de lo acontecido viene desde su pretensión de comprender a lo fáctico en una unidad de sentido originario y engendrador; pues es sólo desde este mirar a través del fundamento que se padece la aparente falta de sentido de lo que sin sentido es experiencialmente dado. Angustia, sorpresa, desconcierto, perplejidad, son tonalidades que acompañan diferenciadamente ese preguntar; éste se constituye según sentidos distintos; por consiguiente, es distinto el significado ético de su formulación.

Esas conexiones legales de las modalidades con los momentos formales pueden también estudiarse desde más concretas perspectivas. Tómese, por ejemplo, el momento de la responsabilidad, y considérese en él el reintegro que ha de saldar la deuda por la que el responsabilizar reclama. Semejante actuar, visto en la modalidad de la excelencia, ha de referirse por necesidad sólo al hecho objetivo en que ha incurrido el agente y por el cual éste queda constituido en ilegítimo faltivo fundamento que en cuanto tomado sobre sí justifica el pedido de responder-por; quita una obligación que sobreviene extrínsecamente; purifica al agente, en tanto no es propio de su condición de excelente el estar en situación de adeudo; es como el lavado de una mancha accidental y exterior que afea, similar en su sentido a los cuidados de quien apresta una noble arma. Su significado fundamental ha de ser la reparación de una exterioridad pues sólo en relación con ésta es ilegítimamente faltivo, y es propio del excelente no dejar en condición inadecuada la realidad que en conexión con su hacer acaece. Para nada puede compararse el sacrificio que sea menester para resarcir la objetividad herida con aquel castigo que procura la enmienda del agente, pues la ilegitimidad no ha de ser substantiva en él, y desaparece si se rectifica condignamente lo acontecido. No soñará el excelente con negarse a aceptar la responsabilidad ante la cual su situación lo pone, pero opondrá excepciones que, sin mengua de su intransitividad en cuanto ejecutor del hecho en tanto él es fundamento de sí mismo, muestran el carácter accidental y extrínseco de su condición de ilegítimamente faltivo. El acto efectuado resbala por sobre él; se integra en su situación determinando su responsabilidad, pero no se integra en su ser haciendo indebidamente deficitaria a su esencia, pues respecto de sí es mera extranjería no comprendida en él. Por eso su palabra ha de remitir fuera en dirección hacia una potencia extraña la cual, aunque haga manifiesta la limitación del orden humano, no le quita su excelencia dentro de ese orden. Recuérdese el ejemplo de Agamenón estudiando al considerar la lógica interna de esta modalidad: su acción, por más que acepte sobrellevar sus consecuencias, no es fruto de su ser, sino de la ofuscación calamitosa que muestra el influjo de Atc, y por su intermedio el lazo de la imputación se deriva hacia Zeus, la Parca y Erinis<sup>12</sup>. Conocida que sea la inadecuación de lo acontecido las

acciones rectificativas destinadas a resarcir el daño son bastantes para el reintegro que ha de acallar la voz de lo requerido, mostrado que permanece intacta su valía cumplida, pues es la incidencia de un factor extraño lo que ha extraviado su hacer condigno. Nada más es preciso, y nada hay que enmendar en su ser.

Muy otra ha de ser en cambio la actitud que emana de la modalidad de la exigencia. Aquí, además de las acciones destinadas a resarcir el daño, ha de tratarse de penitente expiación, o de cura o reeducación, mal que le pese a quienes quieren encontrar entre estos términos oposiciones esenciales; pues, aunque sus procedimientos difieran en uno y otro caso, se pretende corregir la injusta condición faltiva que al agente afecta, y a la reparación exterior acompañan la reparación interior, finita o infinita, pues la condición de ilegitimidad en cuanto fundamento corroe el ser mismo del agente. No sólo ha de resarcir lo hecho, sino que también ha de reparar su ser, herido por la ilegitimidad faltiva que en él ha incidido. Tan es así que la pequeñez que tuvieren las consecuencias exteriores en nada impide el afligimiento agobiador por el desvío de la interioridad.

Ninguno de los significados expuestos tiene valor fundamental para la sabiduría. En ella el reintegro ha de valer como medio para propiciar el retorno hacia lo que ha de ser según el esencial origen. El padecimiento por el daño causado o por el sufrimiento consecuente que recaiga sobre el autor encuentra su sentido más allá de la ejecución de todo eventual resarcimiento y lejos de toda reparación expiatoria, pues valdrá en cuanto ocasión que hace patente el llamado que conduce hacia el reencuentro; no es enmienda de lo hecho o por lo sido, sino que trasciende esos propósitos para convertirse en camino de recuperación que reorienta, valiéndose como puente por donde el extraviado retorna a la condición originaria que es su asignación propia.

Más sutil es la condición del reintegro para la independencia. Esta parecería por principio excluirlo; pero una mirada más atenta muestra que no es así. Sabemos ya que esta modalidad reconoce sin ambages el principio: quien quiere el fin quiere los medios. El castigo tendrá entonces para ella una significación fundamentalmente instrumental, pues tiende al logro de su coherencia con su preferir más fundamental. Aceptaré el resarcimiento de lo hecho en cuanto admite que tal reposición, en el grado en que sea posible, está de acuerdo con la realización de su más esencial deseo; y en cuanto a las penalidades sobre el agente mismo, su sentido será preventivo, miran hacia el futuro y no hacia el pasado, y valen como aleccionamiento tendiente a impedir nuevos desvíos. Queda pues en claro que rectificación, expiación, reorientación y prevención son tonos distintos, modalmente condicionados, que configuran maneras diversas de concebir y enjuiciar la idea formal de reintegro, referida al propio ser del agente, con sus aspectos de indemnización y de castigo.

Importa en mucho la relación que en la vivencia concreta exista entre la idea de reintegro y la idea de falta. Allí donde esa relación

(12) *Iliada*, XIX, 78 ss. Cf. *Investigación segunda*, 2, d).

tenga —justificada o injustificadamente— el carácter de una simple medida, sus términos pueden devenir intercambiables, y dar lugar al extraño fenómeno de aquel castigo liberador que no es tal porque libere de un desorden, de un extravío, de un pecado o de una mancha, sino porque libera de un impedimento. En otros términos; este castigo no prohíbe sino que autoriza, de suerte que no conduce a un arrepentimiento ni proviene de él, sino que por el contrario abre las puertas para la acción a que se refiere. Quien se dispone a pagar una deuda, puede contraer dicha deuda. Esta posibilidad parece sin razón para la excelencia, que excluye de sí toda posible bastardía en su hacer, y para la sabiduría, pues para ella carece de sentido apartarse del cauce del principio originario; sólo podría integrar accidentalmente —siu poseer real gravedad— el juego permisivo de la independencia, y sería esencialmente impía —aunque vivencialmente posible— para la plena exigencia. Es cierto que, en una comprensión vivencial muy elemental de ésta, hay gentes que entienden que en ella el castigo paga la acción; pero incluso así el castigo en ese modo sólo paga en tanto tiende a la supresión de lo hecho, y la penitencia no autoriza el pecado. Además, aunque se tenga en cuenta el irregular pero común caso de quien piensa “arrepentirse después”, siempre subsisten como experiencialmente diferentes las actitudes: “al fin de cuentas, pago con el castigo y esto se borra”, y “al fin de cuentas, mediante el castigo puedo hacerlo”<sup>13</sup>. Parecería pues que esta forma sólo podría tener lugar allí donde una interdicción, sin dejar de ser reconocida, no es verdaderamente asumida. Pero, sin embargo, puede alcanzar formas profundas y graves; el castigo expiatorio que pide la exigencia puede ser usado para confirmarse y fortificarse en el mal cometido, en tanto al tomar sobre sí el castigo se hace evidente que se es en verdad en falta, y el consentimiento en la expiación se vuelve aceptación complacida de su ser caído<sup>14</sup>. Aquí la expiación no borra sino que reitera, exhibe que no se quieren excusas, y la severa firmeza ante las consecuencias represivas expresa la satisfacción por la plenitud del crimen. En este caso, el afrontar el padecimiento expiatorio debido vale como certificación de que se es en y desde

(13) Al sentido del castigo liberador puede referirse un relato que Rousseau hace de incidencias de su juventud: “Bientôt, à force d’essuyer de mauvais traitement, j’y devins moins sensible; ils me parurent enfin une sorte de compensation du vol, qui me mettoit en droit de le continuer. Au lieu de retourner les yeux en arrière et de regarder la punition, je les portois en avant et je regardois la vengeance. Je jugeois que me battre comme frippon, c’étoit m’autoriser à l’être. Je trouvois que voler et être battu alloient ensemble, et constituoient en quelque sorte un état, et qu’en remplissant la partie de cet état qui dépendoit de moi, je pouvois laisser le soin de l’autre à mon maître. Sur cette idée je me mis à voler plus tranquillement qu’auparavant. Je me disois: Qu’en arrivera-t-il enfin? Je serai battu. Sois: je suis fait pour l’être”. “Les Confessions”, I, I. Oeuvres Complètes, s/p. de imp., 1788-1793, T. 23, p. 70.

(14) Un camino que parece semejante, pero que carece de gravedad y no pasa de planos elementales, puede acontecer cuando la exhibición del castigo sufrido quiere servir para denotar la interdicción padecida.

lo que se ha hecho, y el castigo deviene aceptado en su calidad de título probatorio<sup>15</sup>.

### C) La dialéctica posicional de los momentos.

Todo momento de la eticidad se constituye en su significado preciso a partir de posiciones ya tomadas, y él mismo es posición que dialécticamente se contrapone a su negación concebible. Entre las actitudes que su configuración presupone cabe distinguir a modo de capas las próximas y las lejanas, aunque unas y otras se hagan juntamente presentes de un modo inmediato a la vez que implícito.

Por lejanas —en cuanto supuestos lógicos— han de entenderse las que condicionan la posibilidad de que el sentido y la valía del momento se determinen de una manera dada. En tal caso está antes que nada la vigencia del ethos en el cual un momento tiene lugar, pues por él se está en posesión de un criterio hermenéutico y estimativo que permite que lo que aparece se ofrezca en consecuencia, constituyéndose en su ser y valer por razón de su perspectiva. La vigencia de un ethos, tanto respecto de lo que en él sea expreso como en relación a todo aquello para lo cual valga como principio heurístico, es posición ya tomada que abre las puertas a la posibilidad de otras. Es evidencia que hace posible otras evidencias al tiempo que enseña qué sentido tiene consentir en ellas; pero él mismo es evidencia consentida.

Pero si por causa del ethos adquieren ser y valer sus contenidos, éstos a su vez resultan posiciones próximas —en el sentido de capa lógicamente discernible— que condicionan el ser y la valía del momento que en la inmanencia de un ethos sobrevenga. Sólo a la vista de una dada acepción de la culpa importan el cumplimiento y la caída, el acatamiento y la rebeldía, la tentación o la mera duda. Esto conduce a señalar que todo momento es posición ya tomada respecto de otros que forman su contexto. La relacionalidad temporal de la eticidad puso de manifiesto que en ella no hay momentos aislados. El arrepentimiento es posición presente respecto de un momento pasado; la tentación es posición presente respecto de una eventualidad futura. Todo momento es afirmación o negación, confirmación o rectificación, satisfacción o pena, esperanza o temor, que hablan de otro con el cual guarda conexiones; es posición ya tomada que se pronuncia sobre lo ya acontecido o sobre lo a acontecer, a la vez que es actitud inmanente acerca de sí mismo: uno es el presente asumido y otro aquel que quiere huir de sí, uno el que goza de su plenitud y otro el que padece por su magro contenido.

(15) Lo expuesto muestra algunos de los infinitos matices que ofrece la idea de castigo, ininteligible y vacía si se la quiere comprender al margen de la idea de ethos. De ahí la simpleza que ha mostrado a su respecto la ética clásica. Sólo hace excepción, aunque sin alcanzar un logro sistemático, Nietzsche. Cf. “Zur Genealogie der Moral”. *Gesammelte Werke*. München, Musarion, 1922-1926, Bd. XV.

En esa posicionalidad que inhiere en un momento va envuelto su decidir entre las instancias que constituyen para él posibilidades diferentes. Esto porque todo momento al constituirse en un cierto sentido lleva consigo la realización de una de las instancias cuyo acontecer era factible. Todo deber-ser que se divisa se ofrece ya en una de sus modalidades —lo que supone una actitud— y en su sentido va implícito qué instancia del culpar ha de producirse si su lugar lo ocupa lo indebido. Toda culpa en vista es tal relativamente a tales sentidos de las instancias del culpar. Ya se ha expuesto que todo querellar y todo acusar y todo inculpar no se constituyen en concreto sino ethológicamente determinados. También aquí esta funcionalidad del momento permite enjuiciar otras posiciones: por ejemplo, qué sentido tenga el querer huir de una responsabilidad.

Conforme a lo dicho se hace manifiesto que las posiciones de un momento dependen de otras que en él inciden. Es por la constante toma de posición que un tema temporal de la eticidad se define respecto de los otros, o una instancia a la vista de las otras, o una modalidad por relación a las demás. Pero esa toma de posición no nace de la pura estructura de la eticidad formalmente considerada —aunque de ella provenga la posicionalidad que inhiere en su acaecer vivido— sino que se produce por lo menos desde la efectiva vigencia de una de las modalidades estudiadas, y además por causa de alguno de los diferentes órdenes de valiosidades que pueden darse en cada una de ellas. Sabemos que cada modalidad hermenéutico-experiencial, en tanto se define a sí misma, al mismo tiempo define y avista a las otras a manera de otros caminos posibles. Mas el proceso de escogimiento prosigue e incide también sobre el momento ya materialmente determinado en su contenido y significado. Es así que sobre la culpa vivencialmente aprehendida ha de recaer una toma de posición: se acepta o se rechaza, y ese constituirse en culpable o inculpable abre las puertas a una nueva toma de posición, y así indefinidamente. Es por ello que el reconocerse culpable, el eximirse de culpa, el dudar de la culpa, el reirse de ella, el juzgarla inimportante, el buscar una justificación, desearla, creer que se la tiene, sufrir por no tenerla, rehusarla, despreciarla, juzgarla imposible o sin sentido, son todas tomas de posición pero que acontecen intramuros, pues su significado se configura a partir de la presencia de una interpretación y estima ya vigentes de la culpa en juego. La expuesta posicionalidad incesante también se cumple cuando la posición se hace problema expreso, de suerte que ella se presenta como a tomar. Es ya resuelto que tal cosa es a resolver, y ello se prolonga hasta que sobreviene la presencia de una elección cumplida o se decide el abandono del problema antes planteado. La duda y la indagación son actitudes, aunque en ellas se inquiere qué actitud asumir en la ocurrencia que apremia. Quien quede suspenso y perplejo ante el enigma que proponen distintos carriles avistados para su actuar o su juzgar muestra por ello mismo la necesidad de decidirse, y no puede ocultar que es ya actitud todo mantenerse en la abstención silenciosa. La existencia no permanece

estática ante actitudes posibles, como el asno de Buridán; es siempre en una transcurrente actitud ya tomada, expresa o implícita, desde la cual se hacen efectivas otras. Y las consecuencias de la toma de posición no importan solamente respecto del objeto sobre el cual recae el enjuiciamiento: el detenerse en la imputación o el proseguir hacia la inculpación, el pasar a la denuncia de la acusación o el avanzar todavía más dando lugar al reclamo de la responsabilidad, envuelven decididamente al sujeto juzgante. Quien juzga, se juzga y es juzgado. Por eso puede decirse que en todo momento el constante resolver de la vida ética compromete necesariamente a la existencia que por su causa se desenvuelve.

Pero toda posición es tal entre otras posibles, de suerte que se realiza relegando a aquellas que la niegan. Cualesquiera de las que forman su alteridad hubieran podido ser, a lo menos en tanto es concebible que fuesen. Todo momento que se constituye afirmando se refiere excluyentemente a su posible configurarse negativamente, toda confirmación es tal refiriéndose a una rectificación concebible. La realidad de la acción adecuada es tal relativamente a una inadecuada —posible a lo menos en cuanto concebible—, y la misma tensión dialéctica polar acompaña a la coherencia o incoherencia de las preferencias que establezcan su dominio, al cumplimiento y la caída, a la conformidad y al extravío. Todo decidir hubiera podido ser otro, y por lo mismo hace referencia a su contrapolo dialéctico. Vigente un ethos, toda decisión que en él acontezca a intramuros lleva consigo la posibilidad de su alteridad fáctica, aunque sólo una fuere lícita en la inmanencia de su derecho; pero éste a su vez es posición ya preconstituida que implica una decisión que podría ser otra. El ethos mismo es posición siempre rectificable, amenazada *de iure* por la conversión que instaure a su alteridad en su lugar; luego sus mismos momentos consecuentes son a su vez *de iure* negables, y siempre es posible concebir que sobrevenga la vigencia de su alteridad. Con esto se hace patente que la posicionalidad incesante que acompaña a la vida ética lleva consigo la necesaria contingencia de una toma de posición que enjuicie en su principio a la toma de posición precedente. Siempre permanece subsistente la posibilidad de una actitud que condene no ya a la posición acaecida sino al criterio por el cual ésta ha sido tomada, aunque sea siempre desde una evidencia consentida que se puede incoar proceso a otras evidencias y a la raíz y sistema de las mismas.

Así, todo momento y todo sistema de momentos es tal sobre el fondo de su posible configurarse de otra manera en su ser y valer. En sus planos primarios que estatuyen perspectivas tanto como en las secuelas de éstas la existencia se revela siempre decidente, y este decidir la muestra paso a paso en contraposición dialéctica con las otras posibilidades que su encaminamiento excluye, pues en el ser mismo de toda eticidad concreta incide inamisiblemente su poder no ser así.

Consecuencia necesaria de lo dicho es que la tensión dialéctica



es carácter esencial de la eticidad, ya por las contraposiciones que surgen de su pura estructura formal a manera de posibilidades lógicamente diferentes, igualmente por los antagonismos existentes entre sus distintas modalidades, también aún en tanto es en concreto vigente, y siempre y constantemente por el proceso de incesantes tomas de posición subordinantes o subordinadas. Pero la vivencia concreta de esa tensión sólo rara vez es efectivamente experimentada. El por qué de ese ocultamiento merece una especial consideración aparte.

### 3. — La tensión dialéctica y la convencionalidad cotidiana.

Según los capítulos anteriores es posible señalar:

a) La existencia de distintos modos hermenéutico-experienciales de eticidad que poseen su interna legalidad propia.

b) La tensión dialéctica que existe entre esos modos ya en tanto que posibilidades y en cuanto que cada uno se define y se afirma por su relación negativa con los otros.

c) La tensión dialéctica que existe en la estructura formal pura de la eticidad por su ser transinstantáneo, comprensivo de una pluralidad de momentos que mutuamente se llaman y cuyos temas temporales se definen los unos respecto de los otros.

d) La tensión dialéctica que existe en la estructura formal pura de la eticidad por su carácter transinstancional, el cual admite múltiples pasos que formalmente se superponen, se implican o se excluyen, y entre los cuales la existencia ha de decidirse.

e) La tensión dialéctica que inhiere en la toma de posición misma en tanto es resolutive, por cuanto toda afirmación se define por relación a una posible negación y viceversa. Esta toma de posición se ha manifestado esencialmente constitutiva de toda eticidad, acompañándola siempre, expresa o implícitamente, en las modalidades y en los contenidos, y en todo hacer concreto que en la inmanencia de un ethos acontezca.

Tan profundo es el carácter dialéctico de la eticidad, en sus modos, sus momentos, sus instancias, sus decisiones, que la tensión que la afecta no alcanza nunca un aquietamiento definitivo. Todo paso admite indefinidamente revisiones críticas. Entre sus modos, sus momentos, sus instancias, y sus decisiones eventuales entre posibilidades contrapuestas, se entabla un verdadero diálogo sin fin, en el cual jamás puede preverse con seguridad rigurosa la respuesta que prevalecerá en el instante siguiente, por cuanto la consecuencia lógica que lo enlaza con la etapa precedente puede quebrantarse merced al salto cualitativo de una toma de posición negativa respecto de ésta. Tampoco puede predecirse según necesidad qué respuesta llevará en definitiva, en ese diálogo, las palmas de la victoria, pues todo concreto

escogimiento que sea de hecilio vencedor lleva agónicamente consigo la contingencia de su propia negación.

Sin embargo, la previsible intensidad vivencial de esta tensión por la cual se define el perfil y la situación de una existencia permanece cotidianamente acallada, y sólo rara vez irrumpe haciendo presente su rigor. La raíz de ese fenómeno no es difícil de descubrir: si la esencia de tal tensión radica en su decidir apremiante, su apaciguamiento ordinario ha de residir en un encubrimiento de éste, de suerte que las decisiones habituales no han de constituir una resolución en verdad.

Desde luego y en buena parte ese aquietamiento puede ser referido, en tanto la eticidad es transinstantánea, a las proyecciones en las cuales se prolonga todo escogimiento verdadero. Lo ya elegido hace sentir sus ecos en el presente y los extiende hacia el futuro avistado, procurando desentenderse de su rectificación eventual. Hay grados y honduras en la elección, y cuando en ella se define una actitud surgen consecuencias secundarias, válidas en cuanto proyecciones derivadas. Tal es el caso de la lógica interna de las modalidades y de las secuelas propias de todo ethos vigente; mas, por otra parte, no debe olvidarse que ninguna modalidad puede excluir el salto cualitativo hacia las otras, y que todo ethos presente puede ser suplantado por su negación.

Pero la razón más esencialmente determinante de ese aquietamiento cotidiano de la tensión dialéctica se halla en la vigencia del orden ético convencional. Entendemos por "*convenciones éticas*" todo lo que habitual y acríticamente se admite por válido en un medio social o en el fuero interior como criterio, a la vez interpretativo y estimativo, de acciones u omisiones, tipos de vida, normas de conducta, relaciones y actitudes que se tienen por éticamente relevantes. Habitualmente la experiencia ética se cumple haciendo referencia constante a esas convenciones; se realiza en ellas, por ellas o contra ellas, siendo siempre inevitable la ordinaria preadmisión de las fórmulas hechas que suministra el medio social. De esta suerte, esas convenciones proporcionan *esquemas* mediante los cuales se delimitan conceptos éticos que interpretan un comportamiento, al mismo tiempo que exhiben una definida estima del mismo. Semejantes bosquejos interpretativo-estimativos ofrecen cotidianamente, con el disfraz de la evidencia, sus dichos acerca del ser y el valer de aquello que ante el agente ético se presenta, y solicitan de éste su confiada aquiescencia. El comportamiento corriente del actuante se rige según esos esquemas, pues él se interpreta y se valora por ellos, y lo mismo hace cuando su juicio ético ha de recaer sobre los demás. Tan importante es la cotidiana vigencia de esos cánones existimativos que la "*actitud*" constituye una verdadera categoría de la existencia<sup>16</sup>. Habitual y ordinariamente *se-actúa-en*. Actúa en pobre quien clama por su pobreza y pide conmiseración o derechos; actúa en rico quien

(16) Cf. J. P. Sartre. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1949, pp. 98 ss.



ostenta su riqueza. Se actúa en Don Juan, en disipado, en escéptico, en creyente. Tal *actuar-en* sólo se quiebra en las situaciones críticas: pero comúnmente se reacciona, ante el ruego de lo que acontece, conforme al criterio que corresponde al esquema convencional admitido que se desempeña, el cual puede ser circunstancial (así el creyente que sólo es firme creyente cuando se discute sobre la creencia, o el disipado que sólo lo es cuando se habla de disipación), o más menos permanente (se estila proceder así porque es así como debe reaccionar un creyente o un disipado, etc.). Siempre el esquema formula tesis genéricas sobre el ser y el hacer que importan: "se debe tener compasión", "no se debe tener compasión". También el solitario ha de regirse por el esquema del solitario, y el que se aparta diciendo que no tiene partido es del partido de los sin-partido. Por el solo hecho de existir en sociedad se juega necesariamente el juego de la convención, siguiendo las reglas establecidas por los esbozos interpretativo-estimativos diseñados por ésta.

Merced al esquema cada uno *sabe* cómo ha de comportarse en su proceder y juzgar; conoce las palabras y los gestos que ha de decir y hacer, y lo que ha de callar y omitir en cada circunstancia precisa. Sabe lo que le es permitido en un ambiente y que sin embargo le es prohibido en otro, lo que debe a una persona y lo que puede exigir de ella; de ahí el fenómeno del desconcierto, que consiste en no dar con el esquema adecuado a la actuación que se pretende cumplir en la ocurrencia. Es el esquema convencional el que enseña en qué situación uno ha de comportarse exhibiendo valor, y cuándo y cómo es excusable la cobardía. Es por él que se conoce lo que ha de pensar y hacer un señor, o un sirviente, o un bohemio, a menos de mostrar que no se es en verdad tal o cual *cosa*; pues el esquema, siempre según su decir genérico, determina lo que ha de valer para el medio como aquello que es posible permitir y lo que en cambio ha de ser juzgado intolerable, informa de cuándo alguien ha de sentirse injuriado y cuándo corresponde que se rebelde, y en qué formas ha de manifestar su ofensa o su rebeldía; no menos enseña cuándo se ha de ser severo y discreto, cuándo licencioso y complaciente, qué se ha de decir y hacer en circunstancias solemnes, y cuándo y cómo se puede ser divertido. Es el esquema quien determina el comportamiento adecuado a una amistad o a un amor: el enamorado ha de hacer cosas de enamorado, de otra manera la amada no comprendería su amor. Finalmente, el esquema convencional determina cuándo y cómo se puede dejar de lado la convención y actuar convencionalmente contra ella. Y también integran su dominio los lemas postizos y los *slogans* capciosos.

A cada función social, a cada clase social, a cada individuo en particular le es sólo un esquema interpretativo-estimativo que encauza el comportamiento cotidiano. Se sabe cómo ha de actuar y cómo se ha de juzgar un juez, un maestro, un estudiante, un militar, un obrero, un profesional: "*Il existe un ensemble de croyances et d'opinions toutes faites sur la vie collective, qui varie nécessairement*

*avec les temps et les lieux, mais dont le but est toujours le même et qu'il est convenue de professer ou de paraître accepter. Chaque fonction, chaque situation sociale appelle son épithète, une épithète de nature. Comme Junon avait les yeux de vache, ainsi un magistrat est intègre, un officier est brave, un père est respectable"*<sup>17</sup>. Estas palabras de Paulhan, para el cual esas convenciones nos hacen cómplices de la mentira social, pero cuya necesidad no puede negarse pues de otra manera el medio devendría caótico y no podría subsistir, expresan una tesis similar a la que formulara antaño La Rochefoucauld: "*Dans toutes les professions, chacun affecte une mine et un extérieur, pour paraître ce qu'il veut qu'on le croie: ainsi on peut dire que le monde n'est composé que de mines"*<sup>18</sup>. Es así también que quien actúa o es visto según el esquema de "alegre" o "divertido", es disculpado por muchas cosas —las cuales son las que era lógico esperar de él— que en cambio no se admiten en quien actúa o es visto según otro diseño rector. Apartarse del comportamiento que se espera del molde atribuido es "cosa que queda mal", "indigna de tal persona", "impropia de un hombre así", "incomprensible en él"; y la coherencia del dibujo característico se impone de ordinario al mismo operador que en él se desempeña. Se postula así una ficticia unidad en la cual, de buen o mal grado, han de entrar todas las acciones de un agente. Por el esquema, las personas y los hechos quedan relacionados mutuamente en la forma universal y necesaria de una ley. Quien hace tales cosas es un valiente; quien es un valiente ha de hacer tales cosas. Quien es un licencioso ha de hacer y decir esas otras cosas; quien dice y hace esas tales y cuales cosas es un licencioso.

Con mucha exactitud notó Montaigne que la realidad escapa con frecuencia al esquema: "*Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable, scavant, ignorant, et liberal et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans mélange, ny en un mot. Distingo est le plus universel membre de ma Logique"*<sup>19</sup>. Ninguna etiqueta moral es válida sin reticencias y reser-

(17) *La morale de l'ironie* 3. Paris, Alcan, 1925, pp. 32 ss.

(18) *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Max, 256.

(19) *Essais*, II, I.

vas. "Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui" <sup>20</sup>. Dista de ser inequívoca la relación concreta entre el fondo y la forma. "Parquoy un fait courageux ne doit pas conclurre un homme vaillant: celui qui le seroit bien a point, il se seroit tousjours, et à toutes occasions" <sup>21</sup>. Hay circunstancias que desencadenan el juego del esquema, pero a menudo este juego tiene motivaciones puramente extrínsecas, carece de un adecuado fondo justificativo, y su artificio resulta doblemente apócrifo. "Celuy que vous vistés hier si aventureux, ne trouvez pas estrange de le voir aussi poltron le lendemain: ou la cholere, ou la necessité, ou la compagnie, ou le vin, ou le son d'une trompette luy avoit mis le coeur au ventre; ce n'est un coeur ainsi formé par discours; ces circonstances le luy ont fermé; ce n'est pas merveille si le voylà devenu autre par autres circonstances contraires" <sup>22</sup>.

Conforme a lo dicho, los moldes interpretativo-estimativos que configuran las llamadas convenciones son instrumentos de acción; sirven para discernir sin necesidad de examen el ser y el valer de las actitudes propias o ajenas, reales o posibles. En tanto la existencia humana es decidente opta ordinariamente en ellos, por ellos y a través de ellos, aunque no por eso ese comportamiento pueda ser tenido por una elección genuina. Los esquemas constituyen criterios simples y elementales que permiten clasificar y clarificar el caos de la experiencia diaria, con la apariencia de un conocimiento seguro de sí mismo y de los demás. Ocupan el lugar diabólico de la ciencia del bien y del mal. Su abstracción, su generalidad, su vaguedad, no constituyen ningún obstáculo; por el contrario, aseguran su aplicación siempre posible, pues los fenómenos más distintos pueden cómodamente ser comprendidos como contenidos suyos, y aun ser ocasional y oportunamente puestos tanto bajo uno como bajo otro canon: contemplando múltiples gustos, tales bosquejos típicos presentan fórmulas diversas utilizables según la coyuntura, permitiendo que nada de lo que se ofrece en la experiencia habitual sea dejado fuera de su fichaje y clasificación.

De esta manera lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo digno y lo vil, lo respetable y lo despreciable, lo laudable y lo abominable, se presentan diariamente ya determinados, con la apariencia de un sosegado saber. Pero el carácter convencional de esas fórmulas no sólo rige a los efectos del juicio social exterior; penetra también en el interior fuero individual. También allí el hacer que incumbe se suele existimar por lo que diría o dejaría de decir la sociedad que amenaza con una posible presencia, y que por esta amenaza ya está efectivamente presente. Tal comparecencia interior del medio es

por lo general inadvertida, y suele subsistir cuando se torna explícita y también cuando se la rechaza. El estar a solas consigo no es de ordinario en realidad más que la compañía de uno con uno mismo: el propio individuo se contempla con la mirada de un yo suyo que es tal como él ve que ha de ser socialmente visto, lo que sólo es posible por su sometimiento a la vigencia de los esquemas interpretativo-estimativos de su ambiente. Las excepciones son con frecuencia ilusorias, y más de uno que dice no importársele la opinión del medio tiene a la vista una acción que sólo aparentemente es censurada por quienes podrían enjuiciarlo; pues hay pseudovigencias, en las cuales sólo es vigente para la convención la norma que dice que tal norma debería estar vigente, pero por esto mismo se muestra que esta última no goza de una vigencia efectiva.

Desde las antiguas fórmulas que definen al hombre como animal político, hasta la caída en la impropiedad y el público estado de interpretado tan agudamente revelada por Heidegger, la transpersonalidad ética cotidiana ha sido señalada. No basta el anillo de Gíges para estar a cubierto de toda mirada exterior; y esa conciencia comunal, publicitaria y vocinglera, que encuentra todo ya existimado y se dispensa de toda voluntad de ver o examinar, prolonga su dominio buscando hacer imposible cualquier intento de crítica que pueda destruirla, estableciendo el dogma de la validez de su apreciación ordinaria. Naturalmente, la cotidianidad ética no puede a veces ocultarse la falta de un contacto íntimo y directo con una seria experiencia personal; pero entonces sutilmente invade ese terreno con sus propios enunciados: bien sabido es que hay modos convencionales de apartarse de lo convencional. Censurándose a sí misma y denunciándose como inauténtica, se solidifica y encierra en su caparazón. Así como hay fórmulas convencionales de cinismo, hay fórmulas también convencionales que dicen exigir perentoriamente autenticidad, seriedad, profundidad, intimidad. Sobre todo ello recaen esquemas interpretativo-estimativos que conducen imperceptiblemente, y cuyo palabrerío sólo deja pasar la voz de la buena conciencia, que aquietadoramente dice que se hizo bien y no se pudo haber hecho mejor, o que vuelve bueno al que confiesa su maldad: pues la convención da fórmulas para reconocerse culpable y para afirmarse inocente, para expiar y para dolerse de la imposibilidad de expiación, para esperar el perdón y para desesperar de él, para tranquilizarse por la buena voluntad tanto como para decirse amargado por la debilidad propia o por la común perversidad de la especie.

El esquema interpretativo-estimativo ahorra pensamientos y esfuerzos, pasa por compendio básico, e impide que ante las urgentes exigencias de la acción la existencia se paralice procurando alcanzar un cuidado verdadero; pero este camino puede llevar muy lejos —y así lo hace comúnmente— entorpeciendo todo pensar serio y responsable; los cánones y *slogans* diarios reclaman aplicarse incluso donde encuentran por base muy pocos puntos de apoyo: les basta la presencia de algunos rasgos discernidos en la exterioridad de un compor-

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*

tamiento, y proyectan su alcance más allá presumiendo una interioridad correspondiente. Se orientan por vagas analogías, y esto les es necesario, por cuanto de otro modo carecerían de la suficiente generalidad que su función requiere; pero por lo mismo se comprende que conduzcan por senderos sobremanera falsos y a menudo den lugar a consecuencias lamentables.

El esquematismo señalado posee la escualidez propia de todo esbozo simplificador. Es más nítido y claro cuanto más simple y enjuto. Los puntos que componen su resumen han de ser pocos y definidos; pero, cuando más resumen es, menos apresa su contenido y más indeterminado se vuelve éste. En rigor, el esquema sólo vale para una situación ficticia o para un inventado hombre abstracto; toda personalidad concreta escapa en buen margen a él, y lo hace tanto más cuanto más intensa y compleja es. Mas ese ser desdibujado que se dibuja en él permite, justamente por su indeterminación y generalidad, vincular sin necesidad de detenido examen la multiplicidad de existencias concretas, dando una guía descarnada que encauza su ordinaria comprensión mutua con olvido del cuidado particular a que la situación invita. Mutilando lo individual, el esquema de la convención deviene instrumento universal de habitual uso en la cotidiana coexistencia. Esta sería incomprensible para el diario quehacer si no fuese por los esquemas interpretativo-estimativos que ordenan y clasifican y que, bien que mal, de grado o por fuerza, hacen entrar en ellos lo que les sale al paso sin preocuparse mucho de su poco ajuste. Como Procrustes, la convención recorta o estira.

Muy clara resulta ahora la raíz de los caracteres de la experiencia ética cotidiana. Patente se hace que ha de prevalecer en ella el tipo modal de la exigencia. El molde genérico pasa por ley coactiva que presiona al individuo concreto. Vista desde el esquema toda inadecuación a él ha de valer como faltivo incumplimiento. Cuanto más alejado de la existencia individual, más ajeno y exterior el esquema es; cuanto mayor es su divorcio con el individuo, más imperativo es su mandato. Cuanto más abstracto y general es, más sólido e inatacable parece. Es verdad palmaria y notoria, que lleva en sí misma su razón de ser. Subsiste en sí y por sí, y su mandar, en consecuencia, se pretende incondicionado.

Por el sólo sentido del esquema ha de verse que una amplia indeterminación le es esencial. Su imprecisión es el precio de su generalidad. Su vigencia es tanto más firme cuanto menos se compromete con una acepción precisa. Desde entonces será posible incluir en su interior muchos sentidos distintos, por más que éstos no puedan tolerarse mutuamente. Toda conflictualidad verdadera queda allí enmascarada, y el esquema deviene verdad universalmente válida de común e indiscutida evidencia. Y cuando el vacío de su generalidad formal no puede ampliarse sin que el esquema perezca, origina a su lado esquemas subsidiarios parcialmente rectificativos, a los que eventualmente puede abarcar en sí en el modo de excepciones legítimas que le son propias. De esta suerte apacigua a la voz acerbada de cual-

quier aporía que invite a ver y decidir, ofreciendo la seguridad capciosa de su supuesta sindéresis. Su lote de palabras y rutinas pretende eximir a la existencia de todo despejo de caminos en la maleza que pone coto a posibles andanzas inquisidoras. Mas, aunque el aquietamiento es su consecuencia buscada, no consigue —sin embargo y por eso mismo— extirpar plenamente la inquietud por ella contenida, que es su razón de ser y que calladamente la importuna, la cual hace a veces, sobrepasando sus vallas, momentánea irrupción en aquellas circunstancias cruciales cuyo asedio no pudo soslayarse.

Entre esas excepciones que la propia convención admite han de contarse actitudes derivadas de las modalidades estudiadas y que conducen a hacer violencia a lo que las fórmulas más genéricas estatuyen. Cada uno de los modos hermenéutico-experienciales tiene su desleída versión convencional. Hay formas comunales de actuar en la excelencia, la independencia, la exigencia y la sabiduría, con la consiguiente bastarda actoridad; pero por lo mismo hay también comportamientos en ellas inspirados que infringen convencionalmente según esquemas y diciéndose justificados los lindes convencionales entre el bien y el mal, sin dejar de reconocer a éstos. Muchas immoralidades cotidianas se deben, según la legalidad de la excelencia, a la salvaguardia de dignidades que la misma convención proclama; muchas preferencias se dicen, en la misma voz de la convención, independientes de lo que diga de ellas la convencional moralidad; muchas son las exigencias que conducen en el hablar y hacer ordinarios a violentar otras obligaciones que parecen incompatibles con la que en el momento urge; y a menudo las palabras que se invisten con el hábito de la sabiduría, al decirse radicadas lejos de lo aparente, hacen caer en la inimportancia las voces sobre el bien y el mal que pugnan el contorno ambiente.

Secuela inevitable de lo dicho es que la conducta regida por el esquema ha de ser por necesidad equívoca. Su significado es a descifrar; pero, en tanto rige para ella la convención, procura que ese sentido permanezca inexplicito: le basta el mero molde para conocer lo que es bueno y lo que es malo, lo exceptuable y lo vedado, y quedar muy satisfecha de su saber aparente y protector.

Desde luego, si bien la eticidad es de ordinario convencional, no por eso es solamente convencional. La convención es instrumento suyo y pertenece a su esencia, pero no la agota. Mas la cotidiana vigencia del esquematismo es tal que, por su propia índole, corta las vías de acceso a los otros campos que integran o pueden integrar el territorio determinado por el horizonte vital del actuante. Su regir vuelve yermo el suelo que habría de nutrir a la existencia vidente, y quiere valer por sí con autosuficiente subsistencia. Para consagrar su tiranía pretende una coherencia de la que carece. La diaria moralidad, constituida por las fórmulas más frecuentes destinadas a las situaciones más comunes, se manifiesta pretendiéndose universal ley incondicionada que manda por su pura condición de ley, cuya sola vigencia convencional ordinaria le parece título bastante para su

validez; y ello con olvido de sus numerosas excepciones convencionalmente admitidas y de las críticas que la misma convención pronuncia contra ella, aunque no puede evitar la emergencia de sus voces cuando la ocurrencia se muestra más compleja que lo previsto por la fórmula acostumbrada o requiere precisar el contenido de ésta. Es obvio que, en tales condiciones, semejante legalismo —y ello sin perjuicio de su convencional desprecio por lo convencional— haya de devenir extraño a toda espiritualidad vigorosa. Es propio de su ser ocultar los caminos por los cuales la mirada indiscreta que interroga quisiera hacer manifiesto un fondo vivido y concreto que sea verdadero y directo fundamento o ponga en descubierto su comprometedor ausencia. Los esquemas se apoyan los unos a los otros en entrelazado sistema, y para el averiguador curioso la misma convención tiene a la mano respuestas prontas que habrán de conformarlo, bajo pena de que sea denunciado en falta por su peligrosa insistencia. Incluso cuando la convención habla de buenos sentimientos o del interés social, basta oír con cuidado para comprender que tiene por tales a vivencias conformes con esquemas pretrazados y ya aprobados por el consenso común del medio, de suerte que mal podrían servir de fundamentos auténticamente originarios, alejados del habitual enquistamiento adormecedor que se complace en las solas formas.

El esquematismo aspira a imponer su señorío en cuanto pura legalidad. Mas esto muestra que su ser lleva consigo de manera esencial el signo del fariseísmo. Este constituye una categoría ética que amenaza constantemente a toda eticidad, y que por lo general hace efectivo su dominio —letal para toda experiencia anhelosa de honduras— en tanto acompaña necesariamente al esquematismo ambiente, cualesquiera sean sus variados contenidos histórico-sociales. No es cosa de creer que hubo en otros tiempos fariseos y ya no los hay. Siempre y en todo lugar se es o se puede ser fariseo en tanto se está o se puede estar determinado éticamente por una pura legalidad, lo cual sucede en el ordinario dominio de la convención, y también en estilos de vida cuya rebeldía contra ésta se convierte a su vez en ley, ahogándose en la mera vigencia de un nuevo esquematismo igualmente simplificador.

En la antigua condena pronunciada contra el fariseísmo, éste fué acusado de *ceguedad* e *hipocresía*<sup>23</sup>. Tales términos suelen entenderse, puerilmente, como “mentira”; así lo interpreta la convención, pues es propio de ella encubrirse a sí misma para defender su aquietamiento, y es convencional hablar mal de la ceguera del fariseo y poner el grito en el cielo por su hipocresía. Desde el momento en que el esquematismo cotidiano es ley que pide obediencia, su interpretación coherente del fariseísmo verá su falsedad en el mentido cumplimiento; correlativamente, tendrá al reconocimiento veraz del propio incumplir como recurso que atestigua su lejanía y diferencia respecto de la mendacidad del fariseo. Pero éste no es hipócrita

por no cumplir, pues grave, serio y puro puede ser su acatamiento de la ley, sino que lo es por justificarse según la ley en tanto en cuanto mera ley, juzgando por ella toda otra posible validez, e incluyendo en la potestad apreciativa que se atribuye la delimitación del ámbito de validez de los fundamentos que ella misma invoca; pues el fariseo no juzga a la ley desde el fundamento, sino que el fundamento mismo deviene juzgado por ella<sup>24</sup>. En lugar de norma constituida, la ley ocupa el rango de principio constituyente; pero, coartando la libertad de su fundamento, la ley aniquila el sentido que sus fórmulas pretenden. Por eso no hay vida en el fariseo, aunque sea limpio según la ley y se adorne con su virtud vacía y pretenciosa: “sepulcros blanqueados”<sup>25</sup>, fue lo que se dijo de ellos. Y lo mostrado vale tanto para la conducta externa como para la interna: la mera ley no deja de ser tal por íntimo que sea su estar grabada en el corazón, y no pierde su carácter de mera ley por leal que sea su seguimiento. Todo mandato que quiera interpretar y valorar por el solo contenido de su mandar deviene inevitable fuente de fariseísmo. Este se limita a suponer raíces verdaderas, pero que serán las que él mismo permite y justifica. Se abasteca sólo con la presencia de sus enunciados y quiere imponer hueramente su formulación decaída en formulismo, pues por principio se niega a admitir que otras formas u otros fundamentos infrecuentes, aunque fueren lozanos, puedan tener validez y gozar de dignidad y respeto. Medroso de todo intento revisor, resistiendo con el escudo de la habitualidad a todo inquirir que lleve consigo la amenaza de una posible rectificación esencial, el fariseo se aferra —aunque incómodamente sapiente de su carácter insubstancial— al puro cumplimiento propio o ajeno, y en él y por él quiere confirmarse, no preguntando, para juzgar o juzgarse, más que por la obediencia al estilo hermenéutico y vital que la rectoría de su ley impone. De esta suerte cualquier otra forma —así invoque el mismo o distinto fondo— es sin más excluida y condenada, y todo otro fondo —y aun el mismo que la ley invoca, si se saliere fuera de los cauces que ella le señala —resulta por ilegítimo recusado.

Allí donde la ley ética vale por ser ley —recurra o no a ulteriores razones justificativas, pues éstas habrán de depender de ella— encuentra lugar la categoría de fariseo, por cuidadoso que sea su obedecer y cumplir. Tal es el destino inexorable de toda normatividad moral cristalizada y de todo dogmatismo ético, sea o no de cotidiana presencia; por eso el fariseísmo judío dejó su herencia a un fariseísmo cristiano, y es así que hay un fariseísmo de los antifariseos, y un fariseísmo de la autenticidad, el cual olvida que ésta repugna de todo descanso en una preordenación legal interpretativa y estimativa. Allí donde se dice: “nosotros los puros”, “nosotros los nobles”, “nos-

(24) Así: en el amor dice fundarse tal ley, pero se piensa que sólo tal ley proviene del amor, y que sólo por tal ley se reconoce al amor verdadero; con lo cual lo derivado se convierte en criterio de estima del origen que él mismo se supone.

(25) *Ibid.*, 23, 27.

(23) Cf. Mateo, 23, 13 ss.

otros los valientes", "nosotros los dignos", "nosotros los justos", "nosotros los buenos", "nosotros los auténticos", el fariseísmo encuentra con frecuencia una disimulada estancia; pues se trata de estatutos genéricos y abstractos que se limitan a suponerse a sí mismos, impidiendo el logro de experiencias instituyentes que logren la dádiva de desnudeces manifiestas; y al igual que el cuerpo se cubre con vestidos, el espíritu, al refugiarse en los meros enunciados, se abriga con los esquemas admitidos, olvidado de bellezas y de horrores, tal vez por secreto espanto de sí mismo. La falsía del hipócrita fariseo reside en el carácter aparente de su solidez; la firmeza que define su perfil no es más que castillo sobre blandas arenas que es insensato habitar, pues no se levanta sobre cimientos, sino que los forma a partir de sí, al igual de quien quisiera construir tomando al techo por principio. Por eso el fariseísmo, en cuanto categoría ética, rebasa los límites de los valores "buenos"; también hay un fariseísmo del cínico, del divertido, del alegre, del licenciado, del despreocupado, regidos todos por los consiguientes esquemas que mandan, y cuyo inoportuno reír y burlar acompaña a la desolación y al aburrimiento, o al vacío de su alma inconsistente.

No hay existencia que no incida en el fariseísmo; pero pertenece a la cotidianidad ética el convertir ese deslizamiento en sistema, entregando su vida a su gobierno. Todos los valores habitualmente reconocidos resultan así ser de ordinario farisaicos, pues por necesidad devienen leyes incondicionadas. La dignidad es algo que hay que tener, y también la nobleza y la humildad y el valor y el amor, y todo ello según ciertas formas que dicen expresarlo; y quien defiende su dignidad porque así hay que tenerla y es así como hay que defenderla, o es noble o valiente o humilde o amante porque es preciso serlo y según tales o cuales modos, se envuelve en las redes sutiles del fariseísmo, sepa o no de su prisión y de su vegetar aletargado. Toda ética de puros deberes es por esencia farisaica; y quien según ella se determina concentra en su estrechez de miras su pequeñez congénita, sin perjuicio de su eventual grandeza erradicada, pues el fariseísmo admite en su hospitalidad mendaz la ruindad y la vileza tanto como la abnegación y el holocausto. Claro es que no debe confundirse el mentado "hay que" con el encauzar propio de la experiencia originariamente vidente, cuyo deber-ser es fruto de una presencia originaria.

Sobre una grave consecuencia es preciso ahora llamar la atención: todo "moralismo" es por esencia farisaico, pues pretende a todo costo hacer cumplir el mandato moral, que manda y ha de mandar por mero mandato moral que es. Por su propia naturaleza el moralismo se desentiende de los fundamentos, aunque guste de invocarlos; le basta con el respeto de tales o cuales hechos por él pedidos. Y ello por más que sus palabras insistan en la necesidad de pureza interior; porque ésta habrá de ser derivada, no será más que adecuación a lo pedido por el esquema, esfuerzo por suprimir todo escondido apartamiento respecto de la exigencia oída, por intima que sea la presión que ejerza

la solicitud de ésta. Así también su frecuente vacía invocación a los más altos principios y a los supremos valores, es típica y penosamente farisaica: halla su fuerza en su indeterminación y en su pretendida legalidad constituyente. Pero no menos farisaicas son las fórmulas corrientes de los immoralismos también convencionales, que pronto se agotan en estériles jactancias.

Resulta de lo expuesto que la convención cotidiana, comprendida en su función de aquietamiento, es esfuerzo por velar la tensionalidad dialéctica que inhiere en toda eticidad, refugiándose en la enervante indeterminación de los esquemas admitidos. En tanto la multiplicidad de sus sentidos posibles es inimportante para éstos, aquella tensión deviene a su vez inimportante; y lo mismo acaece merced a la pluralidad de esquemas contrarios, o a las abundantes excepciones que la convención prohija. Como el esquematismo cotidiano ofrece a la mano varios caminos de interpretación y estimación posibles, acomodables según la ocasión, el comportamiento los sigue según ésta, prescindiendo de todo escogimiento comprometidamente decisorio, y dejando en consecuencia de lado toda verdadera tensión. Por último, la tensión dialéctica también se cobija y se esfuma en la disimulada relación entre el fondo y la forma, por cuanto es propio de la forma, sea verdadera o apócrifa, reclamar un fondo auténtico; pero en la convención se limita a suponerlo, cerrando a la vez el camino que hacia él conduce, y pretendiendo en consecuencia ser juzgada por su pura condición de forma <sup>26</sup>.

Mas, desde luego, una cierta resolución secundaria siempre perdura, incluso en el terreno convencional; y éste, por otra parte, hace referencia a un posible fondo cuya estructura dialéctica ya ha sido revelada. De este modo, en tanto la eticidad se desenvuelve decidiendo de *iure* en tensión dialéctica, sea o no dada ésta en la vivencia concre-

(26) La relación fondo-forma, con toda la complejidad de sus modos verdaderos y ficticios, solicita un desarrollo especial, merecedor de una atención cuidadosa, que no puede encontrar en este punto un justo lugar. Pero es preciso hacer notar que no escapa a los términos del planteo realizado un estilo de fariseísmo, grotesco aunque muy común e importante, que podría llamarse "el fariseísmo de la anti-forma". Así acontece en el que se burla de ciertas formas —de fineza, de marcialidad, de distinción, de disciplina, etc.— haciendo sistema de su no-actuar, así, sea porque instituye otra forma negativa que subrepticamente lo esclaviza no obstante su carencia de valor, sea porque presume poseer el fondo del caso sin necesidad de manifestarlo en la forma de la que se dice capaz si la ocasión lo exigiere, como si el pleno cumplimiento de una forma estuviere al instante a la mano de cualquiera, como si un fondo subsistiere sin una *formación* que lo sustente, como si pudiere confundirse con un ánimo valeroso la temeridad que sea fruto de un arrebatado ocasional. El fariseísmo de la anti-forma deriva del resentimiento, y hace patente en quien incide en él su debilidad o su cobardía ante la severidad de la forma; pero importa denunciarlo porque, aunque tan falso como ramplón y torpe, y aunque él mismo dice no saber de la insidia embosada que lo acompaña, su empeño corruptor es gravemente nocivo en cualquier orden cultural en el cual sobrevenga, constituyendo una cómoda e inferiorizante invitación al abandono. Por lo demás no ha de perderse de vista que, bien que la forma pueda decaer y originar fariseísmos, sin la *pasión* por la forma no existe o no subsiste ningún fondo verdadero.

ta, mismo pues cuando en los hechos se la encubre y apacigua queriendo olvidar que la huida es ya una decisión aunque mostrenca, el ser que así constituyéndose según resoluciones se construye ha de estar necesariamente en constante aporía. Esta aporeticidad esencial ya ha podido atisbarse en las relaciones mutuas entre las modalidades; pero la idea de ethos es más compleja, involucra también a contenidos, y es la aporeticidad de éstos y del ethos mismo lo que ahora debe investigarse.

#### IV

#### INVESTIGACION CUARTA

#### *SOBRE LA APORETICIDAD ESENCIAL DE TODA ETICIDAD*

##### *1. — El fenómeno de la ambigüedad de los entes.*

La existencia humana se cumple en medio de un complejo y mutable conjunto de entes correlacionados que ejercen entre sí variadas acciones y reacciones. Con ellos el agente ético guarda una conexión a la vez esencial y movediza, y —por diferente que sea su estatuto ontológico— es también un ente que actúa y padece, como de manera igual lo hacen aquellos otros entes que son semejantes a él. Ese cambiante juego de conexiones que momento a momento lo envuelven se halla constantemente sometido a un orden de preferencias, bajo el cual asimismo caen sus propias acciones y reacciones, sus lazos con el pasado propio o ajeno y con las propias o ajenas anticipaciones y expectativas. Prefiriendo, la existencia procura y busca ciertos entes y ciertas definidas relaciones legales o accidentales entre entes; atiende, espera, evita, huye; pasa de largo junto a otros entes y otras relaciones. En todos esos casos, y sin necesidad de juicios expresos, la conducta más simple supone ya que el sujeto hace efectivo su existir aprehendiendo el ser de su medio y su propio ser según signos de orden estimativo. La indiferencia del comportamiento que “pasa de largo” es correlativa a un contorno visto con correspondientes señas: eso que “tanto da”, aquello que “no vale la pena”, eso otro que “por ahora no”, o que “puede ser dejado de lado”; sin perjuicio de aquello que importa, pero sobre lo cual se quiere hacer recaer ahora una ocasionar indiferencia. Aun lo dado o juzgado como carente de valor es puesto bajo el signo de una determinada forma de valer según el modo de la privación. En el complejo de los entes lo importante y lo inimportante se implican solidariamente, y el desinteresarse o el no interesarse por algo es también una manera de verlo afectado por determinado signo estimativo.

Para la existencia concreta no existe un simple mundo de entes y relaciones que no afecte al vivo preferir del agente ético, ni siquie-

ra en las formas más extremas del abandono más radical a que pueda entregarse éste. Se existe avistando valías, estimando y prefiriendo, aunque el valer de lo ahora dado —y mismo de todo lo dable— lleve consigo un signo puramente negativo. Todo ente que aparece, se ofrece axiosignadamente; de igual modo son de alguna manera valentes toda dada relación, conducta, circunstancia, situación. El orden ontológico y el orden axiológico pueden luego distinguirse por la reflexión; pero en la experiencia inmediata van solidariamente juntos, constituyendo una concreta unidad. En toda aprehensión de algo que se hace presente es ínsito de un modo inmediato —y sin perjuicio de revaloraciones posteriores— un dado valer actual de lo que es aprehendido, y puede decirse que inhiere en el ser del ente el aparecer con el signo de un determinado valer dado a una con él. Pero en este darse ínsitamente un cierto grado y forma de valer, inhiere a su vez de derecho la esencial ambigüedad de un posible no ser así de este valer que se ofrece, aunque de hecho esa ambigüedad —tal como ocurre de ordinario— permanezca encubierta. Importa ver que esa ambigüedad no es anunciada por el decir propio del ser valente que aparece: reside en su ser, en tanto por relación a éste es esencialmente inapodictico su dado valer, aunque su mensaje procure ocultar esa condición. Ciertamente, el ente axiosignado no es ambiguo en cuanto mero ente sino en cuanto valente; pero ya se ha dicho que el ente axiológicamente insignado es una mera abstracción, y nada hay en el ser de cada ente en particular y aun del mundo mismo que haga apodictica por sí a una axiosignación determinada.

La axiosignación afecta a un ente llevando consigo la pretensión de exhibir el valer que inhiere en él por razón de su esencia, o por las conexiones que guarda con otros entes. En tanto es dada, una axiosignación es vigente. Pero tal vigencia no lleva en sí misma la garantía de su validez. Es esencial a toda axiosignación, por coactivo que sea su grado de evidencia, la posibilidad de ser negada sin caer en contradicción. Inhiere en ella el pretender valer; pero en esta pretensión inhiere a su vez la posibilidad de su propia carencia de validez. De esta suerte, todo ente axiológicamente signado es ambiguo: el valor que lo signa puede mostrarse ficticio para otra posible aprehensión. Aquello que se presenta con el sello de la santidad puede luego parecer diabólico o profano, así como lo otrora signado por la belleza puede mostrarse ahora llevando la máscara de la fealdad, sin que por ello haya mediado cambio alguno en su ser; y las transmutaciones inversas son a su vez igualmente posibles. Todo valor asignado a un ente es meramente presunto, de suerte que es ambiguo el aparecer de un ente ante mí valiéndose así en tanto es siempre posible que sea otro su valer. La más firme y universal convicción no impide la existencia de *derecho* de esa posibilidad negativa. Permaneciendo encubierto el sentido del actual parecer así de lo que es valiosamente dado, resulta esencial a la aprehensión axiológica la posibilidad de ser engañosa. Esa ambigüedad —que convierte en hechizo posible todo actual mensaje de valor que fluya de los

entes mismos— no se refiere al orden ontológico, mentando un posible ser del ente que fuere otro que lo que él es según su presente aparecer, sino que mienta la amenaza de un siempre posible ser otro de su presentado valer.

No hay que confundir con el riesgo de esa alteridad las circunstanciales variaciones apreciativas que sólo se conciben sobre el fondo de una más constante axiosignación. Un útil puede ser aprehendido como en este momento inútil o por ahora no utilizable; pero esta negación se erige sobre aquella aprehensión del mismo que lo comprende valioso para un cierto fin, aunque su ordenación a éste sea relativa a ciertas eventualidades que ahora se dan como ausentes. Las formas de apreciación: “por ahora no”, “más tarde”, “en otro momento”, “si ocurre tal cosa”, y en general toda forma de estimación condicional, implican posibles variaciones de las circunstancias con las cuales la cosa dada entra o puede entrar en relación; pero todas esas mutaciones suponen una cierta constancia en el dado ser de la cosa y su dada axiosignación, y es en esta más primaria y regular estima que hallan su raíz aquellas valoraciones momentáneas. De esta suerte, esa pluralidad posible de relaciones no afecta la mismidad del ente en su aparecer ordinariamente signado por un parecer valer así. A este parecer valer se refiere la ambigüedad en estudio. Pero antes y para excluir fáciles equívocos han de ser más atentamente examinadas las distintas clases de variaciones axiológicas posibles.

En primer lugar corresponde el estudio de las axiosignaciones inmediatas. Estas son aquellas que afectan directamente a un ente en su mostrarse por su mero ser, escindido de todo contexto y de toda conexión. La presencia del ente se ofrece de por sí ya signada por una cierta valiosidad, sea ésta más o menos vaga o precisamente determinada. El cuadro que miro puede aparecer ante mí ya determinado por una cierta belleza, aun antes de que lo entienda, antes de que discrimine su contenido y su composición, antes aún de que pueda discernir en él alguna figura que, de alguna manera, pueda identificar interpretativamente, y antes también de que pueda establecer cualquier forma de conexión con su contorno. Las interpretaciones teóricas acerca del por qué de tal fenómeno, y acerca de si en definitiva no ha de explicarse por una subrepticia relación, son posteriores y pueden por ahora ser dejadas de lado. Conviene, sin embargo, hacer presente que a veces se tiene por axiosignación directa la que sólo es habitual y se halla en realidad genéticamente derivada: en el proceso aprehensor el ente ya conocido es dado junto con un saber experiencial o comunicado acerca de él, y por eso es también dado con una axiosignación —a menudo inadvertida por cotidiana— que nos dice lo que el ente vale en su ordinario y regular aparecer. Al aprehender lo dado identificándolo por ejemplo como “agua”, lo aprehendemos al mismo tiempo valiéndose lo que el agua vale; sin esta axiosignación lo dado no sería en verdad, en la experiencia inmediata, reconocido como agua. Pero el valer que inhiere



en el objeto sabido y en cuanto tal conocido en su valer no es entonces más que el depositario genérico de la experiencia cognoscitiva y estimativa inseparable de sus significaciones relacionales. Muchas son las cosas para las que sirve o a las que perjudica el agua, y el saber del agua comprende esos múltiples ordinarios valores consiguientes, siendo sobre uno de éstos que se erigen variaciones relacionales de apreciación: así, sabemos que el agua vale en cuanto sirve para apagar la sed, y en el ser dada el agua valiendo por ese fin se fundamenta la radical diferencia de la axiosignación concreta con que aparece para el satisfecho y el sediento. El valer dado de un ente admite distintos grados de intensidad y calidad en relación con el aspecto o cualidad del ente que se avista en un momento existencial. Y también a toda explicitación y ampliación de lo aprehendido respecto del ser de un ente le corresponde una inmediata y concomitante mutación de su valiosidad manifestada: así, a medida que voy identificando lo dado, por ejemplo: como objeto, de porcelana, apto para adornar, de famosa marca, antiguo, perteneciente a tal ilustre personaje, se va incrementando su valor. A medida que integro el conocimiento de un objeto, integro en y por eso mismo su axiosignación. A la infinita variedad del mundo percibido le corresponde una infinita mutación en las axiosignaciones que inhieren en lo aprehendido. Y esa variabilidad se manifiesta sobre un término relativamente constante —más habitual o más importante— al cual se remite confirmativa o rectificativamente. En el objeto concreto inhieren juntos un valer abstracto y un valer concreto, indisolublemente unidos en la inmediatez de su ser dados, y sólo separables en la posterior reflexión que puede dirigir su mirada de modo de ver al objeto abstraído de su contexto significativo momentáneo. Pero toda axiosignación secundaria derivada de un saber sólo afecta directamente al ente en sí mismo y en cuanto tal en tanto se ha tornado inmediata, de suerte que el saber y el valer se integran en el ser mismo del ente que aparece.

Cabe preguntarse si una axiosignación radicalmente primaria es en realidad posible, si tiene el carácter de una experiencia-límite, si no es siempre solidaria con alguna forma de interpretación, y si no supone ya una preinterpretación que condicionare la posibilidad de su avistamiento. Pero todas esas interrogantes son ajenas al preguntar que ahora apremia y no anulan la pulcritud de la respuesta que a esta última se circunscribe. La inmediatez devenida se ofrece en la concreta experiencia vital como verdadera inmediatez, y sólo la reflexión ulterior indagadora puede poner en claro fundamentos de su apariencia fenoménica que al explicarla la condicionen.

La presencia de un cadáver puede ofrecerse como en sí misma "tétrica", "horrible", "pavorosa", "angustiante". En estos casos la calidad signante del fenómeno y las respuestas emocionales correlativas expresan la ostensibilidad de una cierta axiosignación dada a una con él. Lo que su desnudo aparecer dice por sí parece llevar consigo el sello de un cierto grado y forma de valer. Pero también es posible

que la axiosignación que se ofrece tenga por fundamento un saber interpretativo acerca de lo que la muerte es: es por mi entender —o por mi no entender— lo que ella es, que se me aparece de tal modo axiosignada. Mas, en tanto una interpretación deviene inmediatamente dada, se hace primaria o directa la valiosidad que sella al ente, ahora indiscernido del saber acerca de su ser. Y es fácil advertir que la vigencia de distintos ethos configura diferentemente la axiosignación que se hace manifiesta en la mera presencia de los entes.

Debe finalmente señalarse que la axiosignación directa puede ser el fundamento de axiosignaciones mediatas. El cuadro que aprecio por su belleza puede por eso mismo ser utilizado para adornar, o para obtener una contraprestación de un coleccionista. Por lo que la muerte parece ser y valer, puede devenir deseada por el vengativo, o impuesta por el castigo aleccionador o intimidante.

Pero esto nos conduce ahora al examen general de las axiosignaciones indirectas. Todo ente es concretamente dado en el complejo de un contexto de entes. Su engarce en la realidad se constituye sobre la base de una pluralidad de enlaces que lo articulan con otros entes según nexos distintos. En virtud de éstos un ente puede referirse a otro, indicar o señalar, expresar o notificar, representar u ocupar el lugar de otro, co-estar, anunciar, causar, preceder, acompañar, prevenir, suceder, servir-para, etc. Y, en tanto sus enlaces lo sitúan en un complejo de referencias, cuando es aprehendido en la perspectiva de un nexo dado apunta hacia el otro término requerido por dicha dada forma de articulación. La causa en cuanto causa apunta hacia su efecto, el efecto en cuanto efecto apunta hacia su causa; el útil aprehendido en cuanto útil apunta hacia aquello para lo cual sirve; el símbolo apunta hacia lo que por él es expresado, como lo que representa apunta hacia lo representado. Habremos de llamar "mencionalidad" de un ente al momento de su apuntar hacia otro, sea esencial o accidentalmente. Desde que todo aquello que fenoménicamente se ofrece es de alguna manera valente, también lo será esa mención en tanto sea avistada, tal como en semejante caso se encontrará el término intendido por su apuntar. Pero la valiosidad que sella la mención y la que es propia de la presencia de su tema pueden reobrar sobre el ente del que se ha partido, afectándolo de un consecuente valer.

Consideremos primeramente el caso de la axiosignación mencional. Quien aprehende un ente en carácter de símbolo, lo aprehende con el dado valer de su apuntar hacia lo simbolizado. Hablamos del buen o mal símbolo sobre la base de aprehender el valor de un ente por su relación con lo que él significa en tanto es símbolo. De esta manera un ente avistado en su mención que apunta-hacia, vale por su mencionar en tanto éste es axiosignadamente dado. Así también una huella, vista en cuanto efecto, halla su valiosidad determinada desde su apuntar hacia su causa; y un medio es medio y vale en consecuencia por lo que significa en atención a posibles fines.

Fenómeno común en la axiosignación de una mención es su po-

sibilidad de transfigurar su ser y valer en el ser y valer del útil. La huella del ejemplo antes señalado puede "servir"; así, por ejemplo, como pista para descubrir a su autor. Un ente dado en el modo de ser propio del útil apunta hacia un fin para cuyo cumplimiento es o puede ser medio. Su ser se constituye, según su estatuto ontológico, como ser-para. En tanto que ser-para apunta-hacia aquello para lo cual sirve como medio. Es así que posee un valor instrumental que le adviene de su conexión con el fin. Vale como útil en tanto que su ser sirve de medio para la efectividad de un cierto fin, sea éste actualmente tenido presente o simplemente visto de posible interés positivo o negativo. Desde luego y además, un útil puede ser apto para muchos fines distintos según la relación que en el caso tenga lugar. Por otra parte, los fines inmediatos —sean entes, relaciones o situaciones— pueden a su vez ser medios para otros fines, articulándose entonces en un más vasto conjunto de conexiones. Correspondientemente lo inútil consiste en una relación axiosignada de mención irrelevante. La axiosignación negativa que nominamos "inutilidad" implica carencia de adecuación de un ente con respecto a un fin con el cual se trata de hacerlo entrar en relación. Lo inútil se percibe sobre el fondo de una esperada o deseada o prevista finalidad, y por lo mismo es perfectamente compatible con menciones adecuadas referentes a otros fines menos atendibles o a tener en cuenta en otro momento.

Pero el valer del útil supone que su fin es dado axiosignado, o de alguna manera —al menos— axiosignable para algún sujeto posible. Para que algo valga como medio basta la mera posibilidad de que el tema entendido en su servir-para pueda ser tenido en cuenta por alguien real o concebible, con independencia de que lo sea en general o raramente, o nunca, para los sujetos de hecho dados; mas a lo menos esa posibilidad de axiosignación del fin en tanto axiosignable ha de ser concretamente dada, pues de otra manera su tema no sería dado como fin pensable.

Sin embargo el devenir valioso de un ente por razón de su mencionar es, tanto en general como en particular por lo que respecta al útil, independiente del valor del tema entendido por su mención, y por esta razón se hace preciso distinguir entre la valiosidad temática y la mencional. El valor de un símbolo es independiente del valor de lo simbolizado: se dirá, por ejemplo, que es un excelente símbolo de una mala causa. Igualmente, el valor de un útil es independiente del valor del fin al cual necesaria o eventualmente sirve. Las conexiones precedentes no muestran ninguna comunidad necesaria del signo estimativo del medio con el que acompaña al fin. Cuando decimos: "el arma es buena para matar", expresamos una cierta mención del arma, constatamos su adecuación a un fin, y axiosignamos dicha significación cualquiera sea la axiosignación que acompaña el fin, tanto si aprehendemos el matar en el modo de lo "bueno" o "aprobable" como si ante el sujeto que enjuicia el matar se constituye "malo" o "reprobable"; tanto si pensamos en la axiosignación que

ordinariamente acompaña a la acción de matar —sea ésta dada de hecho o representativamente— como si nos referimos a la axiosignación especial de un caso concreto.

En uno y otro caso puede verse que la axiosignación avistada se vuelve hacia el ente que es su fundamento y lo axiosigna en consecuencia. Decimos que un arma es "buena" cuando es buena para defenderse o atacar, de suerte que la aprehendemos axiosignadamente por razón de su adecuación con el fin para cuyo cumplimiento el arma es instrumento. Es de ver que esa axiosignación no le adviene al útil desde su fin sino por su relación de adecuación con su fin. Valiendo por ser instrumento, su eficacia en cuanto instrumento se convierte en criterio de su valer. La axiosignación erigida sobre la base de la conexión mencional con el fin que un ente guarda según lo que parece ser o lo que esperamos que sea, se convierte en criterio para la axiosignación derivada fundada en su aptitud para el cumplimiento adecuado del esperado fin. Pero, a su vez, ese término hacia el que apunta un medio puede ser dado, no ya como fin concebible para algún sujeto posible, sino en acto o con el tono de próximo apremio, avizorándose su solicitud de cumplimiento. En tal caso la axiosignación del fin reobra sobre el ente y lo califica: pues también se dice de un ente que es bueno o malo según tengamos por bueno o malo el fin hacia el cual apunta. Semejantemente, es posible ver al símbolo con la axiosignación que corresponde a lo simbolizado. Tal es el fundamento de la conducta que destruye a un símbolo cuando quiere atacar o aniquilar lo por él expresado, como el primitivo destruye o hiere la efigie de su enemigo cuando desea ocasionar su muerte.

Necesario es insistir en que la axiosignación de un ente por causa de la axiosignación de su tema entendido es distinta de la axiosignación que recae sobre él por causa de la axiosignación de su mencionar. Es así que un ente puede ser axiosignado negativamente por su tema entendido porque es axiosignado positivamente en cuanto a su mencionalidad. Quien diga: "es una buena arma; destrúyela, no sea que mates con ella", ve al arma como un mal por el fin al cual puede aplicarse en tanto la ve como un bien relativamente a su aptitud para realizar ese fin. La afirmación o negación del valer visto como posible respecto del fin afecta al signo retrospectivo de valer que recae sobre el útil; éste, por eso mismo de ser visto en calidad de bien, puede devenir axiosignado negativamente; pero en cualquier caso esa axiosignación se efectúa sobre la base del reconocimiento de la axiosignación positiva referida a su mencionar. El asceta que aprecia un útil confortable juzgándolo una tentación de comodidad, luego: como un mal (aunque también puede verlo como medio para probar su voluntad, luego: como un bien) lo axiosigna como un mal en tanto que reconoce su valer en orden a su significación, que lo preordena al servicio de un fin. E, inversamente, es posible alegrarse de una mencionalidad negativa, por causa de la axiosignación que recae sobre el fin entendido: "felizmente el arma falló", o "no era adecuada al caso".

Pero las axiosignaciones mencionales y las temáticas no agotan el campo de la valiosidad indirecta. Existe una tercera clase —ya anunciada y esbozada en las páginas precedentes— que habrá de llamarse axiosignación relacional, la cual halla su fundamento en el contenido del contexto que afecta a un ente en un momento determinado. Por ello es que se altera la axiosignación que acompaña a un ente para el deseo y el satisfacción, el necesitado y el próspero, el amenazado y el asegurado. La circunstancia constituye en este caso el tribunal decisivo que ha de hacer manifiesto el valer aquí y ahora de lo avistado. La axiosignación más habitual de un ente puede así verse transfigurada por la inusualidad de la situación, sin que esto implique verdadera relatividad en cuanto a su valer, pues por ser éste lo que él es deviene tal o cual según la coyuntura. La inabarcable multiplicidad de relaciones situacionales que de esta manera pueden incidir en el concreto valer de un ente, pueden referirse tanto al ente en sí mismo presuponiendo su axiosignación directa como a su valiosidad fundada en su mención o en su tema entendido. En el lenguaje corriente predomina la axiosignación juzgada fundamental, teniendo las axiosignaciones divergentes el carácter de accidentales. Estas pueden también provenir de un ocasional nexo de buscada mención: así cuando, desde la perspectiva de un fin que acucia, desvalorizamos un objeto por no servir para el uso que en el instante pedimos, o sacrificamos su valor habitual por el circunstancial, como quien por la urgencia del momento destruye un objeto valioso usándolo para golpear.

Un ejemplo permitirá comprender las múltiples variedades que ofrecen los fenómenos estudiados. Sea el caso de una cruz. Puede ser aprehendida según su propio e inmediato ser, deteniéndose la mirada del contemplador en su materia o en la calidad de realización que su forma exhibe. Puede también hacerse presente según el modo de ser propio del símbolo, en cuyo caso a través suyo se hace patente aquello que por ella es simbolizado, sin olvidar que varios contenidos diversos pueden ser mentados por un mismo símbolo: por la cruz encuentran expresión el amor, la esperanza, lo sagrado, el padecimiento, el sacrificio, el suplicio, la blasfemia, etc. Puede igualmente ofrecerse en su ser signo, según múltiples formas posibles: signo mostrativo que exhibe y manifiesta una determinada creencia o una cierta actitud espiritual; signo representativo que se venera en tanto ocupa el lugar de lo representado; signo notificativo que anuncia una muerte, una amenaza, un piadoso recuerdo, respeto, afecto; signo indicativo que señala una iglesia, un cementerio, una separación de caminos, una marca de fábrica, o vale como clave mnemotécnica como cuando es puesta al borde de una página. La mirada puede finalmente traspasar la cruz misma, incluso con olvido de su presencia, para detener su atención exclusiva en lo por ella mentado.

Es el contexto del caso y la actitud del sujeto lo que configura el significado concreto de la cruz dada en el horizonte de una multiplicidad de menciones posibles. Y a cada mencionar le es propia una

axiosignación específica. Pero en esta axiosignación hay que diferenciar además el valor de la mención misma y el valor del tema: dos personas pueden coincidir en su valor como símbolo y verla sin embargo sagrada o aborrecible según lo que piensen de lo por ella expresado. Pueden también coincidir en cuanto al valor de lo simbolizado, pero discrepar en cuanto a su valor como símbolo, juzgándolo adecuado o inadecuado, preciso o impreciso, unívoco o equivoco. Si la mirada se detiene en la cruz en cuanto símbolo recae sobre ella una axiosignación que difiere de la que le adviene de lo por ella significado. En este caso, más allá del valor mencional, se colorea con el valor de lo expresado, de suerte que, vista —por ejemplo— en tanto que representación de algo sagrado, deviene ella misma axiosignada con el signo de lo sagrado. Pero todo ello es sin perjuicio de su posibilidad de ser aprehendida en el modo de lo directamente apreciado: así, si es juzgada bella o fea en cuanto mera cruz, o valiosa en cuanto cruz de tal o cual material. Desde luego esta aprehensión es distinta de aquella que recurre al mismo valor, pero aplicado desde otra perspectiva: así cuando se la juzga bella en tanto que bello símbolo.

Todas las axiosignaciones referidas pueden devenir ahora materia para el tipo de valiosidad propio del útil. Por su valor propio, tal cruz puede ser usada como detalle galante, o poseer una significación económica a los efectos de un trueque. Igualmente, es fácil percibir cómo, no obstante ser su apuntar-hacia en tanto que símbolo, emblema, representación, notificación, indicación, etc., distinto del apuntar-hacia que es propio del útil, pueden sus menciones devenir medios para correspondientes fines, incluso en sentidos negativos. Es así que su apuntar-hacia en el sentido de la notificación puede ser usado no sólo para notificar sino, a través de tal notificación engañar. Y es de ver cómo, a la axiosignación de su valor notificativo, y a la axiosignación que le sobreviene por causa de lo notificado, se agrega ahora la axiosignación derivada de su utilidad, y aún la del sentido en que ésta se aproveche. Asimismo, puede por su tema valer como instrumento de exorcismo, servir para producir un estado de ánimo, para incitar a orar o a recordar, para evocar o consolar, etc. Pero puede también relacionamente —y sin negar por eso su vinculación con una creencia— ser aprehendida en su servir-para en tanto objeto de adorno, o como instrumento útil para golpear deviniendo martillo o arma eventual, o como madera para alimentar el fuego; y todo ello sin perjuicio de los modos circunstanciales negativos, como la aprehensión de la vieja cruz inservible que se abandona o se destruye.

La plurivalencia advertida abre el camino a posibilidades interpretativas distintas respecto del significado de una situación. Se toma a la cruz y se la arroja al fuego; pero esto puede ser: para destruirla porque ya no sirve, y puede no servir por vetusta o por no haber creyentes en el lugar; por necesidad de alimentar el fuego; para demostrar incredulidad; para huir de lo indicado por ella y ocultar una creencia, etc. Ha de verse que cuando el comportamiento es axiosig-

nado con el carácter de impío, esa axiosignación se erige sobre el supuesto de que se reconoce a la cruz en su servir para expresar lo sagrado, y que lo así expresado reobra sobre ella y la axiosigna como sagrada. Es por su servir para expresar lo sagrado que sirve para manifestar la creencia en lo sagrado; pero por eso sirve también para indicar la increencia, o la rebeldía, o la abjuración. Mas ahora deviene útil para axiosignar una acción por el uso que de ella se hace, sirviendo para identificar, revelar o ocultar la fe o la incredulidad de una persona. Y es sobre este más preciso servir para que pueden constituirse ahora otras axiosignaciones circunstanciales: el creyente temeroso de una persecución puede aprehenderla como un mal; también quien, queriendo ocultar su incredulidad, es descubierto por el uso que hace de ella; y es penosa para quien hubiese querido ignorar la fe o la incredulidad del caso.

Henos aquí en presencia del fenómeno de la superposición de axiosignaciones. La multiplicidad de aspectos, menciones, temas y relaciones, en los cuales puede ser considerado un ente, contribuye a configurarlo. Por eso, es sólo la particularidad del caso lo que permite identificar la axiosignación que en él es válida. Es cierto que esa identificación puede resultar imprecisa y aun equívoca; pero tal equivocidad no es de principio; no deriva necesariamente de la pluralidad de axiosignaciones posibles o efectivas. Toda equivocidad por insuficiente determinación dentro del horizonte de una multivocidad es accidental mientras no exista una razón de principio —y no de mera dificultad de hecho— que haga imposible una ulterior precisión.

El efectuado descortezamiento del tema ha ido ineludible para discernir la aparente y la verdadera ambigüedad. Esta no se constituye por causa de la variedad de sellos axiológicos que puedan afectar a un ente, pues esa plurivalencia y su multívoco decir posible son tales por razón de la indeterminación ocasional de los varios sentidos avistados, y cada sentido integrativo de esa multiplicidad puede ser perfectamente inequívoco. Y es sólo por referencia a la axiosignación de un ser y valer con perfecta precisión delimitado que tiene su radical sentido la auténtica ambigüedad.

En efecto: la ambigüedad del ente consiste en el ser propio de su ser el llevar ínsita la posibilidad de alteridad de la axiosignación que con él comparece. Esta ambigüedad toma a la axiosignación del ente en tanto inequívocamente determinada, así se trate de una axiosignación directa, o mencional, o temática, o relacional; y de cualquiera de ellas anuncia que lleva en sí la posibilidad de su negación, de suerte que su ser apunta hacia un posible valer de otra manera que según el parecer propio de su presente aparecer. Cualquiera sea la trascendencia ontológica de la axiosignación, su aparecer es siempre un mero parecer que puede ser desmentido en otra aprehensión. Ante el mismo sujeto, el mismo ente, tomado en su mismo ser, o en su misma mención, o según su misma temática, o en su misma relacionalidad, puede siempre, según derecho, ser percibido con otra axiosignación. Ha sido aprehendido valiéndose así; pero podía haber sido

aprehendido, en ese mismo y preciso caso, de otra manera, en tanto no hay necesidad alguna de derecho que determine esencialmente semejante axiosignación. Supongamos ahora que en otro momento es efectivamente aprehendido axiosignado de otra manera: se da entonces con respecto al primer momento el fenómeno de la revaloración. Aquello que yo tenía por un bien, veo ahora que era un mal; y viceversa. No puede decirse aquí: cada fenómeno es lo que es y vale lo que vale, momento a momento, tal como se da. El fenómeno sería meramente tal cual es y valdría meramente según su aparecer, si excluyese de por sí necesariamente toda otra posible forma de aprehensión axiológica respecto suyo. Mas que esto no es así se muestra en el hecho de que instante a instante puede ser revalorado. Se haga efectiva o no esta revaloración, su mera posibilidad muestra al fenómeno precedente en su haber podido ser otro en su valer, de tal suerte que éste no es más que un parecer valer. De este modo se torna patente la falta de necesidad que inhiere en su dada axiosignación. Y a su vez la aprehensión rectificadora carece igualmente de intrínseca necesidad; también inhiere en su ser la posibilidad de su negación; y por grande que sea la evidencia con la cual se da, como por coactiva que fuere la evidencia de la primitiva axiosignación, no puede nunca excluir de sí la posibilidad de su rectificación ulterior.

De lo dicho resulta que la evidencia de una axiosignación no es ni puede ser nunca de carácter apodíctico. La evidencia, cuando tiene lugar, requiere a veces la aceptación; otras veces seduce, atrae; otras veces, se impone, manda. Pero su inapodicticidad no se borra por grande que sea su potencia coactiva, aunque ésta sea tal que determine de una manera prácticamente irresistible la acción que se rige por la axiosignación dada.

Nunca puede excluirse la posibilidad de que un ente se haya dado o llegue a darse ante un sujeto con una axiosignación distinta de aquella que de hecho es habitual, o universal, por extrañamente imaginable que esa otra —mismo meramente concebible— sea. Tal acaecer es, por esencia, siempre factible. Por lo demás, bien sabido es que la mayoría o la generalidad no son criterios éticamente relevantes, y que tampoco merece una consideración distinta la más estricta universalidad fáctica: por más que se muestre y demuestre que de hecho todos los hombres que han existido o existen aprecian un ente con una cierta axiosignación, y que además no es previsible la eventualidad de la existencia de un sujeto que de otra manera juzgue, es sin embargo siempre concebible, a lo menos en abstracto, la posibilidad de éste, y ninguna universalidad de hecho puede confundirse con una universalidad de derecho. Aun lo natural, o lo sano, o lo funcional en tanto adecuados a un fin, valen sólo en la hipótesis de un sujeto que valore el fin; pues éste, en cuanto mero fin y no en cuanto fin juzgado valioso —es decir: en tanto que abstraído de toda pensable axiosignación por un sujeto posible— no tiene relevancia axiológica alguna. El orden del puro ser, pensado con plena prescindencia de su concreta aprehensión fenoménica, es por entero ajeno a todo criterio de valer.

Pero, por el hecho de que la inapodicticidad de la determinación axiológica de un ente sea de principio, no por eso dejan de darse experiencialmente casos de evidencias aparentemente apodícticas. Tal ilusión de apodicticidad es fácil de explicar: la evidencia del caso se erige sobre supuestos tácitamente admitidos, pero cuya validez es enjuiciable y por ende inapodíctica. Esos supuestos pueden referirse a la axiosignación de otros entes, o situaciones, o fines, de suerte que el caso en examen puede expresarse con la fórmula hipotética: "si A vale, necesariamente B vale"; y como el valer de A se da en el modo de inexpresso supuesto consentido tácitamente, el valer de B parece apodícticamente aprehendido. Mas el valer de A no es apodíctico; su evidencia es siempre enjuiciable; luego tampoco es apodíctico el valer de B; sólo es apodíctica una relación condicional entre ambos: si uno es vigente habrá de serlo el otro; pero no por eso queda juzgado el tema de su validez, que permanece problemática.

Esta exégesis de la evidencia estimativa tiene una particular aplicación al caso de los útiles. Respecto de ellos es fácil caer en el error de considerarlos bienes intrínsecos y juzgarlos en consecuencia inambiguamente axiosignados, en tanto inadvertidamente suele suponerse indiscutible el valor de los fines a los cuales sirven. El orden de la naturaleza, considerado en su puridad, reconoce efectos mas no fines. La significación de un ente natural lo muestra valioso para esto, indiferente o perjudicial para aquello; pero esc valer no es propiamente tal sino en tanto el fin avistado es juzgado valioso, o no valioso, o al menos de alguna manera axiosignable para algún sujeto posible. Si prescindimos del valor del fin, aquella significación no muestra un valer propiamente dicho, sino que sólo indica la posible facticidad de un orden de relaciones naturales legalmente reguladas. El alimento vale, si vale conservar la vida; el manjar exquisito vale, si vale complacer al paladar. Podríamos decir: es ley que tal útil vale para aquel que juzgue valioso el fin a cuyo cumplimiento sirve; pero con esto estamos nuevamente en un orden de legalidad natural: dado un sujeto que juzga valioso tal fin, tal ente será juzgado valioso por dicho sujeto en tanto aprehenda su posible servir al logro de dicho fin. Es obvio que aquí nada se dice sobre el valor del fin, sino que simplemente se supone un sujeto para el cual ese fin es dado de tal o cual manera valioso. Y la existencia efectiva o simplemente posible de tal sujeto en nada cambia el problema, ni lo cambia la igual apreciación de todos los sujetos existentes; sólo se consigue la comprobación de que, de hecho, hay un sujeto, o muchos, o todos los sujetos conocidos, para los cuales es de tal manera valioso tal fin, pero no puede excluirse la posibilidad de derecho de un concebible sujeto para el cual sea otro el dado valor del fin; ni siquiera puede excluirse la posibilidad de que los mismos sujetos existentes lleguen a aprehender de otra manera ese mismo fin según una distinta axiosignación. Inhiere en un medio el ser necesariamente valioso si es valioso para algún sujeto posible el fin; pero esto último es nada más que un mero hecho: no inhiere en el fin el ser necesariamente

valioso en y por sí mismo; luego, no es necesariamente valioso el medio. No inhiere en el alimento el ser un bien ni el ser un mal; sólo lo será en el supuesto de algún sujeto para el cual sirve o puede servir de medio para algún apreciado fin; no sería un bien si no existiesen sujetos para los que sirviese de medio; y no puede decirse que igualmente sea siempre un bien porque inhiere en él el poder de servir de medio para algún ser, por cuanto no inhiere en el fin el ser necesariamente aprehendido, en el orden del derecho, según una axiosignación determinada. Nada vale el alimento para quien piensa que la vida es un mal y debe ser suprimida. Quien dijese que es una ley natural de todo ente viviente el procurar subsistir, solamente enunciaría —y ello dejando de lado los problemas que plantea el sentido y el alcance de la ley natural— un juicio acerca del hecho de que los vivientes aprehenden de tal manera sellada la valiosidad de un fin; pero sus palabras nada dirían acerca de la validez de semejante axiosignación. Incluso si ese hecho fuese tal que no permitiere comprobar excepción alguna, ésta subsistiría en tanto posibilidad concebible. La tesis metafísica que interpretare al universo de tal manera que para su mirada la vida en general y la existencia humana en particular fuesen un mal y también lo fuese el mero deseo de vivir, seguiría siendo perfectamente pensable, su contenido lógico mantendría su coherencia, y la vivencia en que tuviese lugar la convicción más total acerca de su falsedad no podría constituir prueba suficiente para excluir su posibilidad de verdad. Ninguna necesidad de una axiosignación determinada hay en la vida, o en la salud, o en la fuerza, o en el poderío; un suicidio colectivo de la humanidad que tuviere por fundamento la universal creencia de que la vida es un mal, es en principio posible en tanto concebible, por difícil que de hecho sea su realidad. Y no puede decirse que un ente es necesariamente valioso en sí mismo en tanto puede ser valioso para un sujeto posible, porque habría que axiosignarlo a la vez como un mal en tanto también podría ser tal para algún sujeto posible.

Volvamos ahora al estudiado ejemplo de la cruz. Sea el caso de aquella aprehensión en la cual ella misma se ofrece con el signo de lo sagrado, mentando lo sagrado, y valiendo lo sagrado mismo como máximo valor. Inhieren en esa aprehensión las siguientes posibilidades negativas, sean éstas advertidas o no:

a) La cruz puede presentarse como un ente desprovisto de todo carácter sacro, indiferente o también impío, y ello por ser ella misma lo que ella es, con independencia de las variaciones relacionales que pudieren afectar su valiosidad propia.

b) Su ser y valer puede ofrecerse no mentando en verdad algo sagrado. Por ejemplo, en aquel tipo de piedad que desprecie como falso todo simbolismo, toda imagen, toda representación, y se atenga al puro fuero interior.

c) La cruz puede no mentar algo que en verdad sea sagrado. Así ocurrirá —pongamos por caso— si es aprehendida desde el con-

cepto greco-romano de la naturaleza de los Dioses, desde cuya perspectiva resulta impía la idea de un Dios crucificado.

d) Puede también acontecer que se tenga a la cruz por referente en verdad de algo en verdad sagrado, pero valiéndolo sagrado mismo, en cuanto tal, de un modo secundario (como cuando se juzga a lo religioso provechoso instrumento para más altos fines), o negativo (y así acaecerá —por ejemplo— si se le interpreta en la forma de una huida traicionera de los únicos valores verdaderos, que dan un sentido puramente immanente a la vida humana). En este último caso, el cambio de valer del ente axiosignado sobreviene por variar la jerarquía o el signo del valor signante, lo que habrá de abrir el camino hacia el tema próximo<sup>1</sup>.

Lo expuesto muestra que sólo en el marco de una interpretación posible, solidaria de una actitud vital y de un orden estimativo, le acontece a un ente, en tanto se hace o puede hacerse manifiesto como fenómeno, el devenir signado por una valiosidad determinada. Tal horizonte interpretativo-estimativo es preciso incluso para que tenga lugar la experiencia del pavor ante lo ininteligible que acongoja. Es fácil observar que el ser y el valer de la vida y de la muerte, la salud y la enfermedad, la plenitud carnal y la podredumbre, el gozo y el padecimiento, la alegría y la tribulación, la gloria y la ignominia, la posesión y el renunciamento, el ornato y el desaliño, se constituyen distintamente ante la visión del heleno y el cristiano, el liberal, el nacional-socialista y el marxista<sup>2</sup> (tanto en la pureza de sus formas como en el pseudo-ethos de la convención, que siempre se resiste a arrostrar las últimas consecuencias), de suerte que se configura de distintos modos el contorno que desde las almenas de un ethos se atalaya. Sólo en cuanto son vigentes un modo de eticidad y una jerarquía axiológica puede constituirse el sentido y el valer del ente cuya presencia real o concebida sobreviene. Sin el *ethos* del cual el vidente se hace cargo no tiene sentido alguno hablar de la validez del avistamiento de axiosignaciones, aun de aquellas que más directas y elementales parecen, y sólo por gracia suya es que el mundo es primariamente un mundo de bienes y males correlacionados que forman un orgánico sistema según criterios enjuiciadores e interpretativos.

Sólo ethológicamente condicionada tiene sentido y lugar la manifestación de una axiosignación que se ofrece. Qué sea y valga lo que es dado es cosa que hace patente cuál es el ethos por el que determina su existencia el intérprete y juzgante. Fuera de su ser y valer por y para un ethos ninguna significación axiológica puede

(1) Desde luego, en lo que precede se ha hecho referencia a lo sagrado como esencia de lo religioso, prescindiendo de los sentidos solamente analógicos, que permiten designar así a todo lo que se tiene por muy alta o supremamente valioso y merecedor de un máximo respeto, y se habla de libertad sagrada, sagrada personalidad, etc.

(2) Estas indicaciones valen aquí como toscos ejemplos útiles por estar a mano; en todo lo expuesto ha podido vislumbrarse que la noción de "ethos" es más compleja.

tener un ente. Aun lo signativamente dado según el sello de la belleza o de la alegría o de lo tétrico u horrible, no es tal en sí y por sí sino por obra y gracia de un ethos, y sin perjuicio de las variantes posibles situacionalmente condicionadas que tienen lugar en el clausuro del ethos mismo. Pero en tanto éste, cualquiera sea el vigor de su vigencia, es por esencia de validez problemática, ninguna evidencia apodíctica y por ende irrectificable puede existir respecto de la valiosidad de un ente. Según esto no tiene ningún sentido el pensamiento de un mundo "natural" que sea puro poseedor de legítimas axiosignaciones propias. Toda axiosignación es de derecho problemática, mismo en el caso de la unanimidad de hecho acerca del decir de su presencia. Bien sabido es que incluso la muerte es dable axiosignada de maneras no sólo distintas sino contrapuestas, y la fuerza, que puede parecer naturalmente deseable, puede tornarse inimportante o devenir negativamente valente<sup>3</sup>. Y lo dicho se refiere tanto a los modos indirectos de axiosignación como a los modos directos. El canto de las sirenas cambia de signo estimativo cuando se conocen sus consecuencias y desde el supuesto de un dado valer de éstas, sin dejar por eso de ser bello; pero ninguna necesidad existe de que esta belleza suya sea dada como tal para cualquier sujeto posible, así como no hay intrínseca necesidad alguna que garantice el valer de un estilo estético.

Importa ahora delimitar con rigor el alcance de la argumentación aquí desplegada. Nada tiene ella que ver con la mera comprobación de las diferencias estimativas que existan entre dos sujetos o dos momentos del mismo sujeto. Su intención es la de mostrar la no-necesidad del nexo entre un ente y la axiosignación con la cual se manifiesta —salvo en la interioridad de un ethos— así como la igual contingencia del lazo entre cualquier ethos y el ser de los entes mismos. Nada se ha dicho con esto acerca de si igualmente se puede o no hablar de un ethos verdadero, ni respecto de si tendría sentido semejante preguntar. Lo explicado se limita a tornar ostensible que toda axiosignación exhibida puede ser negada sin caer en contradicción, de suerte que no puede ser demostrativamente fundada de una manera definitiva. El ente no es, por la mera causa de su ser, el fundamento de ningún necesario valer<sup>4</sup>.

Pero la plena comprensión de esa esencial indeterminación axiológica del ente en cuanto tal ha de verse facilitada —a la vez que se prolonga y se confirma la tesis expuesta— por el examen, ya anunciado, de las variaciones que afectan a los valores mismos. Tal es el tema que ahora corresponde considerar.

(3) "How I wish I were weak like our brother here! for then I should perhaps be meek and gentle like him". B. Shaw. *Androcles and the Lion*, act. I.

(4) La tesis que en este capítulo se ha desarrollado es válida para el término "ente" tomado en su más amplia acepción formal, pudiendo referirse tanto al ente real o al concebido, al temporal o al quiditativo, al substantivo o al adjetivo, al subsistente o al perecedero, comprendiendo todo momento tematizable del orden ontológico, y por ende toda cantidad, cualidad o relación.



## 2. — El fenómeno de la ambivalencia de los valores.

Así como en todo ente inhiere una posible axiosignación diferente de aquella con la cual se da, en todo valor inhiere un posible grado de valer distinto del que se ofrece cuando se da. Por lo pronto, una cosa es lo que un valor es y se expresa en su definición o al menos se indica en su mostración —pues bien puede aquella ser tenida por imposible— y muy otra lo que tal valor vale, exhibiéndose esto en el grado que posee en la relación jerárquica que guarda con otros valores<sup>5</sup>. Ese orden jerárquico y ese determinado valer —por grande que sea la evidencia con la cual fueren dados— son siempre posibles de una posible otra aprehensión. Es así que aunque un ente, en una nueva presencia, aparezca signado por el mismo valor, éste puede presentarse no valiendo lo que antes se creía, y lleva en sí —advertida o inadvertidamente— el poder valer de otra manera que como ahora se cree. La fuerza, la nobleza, la pureza, la humildad, el saber, pueden ser aprehendidos según muy distintos grados de valer, pudiendo pasar desde lo más alto a lo más bajo de una escala jerárquica, llegando incluso a convertirse en disvalores. Llamaremos ambivalencia a esta posible alteridad de valer que inhiere en todo valor, por cuanto, pareciendo valer así, siempre puede ser otro su valer; y llamaremos valencia al grado de valer con que un valor puede ser aprehendido.

Por grande que sea la evidencia con que un valor se manifiesta en cuanto a su valer, no lleva en sí la garantía de la validez o de la exclusividad de la valencia que en el caso es aprehendida, y su aparecer valiendo así es siempre susceptible de un reaparecer signado por una valencia distinta. En tanto es dado valiendo en un cierto grado, pretende valer así; pero su valencia siempre puede ser de otra manera aprehendida. Por eso mismo nunca es bastante su mero darse, pues su ofrecimiento permanece ambivalente por causa de su amenazadora alteridad posible, cualquiera sea la evidencia con que su valencia se mostrare.

Del hecho de que no se dude de un valor no puede concluirse que ese valor no sea susceptible de duda. Todo valor lleva en sí no más que la pretensión de valer según su dado decir; pero éste es siempre enjuiciable; y puede ser desmentido en otra aprehensión.

(5) La noción de "valor" puede ser interpretada en innumerables sentidos; pero la elección temática entre éstos resulta indiferente para la tarea ahora propuesta. Tanto la interpretación quiditativa como la nominalista, tanto aquella que considera a los valores ajenos al orden del ser como aquella otra que los tiene por seres que valen, e incluso también cualesquiera de aquellos caminos por los cuales se llega a sostener la ilegitimidad de la idea de valor en cuanto tal, constituyen se fondos para los que igualmente importan las consideraciones que siguen. Estas se atienen a la idea de valor como término común en la filosofía contemporánea, y lo mantienen por su comodidad expresiva, en vista de su utilidad para el análisis de los fenómenos cuya exégesis se procura, sin perjuicio de que —luego— las conclusiones puedan traducirse al lenguaje que se tenga por justo según el juicio de una doctrina axiológica.

Ninguna intrínseca necesidad fundamenta su valencia; ésta permanece siempre inapodictica. Puede ser evidente su vigencia, pero no por eso es evidente su validez, salvo en tanto esté condicionada por otra vigencia desde la cual sea aprehendida, pero la cual a su vez carece de evidencia necesaria. De esta suerte, así como la axiosignación de un ente no es nunca apodictica, tampoco lo es la valencia de un valor.

Pero un valor nunca es dado aisladamente; se integra en un conjunto de valores; pertenece a un ethos. Mas la misma inapodicticidad que afecta a cada valor aisladamente considerado, afecta al ethos mismo en su totalidad: éste no es nunca necesariamente válido y excluyente de la posible validez de aquellos que lo niegan y que podrían suplantarlos en su vigencia: toda forma de relación jerárquica entre valores puede ser desmentida por la experiencia de una aprehensión heterogénea.

Esa posible otra aprehensión de un valor no se refiere a aquellas variaciones de su valencia que están legalmente condicionadas, o que al menos podrían estarlo en tanto el valor es puesto en relación con situaciones circunstanciales variables. Así como una cierta persistente axiosignación de un ente admitía variaciones accidentales que justamente se fundaban en ella, así también ocurre con la valencia de un valor. Sea cual sea el valer que se le atribuya a la nobleza, a la fuerza, a la belleza, tal estima puede aparecer modificada por la presión del momento según lo que éste pida para resolver el problema estimativo que plantea. Esas ocasionales variaciones de la valencia no suponen una modificación substantiva en la aprehensión del valer de un valor; y la ambivalencia de éste se refiere a esa valencia fundamental. Según se ha dicho, ésta no es necesaria: siempre es rectificable, y la nueva aprehensión puede hacer recaer su juicio negador sobre la aprehensión precedente. Y esta esencial ambivalencia —sea o no dada en la vivencia concreta— no puede ser excluida ni siquiera mediante una identificación de los conceptos de validez y de vigencia: no puede decirse que tal grado de valer es válido en cuanto vigente en el momento "A" y tal otro es válido en cuanto vigente en el momento "B", pues en cada uno de esos momentos inhiere la posibilidad de enjuiciar y condenar al otro sindicándolo falso, inauténtico, aberrante. Eticamente no se puede decir que lo dado en un instante es, al menos en ese instante, válido por cuanto vigente; semejante conciencialismo dispersaría la eticidad en una pluralidad de momentos inconexos, olvidaría el carácter transinstantáneo de ésta, ignoraría que es propio de ella poseer la posibilidad de que cada instante proyecte su mirar enjuiciador sobre los otros. Para la ambivalencia que se tiene en estudio nada importan las discusiones sobre la objetividad o subjetividad de los valores. Por más objetiva que se suponga la naturaleza del mundo axiológico, inhiere en su ser aprehendido el ofrecerse valiendo inapodicticamente. La objetividad de aquello que es dado en el instante en el cual es dado no es igual a una objetividad transinstantánea ni menos transubjetiva; des-



de el momento en que la valencia ofrecida en un instante permite enjuiciar y condenar la valencia dada en otro instante, aquella que se presenta no puede pretender, por su mera condición de dada y por objetivamente que este aparecer sea interpretado, que le sea reconocida sin más una validez en sí y por sí no susceptible de revisión. Pero en la constante presencia de este siempre posible proceso de revisión reside justamente la ambivalencia que se considera: el valer de un valor siempre puede ser otro que como dice el grado o la forma con que en un caso se exhibe.

Sea el fenómeno de la "humildad". Es posible que respecto de un mismo hecho sea reconocida o negada su existencia. Semejante divergencia se refiere a si en el caso encontramos o no aquello que es designado por la palabra *humildad*, y por lo mismo la diferencia de apreciación no recae sobre la estimación en que se tenga a la humildad en cuanto tal. Ahora bien: prescindase de esa posible discrepancia; admitase un perfecto acuerdo acerca de que en el caso se cumple efectivamente lo significado por la palabra *humildad*; henos, pues, ante la humildad, o si se quiere, una humildad, realizada en concreto: no por eso la apreciación de su valer es necesariamente igual. Bien se ve ahora la diferencia que existe entre la ambigüedad de la axiosignación de los entes y la ambivalencia de los valores. Esa humildad puede ser aprehendida poseyendo un máximo valor moral, tanto como puede también manifestarse con el carácter de una acción negativa y despreciable; ninguna necesidad inhiere en ella en cuanto tal y en sí misma para que sea uno u otro su valer. Su lugar jerárquico puede ser infinitamente variado; y el hecho de que la humildad sea aprehendida en tal grado jerárquico, no excluye de ninguna manera que en otro momento se ofrezca poseyendo otro valer tan distinto que puede volcar toda la fuerza de su evidencia en la condena de aquel otro valer antes exhibido. No puede decirse que su valor dado como correlato intencional de un sentimiento es aprehendido en un caso pero no en el otro, porque falta toda razón intrínseca de prevalencia entre lo dado en un caso y en otro. Es cierto que en uno de éstos falta el sentimiento que se halla en cambio presente en el otro; pero esto no autoriza a hablar sin más de ceguera, pues es presente otro sentimiento en su lugar, el cual a su vez podría reclamar por su precedente ausencia. Ciertamente la valencia que es correlato intencional correspondiente a un sentimiento no aparece en el caso en que es otro el sentimiento vivido; pero con igual autoridad puede decirse que la valencia que es correlato intencional de este otro no se encuentra presente en el caso anterior. No hay ninguna razón para que una valencia en sí y por sí se declare válida con respecto a otra valencia de un mismo valor, fuera del simple hecho de su imposición efectiva, la cual siempre es alterable; y su sustitución, su alternancia, o su mutua condena, no pueden impedir su distinta efectividad, e incluso es posible su común vivencia en el modo de una aprehensión que las contiene a ambas, dudando entre ellas el agente. Puede declararse necesario el lazo que vincula

tal sentimiento y tal valencia; pero su lugar puede ser ocupado por otro lazo no menos necesario entre otro sentimiento y otra valencia de un mismo valor; y ninguna necesidad de derecho existe que justifique apodicticamente en cuanto a su validez la existencia de ese sentimiento o de la valencia que en él es aprehendida, salvo según relaciones condicionales en las cuales se admiten inexpressos supuestos cuya evidencia a su vez es inapodictica.

Puede advertirse que, tal como pasa con la axiosignación de los entes, existen casos de evidencias falsamente apodicticas. Ya se ha dicho que todo valor tiende a integrarse en el conjunto de un ethos. Ahora bien: supuesto el valer de valores condicionantes, es preciso admitir el valer correspondiente de valores condicionados necesariamente enlazados con aquellos. Supuesto que se admite el valor de la vida, valen los medios para vivirla. Supuesto que la vida que se valora ha de poseer ciertos caracteres para cuyo desarrollo es necesario el medio social, vale la vida social y vale lo que la hace posible. Es así que no tendría sentido, si se tiene por valiosa la coexistencia pacífica de los hombres y se tiene también por valiosa la coherencia en la conducta humana, permanecer sin condenar el crimen. La mayor parte de los problemas éticos se discuten dentro del marco de la preadmisión de un contexto de valores no discutidos, cuya vigencia, sin hacer problema alguno sobre su validez, es presupuesta por los que discuten. Se comprende entonces que si se va de un individuo a una profesión; de una profesión a una clase; de una clase a una sociedad; de una sociedad a una cultura; de una cultura a un grupo de culturas, y de éstas a la humanidad en general, se irán encontrando comunes consentimientos en valores cada vez más restringidos y cada vez más básicos. Pero también éstos son enjuiciables en cuanto a su valencia; la excepción los enjuicia, y siempre es posible concebir posible esa excepción.

A su vez todo ethos puede ser negado sin caer en contradicción. Su valencia es necesariamente inapodictica. Todo intento de verificación de la validez de un ethos supone la preadmisión de valores declarados válidos por ese ethos, y válidos en tal grado de valer. El círculo es inevitable. Ningún ethos puede demostrarse, pues esa demostración supone como criterio valores vigentes pero de validez no justificada. La validez de tal o cual ethos y sus valencias, o la carencia de sentido de toda pregunta por la validez, o cualquier respuesta final que quiera darse, es cosa que supone descifrado el enigma del ser del hombre en el universo. Ciertamente, todo ethos — expresa o inexpressamente — se prolonga en una metafísica; pero ésta no puede ser demostrativamente fundamentadora de un ethos por cuanto es solidaria con él, y si puede decirse que todo ethos supone una metafísica también ha de decirse que toda metafísica supone un ethos. Supóngase una metafísica que se pretende demostrada y en consecuencia válida por su coherencia racional: implica la validez de un ethos que consagra el valor de la verdad racional, pero nada puede respecto de un ethos que considera la verdad racional como

falso valor perteneciente al orden de las ilusiones mundanas y sensibles; es perfectamente concebible un ethos para el cual nada valgan la conciencia, la verdad, la razón, y que —vinculándose a otra metafísica— diga que los valores fundamentales de la cultura occidental son el gran pecado, la raíz de todo extravío y de todo expatriamiento del hombre. Supóngase una metafísica que quiere demostrarse por la acción: implica la validez de un ethos que consagra el valor del dominio de la naturaleza, de la adaptación al medio natural o social, o pide la exaltación de una vida interior prevalorada según una cierta jerarquía de validez no fundamentada; este último es el caso de W. James. La primacía de lo ético, de lo biológico, de lo espiritual, de lo social, condiciona el valor y el sentido de la verificación de una metafísica, y por lo tanto ésta no puede ser demostrativa de lo que simplemente es solidario con ella.

Todo existir éticamente determinado está por necesidad afectado por un proceso de siempre posible inacabada revisión. La vida ética no conoce instancias definitivas en cuanto al valer de sus valores. La apertura de ese proceso es indiferente a que el afectado entre o no de hecho en él; de derecho —lo quiera o no— ya está en él. Quien, encerrado en la caparazón de sus creencias, se niega a toda posible revisión, se apoya en un decidir por esencia frágil, contra el cual puede volverse inesperadamente en cualquier otro momento, y contra el cual —se vuelva o no— siempre puede volverse, pasando a aborrecer como disvalores los valores en los cuales antes creía. Toda verdadera conversión que lleve a una existencia de un ethos a otro fundamentalmente distinto tiene su base en esta esencial ambivalencia de derecho. Sin la ambivalencia faltaría la posibilidad del fenómeno de la conversión.

Aquello que es dado, en tanto es dado se impone; pero esta imposición no es garantía de su validez. Esto no impide que puedan tener lugar los fenómenos de la ilusión estimativa, el resentimiento, la ceguera para los valores, la falta de madurez en el juicio ético; pero ha de verse que todos estos fenómenos tienen sentido en el interior de un dado ethos. Es perfectamente posible mostrar la antes inadvertida valencia de un cierto valor requerida por la estructura interior de un ethos; es perfectamente posible en el mismo sentido hablar de errores de apreciación, y supuesto que se valora la coherencia podrán denunciarse tales o cuales incoherencias estimativas en un comportamiento. Puede también hablarse de falsificación de valores, pero siempre en el interior de un ethos, y partiendo por lo tanto de la común admisión de éste. Toda discusión ética puede tener sentido en tanto los problemas que en ella se agitan pertenecen al margen de indeterminación estimativo-cognoscitiva de un ethos vigente; pero la válida vigencia de este ethos es supuesta.

Contra la tesis que aquí se sustenta parece ir la llamada doctrina objetivista de los valores, especialmente en la forma que ha tomado en la escuela fenomenológica. Por lo mismo se hace necesario entrar —a lo menos en algunos aspectos— en la consideración

de ésta. Queriendo fundamentarla, N. Hartmann piensa que se acusa a los valores de estar sujetos a la ilusión y se cree que entonces su ser en sí (*Ansichsein*) deviene dudoso; pero —agrega— es sólo por relación a un hecho fijo e independiente que es posible hablar de ilusión o de error; con lo que la crítica a la objetividad de los valores se convierte en prueba<sup>6</sup>. A esto cabe responder:

a) En primer lugar, ha de advertirse que no sólo se habla de ilusión sino también de diferencias de apreciación, en cuyo caso lo que es ilusorio es el valer en sí de lo que es dado como valioso en una aprehensión determinada. Será entonces ilusoria una aprehensión en tanto pretensión de aprehender un valor en sí, mas no se habla en este caso de ilusión en orden a las relaciones de una aprehensión determinada con la presencia del contenido objetivo que es su correlato, ni a sus relaciones con otra distinta aprehensión incompatible con ella y su correlato correspondiente.

b) En segundo lugar y en un sentido más restringido, puede hablarse con exactitud de ilusión axiológica sin necesidad de pensar a la vez en valores en sí. Basta presuponer la vigencia de un ethos, lo que —según ya se ha dicho— no significa sin más su validez. Es perfectamente posible la ilusión y también el error en las estimaciones parciales que —presupuesto un ethos— no conciben con la aprehensión lógicamente coherente que según ese dado ethos debiera ser. Existen errores de perspectiva desde muy antiguo conocidos<sup>7</sup> en los que, presupuesta la vigencia de un determinado valer de un determinado valor, resulta equivocada la apreciación circunstancial concreta por razón de especiales condiciones situacionales, tales como la proximidad y la lejanía, el odio y el amor, la pasión y el interés, la ambición y la envidia. Toda vida humana recibe las solicitudes de la ocasión y, una vez emancipada de la presión de las circunstancias, se juzga y critica y aun se lamenta y rectifica según lo que ahora ve que debiera haber sido conforme al valor al que transinstantáneamente adhiere. Toda obnubilación ocasional presupone una vigencia, pero nada dice ni puede decir acerca de la validez de dicha vigencia. El reconocimiento de un error estimativo ratifica una vigencia axiológica, y aun puede servir de pauta para advertir cuál sea el valor en verdad vigente; pero demostrar que una vigencia es en verdad válida: aquello que garantiza una vigencia no sirve para garantizar al mismo tiempo su validez, y quien lamenta su conducta en nombre de la hoy reconocida vigencia de un valor bien puede mañana vivir la experiencia de la radical conversión que destruye la vigencia precedente.

c) En tercer lugar, es posible también hablar legítimamente de ilusión y error en cuanto a la vigencia de un cierto valor: se creía que se creía en tal valor, y en la prueba se advierte que no se creía

(6) Cf. *Ethik*. Berlin, De Gruyter, 1949, I, V, 16, e), p. 157.

(7) Cf. Platón. *Prot.*, 356 a ss.; *Phil.*, 36 c ss.

en verdad; o se cree en él y se determina por él el comportamiento, mas luego se advierte que ese valor no era tal, se le juzga falso y se le deja a un lado, no por conversión a otro *ethos* sino por reconocer su incompatibilidad —antes no advertida— con otros valores más fundamentales del mismo *ethos* vigente. El caso es bien frecuente, y puede ser considerado como signo de la dolorosa limitación de todo *ethos*, que a menudo no admite en sí todo lo que en él se quisiera ver. A veces con pena y otras con angustia, el hombre percibe que algo en cuya composibilidad axiológica creía no puede proseguirse sustentando si valores más íntimos y primarios denuncian su extrañeza, y no todo el que combate algo deja de sufrir por aquello que su combate destruye: son muchas las veces en que se quiere que lo otro hubiera podido valer también. Ciertamente es que en ese caso, más que de ilusión en la valencia de un valor, ha de hablarse de ilusión de compatibilidad o de coherencia, y el valor de esa coherencia torna al valor excluido en no más que un valor cuyo tal valer se hubiera querido, pero que en verdad no posee la valencia en la cual antes se había creído, y cuya vigencia anterior no significa más que un sueño que al despertar juzgamos bello que hubiera sido realidad. Y así como es desde la vigencia del cosmos cotidiano que el sueño deviene sueño, así también es desde la actual vigencia de un *ethos* que el viejo valor querido deviene ilusión y falsedad, y aun seducción y engaño. Pero el *ethos* vigente no es válido por su mera vigencia, y la precariedad de ésta hace manifiesta su aporeticidad esencial. Todo esto, sin perjuicio de que existan también simultáneas vigencias incompatibles que no se pueden resolver por el abandono de alguna de ellas como ilusión engañosa: la conciencia desgarrada por valores contrapuestos es parte fundamental de la experiencia moral.

Es cierto que se dice que hay ilusiones y falsificaciones y perversiones del sentido de los valores, tal como ocurre en las manifestaciones del resentimiento, y esto sería imposible si los genuinos valores careciesen de un ser en sí<sup>8</sup>. La respuesta a este argumento se halla ya contenida en lo que precede; sin embargo es conveniente una explicitación especial. No es negable que existen falsificaciones y perversiones del sentido de los valores, que se hallan situacionalmente condicionadas. Pero —según ya se ha indicado— se trata de fenómenos internos a un dado *ethos*, que exhiben su vigencia y nada dicen ni pueden decir acerca de su validez. Tales fenómenos de deformación estimativa no suponen la autoexistencia de genuinos valores, sino que sólo suponen la creencia del sujeto en tal valer de tal valor. Es así que en *ethos* profundamente distintos los mismos procesos de resentimiento —conexos con los sentimientos de debilidad, vergüenza, autojustificación, huida, fracaso— pueden tener lugar. Scheler, tras de intentar defender al cristianismo de la profunda acusación de Nietzsche, procuró a su vez dirigir la misma acusación con-

tra todo el moderno movimiento de eudemonismo social; y el hecho de que este camino deba juzgarse fracasado —el mismo Scheler hubo de rectificarse parcialmente— no impide que sea suficientemente ilustrativo acerca de la posibilidad de concebir semejante proceso en cualquier *ethos*. Por lo demás, la tesis de Nietzsche —mucho más penetrante que el uso que Scheler hace de ella— conduce a la afirmación de que sólo hay resentimiento en la rebeldía contra los naturales valores de poderío, y que todo otro pretendido valor es por necesidad fruto del resentimiento; pero así se presupone como trans-fondo de esa transmutación axiológica el íntimo y previo sentido para los valores de poderío; mas con esto sólo se muestra que aun quienes los niegan erigen ilegítimamente esta negación sobre su tácito y oculto reconocimiento, sin que semejante mostrar diga de por sí cosa alguna sobre el sentido y valer de ese reconocimiento originario. Todo fenómeno de deformación estimativa situacionalmente condicionada no tiene otro significado mostrativo que el de exhibir cuál sea el valor en el cual real pero ocultamente se cree, aunque aparentemente se niegue; y ha de verse que en tal caso están todos los fenómenos de autoengaño mentados en la investigación primera. Pero una cosa es mostrar cuál sea el valor que es tenido por válido, y otra muy distinta es mostrar que sea válido su valer. Ahora bien: esta última demostración es imposible, pues no puede irse más allá de una vigencia más originaria pero de inapodictica validez. Si ocurre que una vigencia aparente queda quebrantada ante el desembozamiento de una vigencia real, si se muestra entonces que una vigencia no es válida juzgándola desde la efectividad de otra vigencia más primaria, no por eso deja de ser ésta no más que mera vigencia real que no involucra en su esencia ninguna garantía de intrínseca necesaria validez.

Es cierto que Hartmann dice que la ordinaria clase de ilusión estimativa es la ceguera para los valores, la incapacidad para discriminarlos, tal como pasa con la incapacidad matemática; pues hay una educación y una madurez del poder de discriminación<sup>9</sup>. Por lo antes dicho puede avistarse la respuesta adecuada a este nuevo punto: hay derecho a hablar de ceguera para los valores y de incapacidad para discriminarlos, pero en el interior de un *ethos* y desde el presupuesto de su vigencia. Hay sin duda grados de profundidad, de lucidez y de fineza en el reconocimiento de lo que dice y pide un *ethos* vigente, pero nada hay en éste que le otorgue justificada validez trascendiendo el hecho de su efectivo regir. Hay grados distintos de penetración en la aprehensión del *ethos* antiguo, del *ethos* cristiano y del *ethos* moderno, en sus aplicaciones, en sus proyecciones y en la construcción creadora de sus consecuencias propias; mas semejante hondura de comprensión vivencial no rebasa ni puede rebasar los límites de la interioridad a la cual es inmanente. Es siempre desde la efectiva vigencia —o a lo menos desde la comprensión de su po-

(8) Cf. Hartmann. *Op. cit.*, p. 157.

(9) *Ibid.*, p. 158.

sibilidad— que aquella penetración parte hacia ahondamientos cada vez mayores. Mas la vigencia real o posible permanece siendo siempre no más que mera vigencia, y su negación es siempre concebible sin lógica contradicción. De cierto, una vigencia sólo puede ser discutida por razón de otra vigencia; pero esta otra es a su vez problematizable, y toda vigencia no es más que un hecho que no lleva en sí ninguna necesidad de derecho. De esta necesidad sólo puede hablarse en el interior de un ethos, en tanto los valores integrativos de éste guardan entre sí relaciones de coherencia, condicionamiento, fundamentación, implicación. Pero es obvio que esta necesidad de derecho es en tal caso derivada, es tal sólo desde la preadmisión de los supuestos que la originan, y no puede referirse a la validez de éstos; y en tanto es así dependiente, es relativa y no absoluta.

Fácil es ahora comprender el carácter que puede tener la comparación del conocimiento ético con el conocimiento lógico o matemático. Supuestos los principios lógicos tradicionales, es ceguera no ver que si A es B y si B es C, A es C; pero eso nada nos dice sobre el valor absoluto o no de los tales principios. Supuestos los postulados de un sistema matemático o geométrico, es ceguera no ver sus consecuencias, pero toda la evidencia de éstas en tanto consecuencias nada dice sobre el valor de sus principios en cuanto principios; y si a veces juzgamos un principio por sus consecuencias, esto no significa nada más que la adecuación o falta de adecuación del principio con aquellas consecuencias que nos son queridas, mas entonces son éstas los verdaderos supuestos condicionantes, de suerte que igualmente nos movemos inevitablemente en el interior de un sistema dado y de vigencia no más que efectiva o posible, real o concebible, pero siempre de inapodictica validez.

En correspondencia con esto ha de determinarse el sentido en que es posible hablar de educación y madurez para los valores: ello constituirá un fenómeno interno a un ethos de vigencia real o avistada posible. Es pues exacto que dos juicios éticos no valen lo mismo, que el uno puede ser mucho más profundo y más verdadero que el otro, que el uno puede exhibir la falsedad del otro, que el uno puede también rectificar y educar al otro y conducirlo a la sorpresa de una inesperada apercepción estimativa; pero todo ello en el supuesto de la común vigencia fundamental de un ethos o de su avistada posibilidad, y la validez de esos supuestos no es más que meramente postulada; sobre ellos es siempre de derecho posible una esencial discrepancia de principios, y su realidad apremiante puede desvanecerse ante una conversión radical siempre posible, la cual a su vez es por esencia tan frágil como la vigencia precedente.

Es cierto que se dice que para cada valor hay sólo una actitud correspondiente a su naturaleza, una reacción emocional que es su respuesta adecuada<sup>10</sup>. Pero es fácil objetar que esa respuesta no in-

dica más que la mera presencia de un determinado valer por esencia susceptible de variación, sin que nada nos diga con el carácter de palabra definitiva sobre el bien avaluado ni sobre el valor que se hace presente signado por tal valencia. No siempre es igual, por ejemplo, el valor de la humildad, y ha de tenerse en cuenta que, en tanto la presencia de un valor es jerárquica y no aislada, la diferencia de aprehensión es contradictoria o por lo menos contraria. La respuesta emocional puede indicar qué es lo que vale en tal grado para un sujeto; indica qué bien o qué valor tiene tal grado de valer; no excluye que el mismo bien y el mismo valor puedan ser aprehendidos signados por otro grado de valer. La fáctica imposición de tal o cual valencia no posee ninguna intrínseca necesidad, y su validez solicitada nada tiene de apodictica. "Admirable" es cosa que pueden ser la fuerza y la fragilidad, la humildad y el orgullo, el atrevimiento y la prudencia. Ninguna "admirabilidad en sí" se impone a una aprehensión determinada, a menos que su contenido esté ya determinado por la vigencia —real o posible— de un cierto ethos. Saber qué es lo que se admira es cosa que hace manifiesto qué ethos es vigente, y el saber acerca de qué ethos sea vigente permite revelar qué ha de tenerse por admirable; pero esas correlaciones son constatativas y no justificativas, a menos de juzgar desde otra vigencia subrepticia que será entonces a su vez la que pide y no encuentra justificación. La respuesta emocional muestra qué es lo que se prefiere y en qué grado se prefiere, y por lo mismo muestra correlativamente qué es lo que se presenta preferible en la vigencia de un dado ethos. Pero el contenido axiológico de semejante preferir es esencialmente inapodictico y substancialmente indeterminado, su ocasional certeza fáctica no involucra necesidad alguna en orden a su legitimidad de derecho, y esta inapodicticidad del contenido traduce su ser siempre sujeto a revisión e indefinidamente rectificable.

Supongamos que se dice: es peculiar la reacción emocional en la que se percibe la nobleza o se descubre la humildad, y es sólo en tal peculiar reacción emocional que se comprende el sentido o el significado de la nobleza o de la humildad. Pero es obvio que en este caso el significado de tal aprehensión tiene un alcance cognoscitivo, mas no uno propiamente axiológico, con lo que la tesis queda reducida a la mera indicación de que hay formas emotivas de comprensión. Si se dice que a una con esa comprensión cognoscitiva se da una comprensión axiológica, de suerte que quien descubre la caridad descubre también en y por eso mismo su valer, se amplía ilegítimamente el campo del correlato de la respuesta emocional, pues quien descubre en una dada aprehensión emotiva el sentido de la caridad, puede comprenderla sagrada o repugnante, y si no se advierte esa posible múltiple estima es porque no se advierte la presencia del ethos que condiciona ese aprehender, en tanto es por la integración en esta totalidad que aquello que es emotivamente comprendido se tiñe de tal o cual signo positivo o negativo y de tal grado de positividad o negatividad, pues la nobleza o la caridad no valen sino

(10) "Für jeden Wert gibt es eine, und nur eine, seinem Wesen entsprechende Art der Stellungnahme, bzw. der gefühlsmässigen Reaktion, die ihm zukommende Wertantwort". *Ibid.*, II, I, 29, c), p. 281.

por el significado que adquieren en el contexto de un ethos. Quien ha comprendido —y comprendido muy bien— tal forma de nobleza o de caridad (como la nobleza de Aquileo o la caridad de Jesús) parece indefinidamente —lo sepa o no, lo quiera o no— la posible conversión a una estima polarmente inversa, sin perjuicio también de los grados diminutivos intermedios. Es realmente curioso que se olvide el carácter esencial de la posibilidad de la conversión en la experiencia ética, pues ésta —lo quiera ver o no— lleva siempre sobre sí la espada de Damocles de su posible alteridad axiológica. Y si bien este término de “conversión” sólo adquiere su más pleno sentido en la transformación substancial de todo un ethos, no ha de olvidarse que rige también en pequeña escala, y que múltiples aprehensiones estimativas limitadas caen bajo su concepto.

Es cierto que se dice que uno no puede encontrar la misma cosa a la vez bonita e inspirada<sup>11</sup>. Pero si bien esto no puede ocurrir al mismo tiempo, puede ocurrir en momentos diferentes. Podría decirse que en este caso varía sólo la apreciación de la cosa, pero que en cada caso el valer de lo bonito o de lo inspirado, en tanto se hace presente, es lo que es, sin variación posible. Pero es en sí concebible un ethos que deseche lo inspirado y sólo aspire a lo bonito, ateniéndose a éste como propio de un sentido mundano de la vida, en cuya liviandad vea su verdadero valor, arrojando lo inspirado como inútil sobrecarga que pesa innecesariamente y enturbia la tranquilidad de su cómodo transcurrir, tal como no es ni imposible ni extraño —ni siquiera demasiado infrecuente— el caviloso que quiere abjurar de su condición de tal.

La última observación construye el puente que permite comparar el ejemplo que se discute con la relación que media entre lo profundo y lo superficial. Por descontado, lo aprehendido como profundo puede ser luego aprehendido como superficial, y viceversa; y, al igual que en el caso anterior, se dirá que cambia la estima de una materia, pero que el valor de la profundidad subsiste como tal, ajena a dicha materia y a las diferentes apreciaciones de su encarnación concreta. Pero la profundidad, así desprovista de todo contenido, no es más que una fórmula vacía, una mera estructura formal, el correlato indeterminado de una reacción emocional-cenestésica. Si el contenido cognoscitivo que pretende ésta lleva adjunto un sentido estimativo, ello ha de ser porque éste emana de la vigencia de un ethos para el cual la aprehensión que así se califica tiene un determinado valor; mas su vigencia carece de necesidad en orden a su validez. Ni siquiera es posible decir: lo aprehendido con el valor de lo profundo vale más que lo aprehendido con el valor de lo superficial; pues semejante afirmación implica una concepción de contenido, necesariamente no vacía, sobre qué se entiende por profundo y qué se entiende por superficial; de lo contrario nada hay en

(11) “Niemand kann ein und dasselbe ‘ganz nett’ und zugleich ‘begeistert’ finden”. Ibid.

lo uno que prevalezca sobre lo otro; y si se rellena, además de las inevitables variantes de contenido, se presupone un orden de valores —es decir, la vigencia de un ethos— para juzgar comparativamente esos contenidos: orden presupuesto y no explicitado, meramente vigente y no por eso válido. Y todo esto aparte de las posibles complejidades de la relación mentada: es así que si se dice que lo superficial es lo en verdad profundo, el concepto —ya claramente formal— de lo más profundo se identificará entonces con aquello que es dado como más preferible o más valioso: son así términos que se tornan intercambiables, de suerte que decir que lo más profundo es lo más valioso resulta igual a decir que lo más valioso es lo más profundo; mas acaece que en el ethos ahora supuesto lo profundo y valioso es lo superficial, y en tal grado que quien así juzga puede envidiar la superficialidad limpia y pura que nada sabe de su propia profundidad e inadvierte lo que de ella dice el profundo mirar.

Es cierto que se dice que la propiedad de una específica respuesta para un específico valor no puede ser transpuesta a voluntad, y quien encuentra bonita una gran obra de arte muestra simplemente que no ha entendido; la conexión entre una actitud mental y un valor es algo fijo en la naturaleza de las cosas<sup>12</sup>. A buen seguro la inadecuación de un predicado puede mostrar falta de entendimiento; pero esto sólo es así desde la supuesta vigencia de un dado ethos, pues bien evidente es que lo que desde un cierto ethos vale como gran obra de arte puede valer legítimamente como nada más que bonito en el caso de la vigencia de otro ethos, y aun también como risible y desechable<sup>13</sup>. Supuesto un ethos, y desde el momento en que todo ethos implica por necesidad una ordenación jerárquica, la cualidad de la respuesta emocional indica la ordenación que le es propia. Aisladamente considerada la respuesta emocional es meramente formal y nada dice sobre sus presencias correlativas, las cuales pueden ser muy variables, no sólo en cuanto a los bienes estimados sino también en cuanto a los valores. Es así que la humildad puede ser amable, despreciable, encomiable, admirable, censurable, sublime, etc. Todo esto sin perjuicio de señalar que la ordenación jerárquica de las reacciones emocionales mismas no es completamente independiente de la vigencia de un determinado ethos, como ya se ha podido ver en el examen hecho acerca de las relaciones entre lo profundo y lo superficial, y de las que guardan entre sí la admiración y lo bonito o lo inspirado.

Si uno se atiene a la mera consideración de la respuesta emocio-

(12) “Wer das Begeisterte ‘net’ findet, beweist damit vielmehr bloss, dass er es gar nicht erfasst hat, es also auch mit seiner Wertantwort nicht nur nicht trifft, sondern auch in Wahrheit gar nicht meinen kann. Die Beziehung zwischen dem Gehalt der Stellungnahme und dem des Wertes ist eine ‘wesensgesetzlich’ bestimmte”. Ibid.

(13) Piénsese en las variaciones de apreciación de los estilos estéticos, y los ejemplos serán a montones.

nal en cuanto tal, habrá de verse que nadie ha negado jamás la subsistente especificidad de la misma. Nadie ha dicho que sean iguales la tristeza y la alegría, o que la admiración sea igual al desprecio. Nadie ha dicho jamás que la alegría sea el sentimiento adecuado a la aprehensión de una realidad comprendida bajo el signo de lo triste —aunque sea posible que el maligno se alegre por lo triste, mas es preciso de este ser-triste de algo le sea dado juntamente con la posible tristeza del otro— pero todo ello no impide que el ser-triste de algo para alguien carezca de objetividad transubjetiva, ni que el mismo contenido sea alegre para otro sujeto o para el mismo sujeto en otro momento, ni que la tristeza misma en cuanto tal se ofrezca valiéndose disimilmente. No basta decir: subsiste la objetividad de la cualidad dada; pues nadie ha negado jamás que la tristeza sea la tristeza y la alegría sea la alegría, como no se ha negado que lo rojo sea lo rojo y lo azul sea lo azul. No puede decirse —a menos de jugar lastimosamente con el sentido del término “objetividad”— que esa identidad significativa verbal asegure la objetividad de la cualidad dada en cuanto a su alcance axiológico, pues son infinitos los modos de valer en que pueden avistarse la alegría y la tristeza. Nadie ha dicho que el sentimiento de belleza con que es apresado aquello que es dado como bello se identifique con el sentimiento de fealdad en el cual se revela lo que con el signo de la fealdad se hace manifiesto, ni que quien sienta la hermosura de algo pueda a voluntad dejar de sentir así; pero eso no impide que lo mismo que para alguien es dado calificado por la belleza pueda ser dado para otro sujeto, o para el mismo sujeto en otro momento, calificado estéticamente de un modo negativo; ni tampoco impide que la belleza valga muchísimo para unos y muy poco para otros, y que la fealdad horrorice a muchos pero sea buena compañera de otros tantos. Nadie ha dicho que lo admirable y lo despreciable gratuitamente se intercambien, sino que se ha dicho que lo admirable para unos es despreciable para otros, y que lo admirable reconocido en su ser tal vale mucho para unos y poco para otros, y aun que es pensable el sujeto que nos diga que nada le importa a él de lo admirable; a menos de definir lo admirable como aquello que en tal grado importa, y llegar entonces, en el caso del sujeto propuesto, a la conclusión bien extraña de que admirable es para él lo inadmisible. Y no se piense que semejante sujeto concebible ha de ser demasiado extraño o demasiado grotesco: esas mismas palabras pueden ser propias de la final instancia de Macbeth, y son próximas a estas otras: “¿qué me importa a mí nada de nada?”, que se dicen en un drama del Poeta<sup>14</sup>.

Es cierto que se dice: los valores son absolutos para el sujeto que los apresa<sup>15</sup>; subsisten independientemente de la conciencia de ellos,

(14) F. García Lorca. *Bodas de sangre*, act. III, c. II.

(15) “Und zweitens haben sie dem Subjekte als dem Wertenden gegenüber Absolutheit”. Hartmann. *Op. cit.*, I, V, 16, a), p. 148.

hacen frente al sujeto y se imponen a éste<sup>16</sup>. Pero éstos son argumentos que sólo tienen sentido sobre la base de una ilegítima confusión entre “subjetividad” y “arbitrariedad”, tomando equivocadamente el término “objetividad”. Nadie ha afirmado jamás —ni el antiguo escepticismo— que los valores sean subjetivos en el sentido de que cada sujeto pueda disponer arbitrariamente de ellos, así como en el orden gnoseológico no se ha sostenido jamás que quien experimenta algo pueda arbitrariamente dejar de experimentarlo sin variar las condiciones. Ningún esceptico ha negado jamás la apariencia perceptiva en tanto mero aparecer. Lo dado en el modo de una presencia coactiva que resiste a la voluntad es objetivo en el sentido de que se impone al sujeto y le hace frente, pero no por eso lo es sin más en estos otros sentidos: existente fuera del sujeto (objetividad auto-existente), o impuesto a todo otro sujeto (objetividad transubjetiva), ni siquiera en el sentido de impuesto necesariamente para todo otro momento del mismo sujeto (objetividad transinstantánea). Por lo demás, la objetividad en cuanto a la vigencia no es sinónimo de validez. Y no se ve qué criterio pueda ser utilizado para juzgar de la verdad o del error (salvo desde comunes supuestos, es decir, según ya se ha advertido, en el interior de un vigente ethos) cuando se trata de elegir entre dos presencias coactivas contrapuestas que reclaman ambas para sí el auténtico sentido de los valores; pues no es ésta cosa que pueda resolverse invocando la mayoría, la normalidad, la adecuación al mundo cotidiano, o algún otro criterio parecido; ni tampoco por razón de la esencia, pues la rebeldía contra ésta es también una definida posibilidad que puede avistarse con signo axiológico positivo. También la ilusión y la alucinación son objetivas, pero no por eso son independientes del sujeto. Tan errado es el razonamiento que se combate que no advierte que los valores podrían ser subjetivos en el sentido de ser en el sujeto, y sin embargo ser objetivos (mismo en el sentido de supraindividuales) en su vigencia: así, en el supuesto de su dependencia respecto de una común y uniforme naturaleza humana, o en la hipótesis de la ley natural o divina impresa en toda conciencia, o en el caso de la legalidad ética que se quisiese derivar de la esencia del ser del hombre en cuanto tal.

Es cierto que se dice: el conocimiento de los valores es tan objetivo como el de cualquier clase de conocimiento teórico, y su objeto

(16) “Der Sinn der Wert ‘Wesenheit’ ist aber damit nicht ausgeschöpft. Was seiner Seinsweise nach nicht relativ ist auf ein Subjekt, was dem erfassenden Subjekt als Unabhängiges, Unverrückbares entgegentritt, ihm eine Selbständige Eigengesetzlichkeit und Eigenkraft entgegensetzt, welche das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, aber nicht abwenden kann, das hat ihm gegenüber den Charakter eines Ansichseins. - Werte haben ein Ansichsein. Diese These ist zunächst einfach die positive Formulierung dessen, was sich oben in der Kritik des Kantischen Subjektivismus ergab. Werte bestehen unabhängig vom Bewusstsein. Dieses kann sie wohl erfassen oder verfehlen, aber nicht machen, nicht spontan ‘setzen’”. Ibid., p. 149.



es tan independiente del sujeto como las relaciones espaciales lo son, para el conocimiento geométrico<sup>17</sup>. Pero lo que se puede tener por objetivo es el conocimiento de un valor dado en tanto es dado y siendo tal o cual su dada valencia, como igualmente objetivo será el conocimiento en el cual se hace manifiesto un valor que contradice al anterior, o que es el mismo pero signado por una valencia distinta. La objetividad cognoscitiva axiológica puede exhibir qué ethos está vigente o es de vigencia concebible, puede aún hacer patente que no es válido tal valor en tanto sea supuesta la vigencia de tal ethos, pero ningún significado tiene cuando se trata de decidir entre vigencias fundamentales que mutuamente se acusan. Por lo demás, una cosa es la objetividad fenoménica del conocimiento matemático y otra el sentido y el fundamento de su aparecer así; una cosa es el fenómeno de la coacción objetiva, y otra la interpretación teórica de su razón. La objetividad del conocimiento lógico y matemático ha podido interpretarse por la vía de la subjetividad (Mill), y desde antes (Berkeley) se ha sostenido que la objetividad gnoseológica es compatible con la subjetividad ontológica, y que ésta no es sinónimo de arbitrariedad fantaseosa.

Es cierto que "la voluntad contraria del hombre o su convicción oportunista"<sup>18</sup> no alteran el valor; mas eso muestra la resistencia de una vigencia, no su validez, ni menos su ser en sí con independencia de su vigencia. "Esta independencia del valor con respecto al juicio humano —agrega Hartmann— se halla en rigurosa analogía con la independencia de los objetos del conocimiento respecto de éste, es decir, con la supra-objetividad de los mismos. Señala, pues, hacia el mismo carácter de ser en sí"<sup>19</sup>. Pero corresponde la misma observación anterior: aquello que se conoce en la aprehensión axiológica, tiene carácter coactivo en tanto en cuanto aprehendido, es en tanto vigente, mas su presencia nada dice de un ser en sí ajeno a su mera vigencia, no otorga a ésta validez, no borra su ser siempre

(17) "Werterkenntnis ist echte Seinerkenntnis. Sie steht in dieser Hinsicht durchaus auf einer Linie mit jeder Art theoretischer Erkenntnis. Ihr Gegenstand ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbstständiges Seiendes, wie Raumverhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis. Ihr "Erfassen" —mag es auch im übrigen noch so sehr anders gearartet sein— ist ein ebenso transzendenter Art wie jeder echte Erkenntnisakt, und die ganze Schwere des erkenntnistheoretischen Transzendenzproblems kehrt an ihm wieder. In diesem "Schauen" ist das Subjekt rein rezeptiv, hinnehmend. Es sieht sich bestimmt durch sein Objekt, den ansichseienden Wert; es selbst aber bestimmt seinerseits nichts. Der Wert bleibt so unberührt durch die Wertschau wie nur je ein Erkenntnisgegenstand durch das Erkenntniswerden". Ibid., pp. 149 s.

(18) "Auch der abweichende Wille des Menschen oder seine opportunistische Überzeugung vermag daran nichts zu ändern." Hartmann. Zur Grundlegung der Ontologie. Meisenheim/G. Hain, 1948, p. 306. Trad. esp., Ontología, México, FCE, 1954, T. 1, p. 352.

(19) "Diese Unabhängigkeit des Wertes vom Erachten des Menschen steht in strenger Analogie zur Unabhängigkeit der Erkenntnisgegenstände vom Erkennen, d. h. zu deren Übergegenständlichkeit. Sie weist also auf denselben Ansichseinscharakter hin". Ibid.

en principio rectificable, y nada puede ofrecer más que su mera pretensión de validez frente a otra vigencia —real o posible— que la excluye negativamente. La "insobornabilidad del sentimiento de valor"<sup>20</sup> sólo muestra qué es lo que ahora y aquí vale para un sujeto, pero es cosa que permanece desarmada ante otra insobornabilidad negativa, que por lo demás no es sólo un no-ver-que sino también y sobre todo un ver-que-no.

"Los valores —prosigue Hartmann— forman claramente el objeto ideal de los actos de sentimientos del valor; son el contenido objetivo de éstos, y este contenido se siente en ellos como independiente de la conducta real en el hacer y querer. Más aún, por encima de esto se siente también como independiente del sentimiento mismo del valor, dado que este sentimiento se siente más bien él mismo como dependiente del valor"<sup>21</sup>. Pero ese contenido objetivo resulta incompatible con los contenidos objetivos de otros sentimientos reales o posibles, no lleva en sí razón intrínseca de prevalencia frente a éstos, y si su vigencia condena a estos otros sentimientos, resulta a su vez condenada por la vigencia real o posible de éstos. La objetividad como factor éticamente determinante es tal sólo en tanto vigente, y ninguna rectoría puede pretender por sí más allá de su fáctico regir. Por esta razón el esfuerzo por convertir la objetividad presentativa en un ser en sí independiente del sujeto no sólo no resuelve ningún problema y carece de toda efectiva relevancia ética, sino que además origina el problema de cómo puedan coexistir dos (o más) seres en sí que rugen con sólo verse, y que por necesidad interfieren; y no ha de olvidarse que, si se quiere reservar a cada uno de ellos el campo exclusivo del sentimiento que les es propio, la consecuencia lógica será que todo sentimiento habrá de resultar igualmente justificado, por ser igualmente en sí su contenido objetivo, con lo cual estará justificado el sentimiento y el contenido objetivo que niegan al sentimiento y al contenido objetivo que se les contrapongan; de esta suerte, el objetivismo fenomenológico de los valores se convierte en un hablar desprovisto de sentido. Nada se gana con invocar la dependencia del sentimiento del valor, pues esa dependencia sólo exhibe al valor ocasionalmente vigente y por relación al cual tal sentimiento acaece; pero nada dice ni puede decir acerca de si esa vigencia es la vigencia justa y que deba ser frente a otras en sí posibles, no pronuncia palabra sobre el problema de derecho, ni nada indica siquiera sobre el posible sentido o sin sentido de este problema de derecho.

Hartmann reconoce que es variable el modo de experimentar los valores; pero agrega: "Estos siguen siendo lo que son, y la conducta

(20) "Die Unbeirrbarkeit des Wertgefühls". Ibid., p. 308 y 354 resp.

(21) "Die Werte bilden deutlich den idealen Gegenstand der wertführenden Akte; sie sind ihr objektiver Gehalt, und dieser wird in ihnen als unabhängig vom realen Verhalten im Tun und Wollen empfunden. Ja, er wird darüber hinaus auch als unabhängig vom Wertgefühl selbst empfunden, indem dieses vielmehr sich selbst als abhängig von ihm empfindet". Ibid., pp. 308 y 354 s. resp.



de los hombres, en la medida en que por su índole cae bajo ellos, resulta bajo ellos valiosa o contravaliosa, lo mismo si se la estima, aprecia o rechaza como tal o no —lo mismo, pues, si la conciencia actual del valor la siente como valiosa o no la siente”<sup>22</sup>. Pero esto es fantástico: se ha afirmado que el sentir se corresponde con el valor, y ahora que por el valor se juzga el sentir. Se sostiene el ser-en-sí del valor sólo por el sentimiento del cual es correlato, y ahora resulta que cuando falta ese sentimiento, el correlato objetivo erigido en entidad en sí —no se sabe cuándo ni cómo ni dónde— clama —no se sabe ante quién ni de qué manera— por la ausencia del sentimiento del cual es correlato! Cuando cambia el sentimiento, el valor no cambia, pero erige su protesta por el cambio del sentimiento, como si el nuevo sentimiento no tuviese a su vez un correlato objetivo excluyente del anterior! Y no se ve razón para aceptar una prevalencia en sí en lugar de otra, para determinar qué correlato vale absolutamente y cuál es sólo ilusión. La única razón de las extrañas afirmaciones de Hartmann se halla tal vez en la común experiencia del saber de cierta valencia de tal valor, pero que sin embargo constata la carencia del sentimiento correspondiente. Pero bien claro es que la comprobación de semejante carencia sólo puede realizarse a partir del pre-reconocimiento de la vigencia de un determinado ethos, tanto si éste rige por la adhesión individual a sus supuestos y directivas fundamentales, como si ese regir obedece simplemente a la aceptación de la impositiva presión del medio. Tan estricta es la dependencia de ese experimentar con respecto a un ethos vigente, que justamente esa experiencia del sentimiento ausente puede ser no sólo reveladora y ratificadora de una vigencia, sino que puede también devenir la puerta de ingreso al reconocimiento de una ya-no-vigencia, y el camino hacia la expresa aceptación de un nuevo ethos que allí se anuncia y pide ser advertido y asumido.

“La conciencia del valor es precisamente variable; por eso no es el ser valioso idéntico con el valer por valioso”<sup>23</sup>. Si este texto se toma aisladamente, no cabe objeción: todo el mundo sabe que su saber del ser valioso de algo no es igual a su vivirlo así aquí y ahora; mas no hay en esto otra cosa que la mera sostenida vigencia de un ethos, la cual trasciende las variaciones momentáneas de parciales sentimientos. Pero el sentido que Hartmann le atribuye va mucho más allá: “El cambio no es mutación de los valores, sino mutación de la preferencia que prestan determinadas épocas a determinados valores (o a grupos enteros de valores)”<sup>24</sup>. Desde luego, el correlato del sentimiento A’ es A, y cuando ese sentimiento deja su lugar a B’ su co-

rrelato objetivo es B, y no hay duda de que A es A y de que B es B. Así se hable del valor como identidad significativa o como identidad de valencia, es evidente que A no deja de ser A para pasar a ser B, pero no es menos evidente que ha dejado su lugar a B, y que eventualmente B puede negar el valor de A; una vigencia ha sido sustituida por otra vigencia, y por el hecho de que cada una sea lo que es, no deja de ser cierto que cada una contradice (o puede contradecir) a la otra; y que, aun cuando A no sea suplantada por B, es siempre concebible que pueda ser suplantada; y este poder-ser de su negación interfiere con su eventual pretensión de valer excluyentemente. El cambio de preferencia no cambia el valor (o la valencia) A en cuanto tal, pero cambia su vigencia en tanto pone en su lugar el valor (o la valencia) B; y el problema engendrado por su misma negación no se resuelve por un ser en sí exclusivo y excluyente, sobre la base de una elección gratuita en tanto carece de intrínseca necesidad.

Según Hartmann la variabilidad de las reacciones al valor podría comprometer la constancia de éstos si “entrañase una verdadera ilusión o error axiológico”<sup>25</sup>; pero ese cambio, según él, obedece a que la mirada humana “peregrina”<sup>26</sup> históricamente. Parece surgir de esto que sólo existe un cambio de perspectiva, pero que no cambia el valor en cuanto tal. Bien sabido es el camino que ha recorrido el llamado perspectivismo de los valores. Una perspectiva niega a otra perspectiva, pero ambas son justas en tanto perspectivas, y permanece uno el objeto de conocimiento aunque su modo de presentarse sea variable; de esta suerte la variabilidad de la presentación no supone variabilidad del objeto que distintamente se presenta. Pero aquí se presupone aquello mismo que se trata de demostrar: el hecho es la variabilidad de la presentación, y es necesario aducir razones para pasar de ésta a la unidad del objeto. Si así ocurre en el conocimiento real espacial —y ello no deja de ser una interpretación que supone toda una metafísica— no por eso podemos trasladar esto mismo por simple analogía al campo axiológico, pues los criterios de verificación que se pueden admitir en un caso están ausentes en el otro, y la precisa determinación de las leyes de la perspectiva que es posible formular en un caso están igualmente ausentes en el otro. Por lo demás, la legalidad de una perspectiva axiológica puede concebirse, según se ha señalado, en el interior de un ethos; la unidad del objeto está aquí constituida por la unidad de la vigencia; y esta unidad puede presentar innúmeros matices según sea la situación existencial que por ella ha de resolverse. Mas cuando se trata de vigencias efectivamente distintas, no existe en ellas mismas y de por sí

(22) “Sie bleiben, was sie sind, und das Verhalten der Menschen, soweit es seiner Art nach unter sie fällt, bleibt unter ihnen wertvoll oder wertwidrig, einerlei ob es als solches auch gewürdigt, geschätzt und verworfen wird oder nicht, — einerlei also, ob es vom jeweiligen Wertbewusstsein als wertvoll und wertwidrig empfunden wird oder nicht.” Ibid., p. 309 y 356 resp.

(23) “Das Wertbewusstsein eben ist variabel; darum ist das Wertvollsein nicht identisch mit dem Für-wertvoll-Gelten”. Ibid.

(24) “Der Wechsel ist nicht Wandlung der Werte, sondern Wandlung des

Vorzugs, den bestimmte Zeitalter bestimmten Werten (oder auch ganzen Wertgruppen) verleihen”. Ibid.

(25) ...“wenn die Variabilität des Wertbewusstseins und der Wertreaktionen eigentlich Werttäuschung oder Irrtum einschloße”. Ibid., p. 311 y 358 resp.

(26) ...“wandert”. Ibid., p. 310 y 357 resp.

mismas ninguna referencia a una unidad objetiva de la cual sean meras presentaciones distintas; tal también, si los distintos colores del objeto "A" son susceptibles de apreciarse como perspectivas o condicionamientos distintos de éste, no por eso cuando en su lugar aparece el objeto "B" puede decirse que "A" y "B" son perspectivas distintas de una común "X" que ocasionalmente se constituya unas veces en silla y otras veces en mesa.

Por lo dicho puede advertirse que está fuera de lugar toda invocación a una verdad que trascienda la vigencia de un ethos, pues ningún criterio de común commensurabilidad es posible entre dos ethos que sean realmente heterogéneos. Todo criterio se admite desde el previo reconocimiento de una cierta vigencia.

Para Hartmann esa verdadera ilusión o error sólo tendría lugar "si fuese posible sentir algo valioso también como contravalioso justo en la misma determinación"<sup>27</sup>. Pero no cabe duda de que en dos ethos distintos ocurre exactamente así. El perdón cristiano es condenado por la noble venganza pagana, y ésta lo es por aquél. Parece que la negación de este hecho se entronca en Hartmann con la tesis

(27) "...wenn es möglich wäre, etwas was wertvoll ist, gerade in dieser selben Bestimmtheit auch als wertwidrig zu empfinden". Ibid., p. 311 y 358 resp. Prosigue Hartmann sosteniendo que si esto fuese posible, habría de poderse sentir la cobardía como tal y en su aprehensión también como valiosa, o habría de ser posible admirarla; se podría aprobar la crueldad por ella misma o sentir repugnancia ante la bondad o la justicia mismas; y esto no se encuentra en ninguna conciencia del valor pues por mucho que dos sentimientos difieran no llegan a ser tan radicalmente diversos: "Wäre das möglich, so müsste man die Feigheit als solche, und zwar als erfasste, auch als wertvoll empfinden können, müsste sie bewundern können; man müsste Grausamkeit um ihrer selbst willen gutheissen, Güte oder Gerechtigkeit um ihrer selbst willen verabscheuen können. Das ist es, was wir an keinem Wertbewusstsein finden; so weit entfernt sich Wertgefühl und Wertgefühl niemals voneinander, auch das noch so verschieden geartete nicht". Ibid. — Pero difícilmente puede negarse la efectiva existencia de sujetos para los cuales es valiosa la crueldad por sí misma y es repugnante la justicia. Innumerables veces se ha hecho el elogio de la violencia y se ha acusado a la justicia de ser un fantasma esgrimido por el débil y que sólo es conjurado por quien no puede recurrir a la fuerza, o de ser un instrumento de dominio social que oculta intereses de clase. Por lo demás no se ve el sentido que pueda tener esa invocación de Hartmann a los hechos, desde el momento que ninguna universalidad de hecho vale como universalidad de derecho, y ninguna duda cabe de que los sujetos mentados pueden ser perfectamente concebidos y ninguna duda cabe de que los sujetos mentados pueden ser perfectamente concebidos y dos. También es posible concebir sin contradicción quien admire a la cobardía, y el juicio de quien diga: "sería mejor el mundo si los hombres hubiesen sido más cobardes, tan cobardes como para no combatirse, tan cobardes como para no atreverse a dominarse los unos a los otros", no incurre en ninguna extravagancia lógica, como no incurre en ella tampoco quien hace el elogio de la holgazanería y la indica como remedio de los males de este mundo; y esos individuos —por repugnantes que puedan ser para el heredero de una tradición cultural que tiene en alta estima a la valentía y a la acción— pueden ser ampliamente superados por el nihilista radical que predique el aniquilamiento humano y la voluntaria supresión de la existencia. Además, es perfectamente posible pensar —en cuanto tesis que alguien pudiese sostener sin incurrir en contradicción lógica— que sin la cobardía no sería posible ningún lazo social, bien que se la disfraza con los nombres de disciplina, obediencia, devoción, admiración, fidelidad y entrega a altos ideales y valores morales; y si Platón vió que a veces se era valiente por cobardía, es también posible ver que esa tesis podría ser pensada con un alcance mucho mayor que el que el mismo Platón supuso.

de que lo realmente (y no ilusoriamente) dado como valioso, es en verdad tal; su negación no es error sino ceguera; la mirada humana peregrina históricamente, y cuando ve una cosa deja de ver otra, tal como quien mira a la izquierda deja de ver lo que está a su derecha; pero lo visto es realmente así, y si su diferencia es contrapuesta y excluyente en tanto cuando se aprehende a lo uno no se aprehende a lo otro, no por eso son excluyentes e incompatibles en sí y por sí, sino que a justo e igual título integran complementariamente la realidad. A esto cabe observar:

a) No toda aprehensión axiológica tiene ese presunto carácter positivo. Ya antes se ha indicado que no es igual "no ver que" a "ver que no". Con frecuencia la mirada estimativa aprehende en el modo de la negación directa y expresa. Así ocurre del modo más típico cuando se comprende otro ethos —o parciales valores o valencias del mismo— como algo que debe ser negado, no sólo cuando se diga de él que es un "brillante vicio" sino también y sobre todo cuando es denunciado como vicio a secas. Es así que los valores cristianos pueden ser aprehendidos en sí mismos como disvaliosos, y la bajeza de la humildad o del perdón pueden repugnar por sí, sin necesidad alguna de que sólo repugnen en tanto se vea allí "falta de nobleza".

b) Un ethos y otro, un valor y otro, una valencia y otra, no sólo se contraponen extrínsecamente (aunque puedan tales o cuales contraponerse así) a la manera de la izquierda y la derecha de la comparación antes usada; pueden contraponerse intrínsecamente, procurando su mutua destrucción, en tanto su alteridad no es meramente distinta sino que pretende ocupar el lugar —el mismo lugar— que a su vez pide su negación. Así también la izquierda y la derecha, no obstante su compatibilidad ontológica, devienen axiológicamente incompatibles en tanto pretendan solicitar el camino del agente y éste elija y se determine por ellas, y lo elegido en un camino sea condena y destrucción de lo por el otro ofrecido. La vida ética está llena de la experiencia que dice que si tal valor vale, no vale tal otro, que si tal valencia es válida, no es válida tal otra, y de todo ethos puede decirse que su afirmación es negación.

c) De lo dicho se desprende que una instancia fundamental del fenómeno estimativo es la aprehensión condenatoria. Es de básica importancia tener en cuenta que ésta no sólo versa sobre bienes, sino también sobre valores o valencias de éstos, y aun sobre el genérico estilo vital solidario de un ethos. No basta decir: se reconoce que el poderío físico es un valor, pero se discute sobre su grado jerárquico; o que se reconoce que la sabiduría es un valor, pero se disiente en cuanto a su valer; o que se admite que la caridad vale, pero se discrepa acerca del grado de su valencia; pues, al afirmar un grado se niega el otro, y tres ethos distintos, perfectamente concebibles, regidos cada uno de ellos por uno de esos distintos valores erigido en el caso en valor fundamental, se condenan y excluyen mutua y expresamente. Pero además es siempre concebible el juicio condenatorio en tal grado que condene todo valer: el nihilismo absoluto no

es ceguera absoluta sino en el supuesto del valer de ciertos valores; en y por sí mismo, bien pudiera ser absoluta claridad, y en su perspectiva el reproche de ceguera se vuelve contra los videntes de valores que no ven su propia inanidad.

d) Por último, el planteo de Hartmann torna incomprensible el fenómeno de la conversión, y más aún si se advierte que a ésta la acompaña necesariamente la amenazadora posibilidad de la reconversión. Este hecho —absolutamente esencial en la vida ética— es de por sí solo suficiente prueba de la inapodicticidad de todo ethos, y es a la vez verdadera tumba de toda objetividad axiológica de validez absoluta en tanto tesis teórica. De cierto que no es bastante para destruir —fuera de la teoría— la convicción vital que por esa manera de experimentar el mundo de los valores determina su comportamiento; pero ese mismo modo de aprehender y sentir el orden de lo valioso es él mismo susceptible de conversión hacia otros modos de aprehensión vital que lo condenan.

Dice Hartmann: *"La ausencia del sentimiento del valor no quiere decir el no ser del valor, como la ausencia del conocimiento no quiere decir el no ser del objeto. Pero su presencia sí señala el ser del valor. Pues dondequiera y comoquiera que se presente en un determinado punto, señala siempre y necesariamente lo mismo. No puede sentir como contravalor el valor que apresa. Así se acaba la contradicción. La variabilidad de la conciencia del valor afecta sólo al aparecer y desaparecer el sentimiento del valor, no al contenido de este sentimiento"*<sup>28</sup>. Pero una cosa es el ser del valor, y otra el valer del valor. Lo primero es tema que queda fuera de esta discusión, por marginal; la teoría de la esencia ha de ocuparse de él. Lo que ahora interesa es el tema del valer. Sobre éste también se dirá que la falta del sentimiento adecuado no indica carencia de valer; pero justamente hay múltiples sentimientos y correlativos múltiples valores o valencias, y si cada uno de aquéllos en tanto tiene lugar apunta hacia uno de éstos, es imposible dejar de lado el hecho de que cada uno de éstos contradice a los otros, y es por uno u otro que es preciso elegir. Es cierto —y nadie jamás lo ha negado— que no se puede sentir como contravalor lo que se apresa como valor; pero en el mismo acto, y dejando de lado toda duda, todo equívoco, y toda forma de valer a la vez en parte positivamente y en parte negativamente, como ocurre en muchas experiencias; mas no cabe duda de que lo aprehendido en un momento como valioso, lo es en otro momento como contravalioso; y aun si negamos la identidad significativa de referencia y sólo hablamos de distintas valencias, no es negable que éstas se con-

(28) *"Das Aussetzen des Wertgefühls besagt nicht das Nichtsein des Wertes, wie das Aussetzen der Erkenntnis nicht das Nichtsein des Gegenstandes besagt. Wohl aber zeigt sein Einsetzen das Sein des Wertes an. Denn wo und wie immer es auf einem bestimmten Punkt einsetzt da zeigt es immer und notwendig dasselbe an. Es kann den Wert, den es hat, nicht als Unwert empfinden. So hebt sich der Widerspruch. Die Variabilität des Wertbewusstseins betrifft nur das Auftreten und Verschwinden des Wertgefühls, nicht seinen Gehalt"*. Ibid., pp. 311 y 358 s. resp.

tradicen e interfieren. Es además un hecho —que Hartmann se empeña en reducir— que las diferencias axiológicas se acrecientan de un tiempo a otro, de una cultura a otra, son ya enormes en el mismo interior de una misma cultura suficientemente diferenciada en su contenido, y aun cuando ciertos valores básicos no hubieren sido jamás negados, podrían sin embargo serlo; el hecho de su común admisión no es garantía de sus derechos.

Nada se consigue ni nada se cambia con sostener que la objetividad que se atribuye a los valores no es más que la mera objetividad gnoseológica de una valencia, la cual, si en tanto objetiva posee un ser —aunque éste no sea más que su independencia respecto de la opinión del sujeto— choca en la experiencia ética con otra objetividad que pretende también esa misma condición, y cuyo contenido es incompatible con la precedente. Frente a un ser en sí gnoseológico de valer, se erige otro ser en sí gnoseológico que niega lo que el primero afirma. Y si la objetividad de cada uno se impone en cuanto tal al conocimiento, ningún criterio subsiste para decidir cuál objetividad de valer ha de tenerse por válida; salvo que simplemente se suponga la efectiva vigencia de una, o se tenga en cuenta su coherencia con un ethos efectivamente vigente, pero por esencia de frágil subsistir y de validez problemática, aun cuando sea perdurable su persistencia fáctica<sup>29</sup>. De esta suerte, todas las precedentes críticas mantienen por entero todo su valor.

Sabido es que la raíz de la dirección objetivista, de la que Hartmann es fundamental representante, se encuentra en Scheler. La argumentación llamativa pero desordenada que caracteriza a éste ha sido sistematizada por sus continuadores y no vale ya un directo detallado

(29) Se comprende entonces que las salvedades hechas por Hartmann en una nota, indicando que ninguna sustancialidad ha de atribuirse al ser-en sí del valor, el cual no significa más que la independencia respecto de la opinión del sujeto, no tienen importancia alguna: *"Gegen den hier eingeführten Begriff des Ansichseins hat sich seinerzeit —beim ersten Erscheinen dieses Buches— ein wahres Sturmlaufen der Kritik erhoben. Der Angriff traf indessen auch nicht einen einzigen der hier entwickelten Punkte. Das meiste von dem, was vorgebracht wurde, beruhte auf gröblicher Verwechslung mit dem kantischen "Ding an sich". Andere Missverständnisse nahmen das Ansichsein für etwas Substantielles, oder wenigstens für etwas isoliert für sich Bestehendes. Vor allen solchen Verirrungen muss hier eindringlich gewarnt werden. Das "Ansichsein" besagt vielmehr etwas ganz Schlichtes, durchaus Nachweisbares: die Unabhängigkeit vom Dazufallen des Subjekts —nicht mehr und nicht weniger"*. (Ethik, p. 149, n. 1). Por iguales razones, creemos susceptibles de objeciones del mismo tipo los caminos tomados por Llambias (*"La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia"*, *Facultad de Humanidades y Ciencias, Revista*, 6:3, 1952), para mostrar la objetividad axiológica, en términos de objetividad gnoseológica. Si una doctrina filosófica muestra la implícita creencia en el valor de la verdad, o en el valor de la sinceridad, ello sólo puede exhibir la supuesta vigencia de un ethos, pero nada puede mostrar sobre el valer de esos valores fuera de su efectivo valer así ante el sujeto para el cual son vigentes. Lo mismo corresponde decir sobre su atento análisis de la "soberbia": muestra que para el soberbio es vigente un orden estimativo en el cual es excelso su valer, orden que procura hacer reconocer a los otros. Pero es claro que la objetividad que pretende esa vigencia no rebasa su efectivo regir, en tanto no posee significación alguna que sea demostrativa de su validez.



ción de su invocado perspectivismo para su fin de expresar interpretativamente el problema que el relativismo histórico plantea. Según Scheler, esta diversidad se explica por causa de un perspectivismo emocional respecto de ese mundo objetivo de valores, en el cual sólo sería posible penetrar sucesivamente. Supóngase, para ilustrar esa diversidad y sucesión, un mural que es recorrido parcialmente por la luz de una linterna; ésta sólo ilumina —momento a momento— determinados aspectos, los cuales en definitiva tendrían que integrarse mutuamente. Pero una cosa es lo que se sucede o lo que buenamente coexiste, y otra lo que se contradice, como es el caso de los ethos anteriormente indicados. Los distintos momentos del mural son compatibles, pues ninguno pide el lugar del otro, mientras que los distintos ethos se excluyen y niegan mutuamente, y el uno quiere ocupar el lugar del otro. Si esa incompatibilidad manifiesta se supone solamente aparente, habrá de verse que en el caso de los ethos la concebida compatibilidad posible puede ser supuesta o sospechada o creída, pero no traduce inmediatamente el decir directo de los hechos, y su consiguiente acusación contra el relativista que percibiese distintos momentos del mural como tomas independientes y pretendiere superponerlas sin advertir su distinto lugar, requiere razones que van más allá de lo que los hechos mismos de por sí dicen.

Scheler, como caso ejemplar de ese supuesto desarrollo integrativo de los ethos en la historia, señala que *“la forma más radical de renovación y desarrollo del ethos es el descubrimiento y exploración de valores ‘más altos’ (que los existentes)”*<sup>32</sup>. *“Con una variación así, las reglas de preferencia entre los valores viejos y los nuevos tornan automáticamente otras, y sin que sea preciso tocar las reglas de preferencia entre los antiguos valores y su objetividad bilateral, no obstante, el mundo de los valores antiguos queda relativizado en su totalidad. El preferir estos últimos todavía es ya ahora ceguera y engaño morales, y es prácticamente malo vivir con arreglo a los viejos valores, estimándoles como los más altos. Las virtudes del viejo ethos han de tornarse entonces ‘brillantes vicios’.* Pero nótese muy bien: *las reglas de preferencia entre los valores viejos no son afectadas por ello. Por ejemplo, la represalia o el mismo vengarse continúa siendo ‘mejor’ que preferir la propia utilidad o la común (referida a la represalia) al valor de la represalia y la venganza — incluso cuando éstas hayan de subordinarse, en su valor, al perdón como suprema y, por tanto, única conducta moralmente ‘buena’ al sufrir ofensas e injurias. Al ‘crecer’ el ethos no se destruyen las reglas de preferencia del ethos antiguo. Solamente se relativiza el ethos en conjunto”*<sup>33</sup>.

(32) *“Die radikalste Form von Erneuerung und Wachstum des Ethos ist die in und kraft der Bewegung der Liebe sich vollziehende Entdeckung und Erschließung ‘höherer’ Werte (zu den gegebenen)”*. Ibid., pp. 318 y 83 resp.

(33) *“Mit einer solchen Variation werden von selbst die Vorzugsregeln zwischen den alten und neuen Werten andere; und sowenig die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten und deren beiderseitige Objektivität tangiert sein müssen, wird doch das ältere Wertreich in seiner Gesamtheit hierdurch relativiert, Sie den neuen noch vorziehen, das ist jetzt sittliche Blindheit und Täuschung, und praktisch ‘böse’, nach*

Scheler habla de renovación y desarrollo, y de crecimiento de un ethos. Parece pues dejar de lado la verdadera transformación, olvidando el esencial fenómeno de la conversión por la que se salta de un ethos a otro que niega al primero. Conviene advertir que el propio Hartmann ha debido señalar la inexactitud de esta noción de un crecimiento histórico del ethos, pues a la aprehensión de nuevos valores le es según él concomitante una disminución o supresión en la percepción de los valores antiguos. Pero además, respecto de la tesis de Scheler de que las reglas de preferencia entre los antiguos valores no cambian por efecto de la superposición de los nuevos, corresponde observar que no puede hablarse simplemente de superposición, sino de pugna. Si el sentido cristiano del amor no fue conocido por el ethos pagano, eso no quita que, en presencia y conocimiento de él, el ethos antiguo reaccione condenándolo; las chanzas y desprecios que durante larguísimo tiempo ha originado la máxima de “poner la otra mejilla”, la frecuente íntima rebeldía que frente a ella experimenta el sentimiento del honor, son buena prueba de ello; y no vale decir que en estos casos lo que ocurre es que no se comprende en verdad el perdón cristiano, pues con el mismo derecho se podría replicar que quien así habla no comprende en verdad el honor pagano. Los hechos sólo muestran una experiencia frente a otra, o la experiencia de la primacía de una experiencia frente a la experiencia de la primacía de otra experiencia. No se puede hablar de simple superposición cuando los nuevos criterios rectores convierten en negativos y señalados por el signo del pecado a los criterios rectores antiguos, y cuando éstos, interpretados en función de la situación nueva, piden la condena de los valores nuevos; y el valor que ahora se pretende superar no queda sólo como un valor “ahora menor” sino como valor negativo. Utilizando el anterior símil de un mural recorrido por una linterna, sería preciso decir: el lugar iluminado se ha hecho más amplio, y lo que antes era su máximo límite queda englobado en los más amplios nuevos límites. Pero el viejo límite no queda indiferente ante esa transformación, como no queda simplemente igual pero ahora superado el jefe que dejó de ser tal y pasa a subordinado, o el rey independiente que ahora es también rey pero vasallo. Se podría decir que quien sólo conoce el valor de “cien” y no el de “mil”, y ahora accede a éste, no deja de valorar a “cien” en su ser lo que él es, y que por lo tanto permanece constante su valencia. Pero una es la identidad numérica cuantitativa que se nomina “cien” y otra su valor,

*den alten Werten als den höchsten leben; die Tugenden des alten Ethos müssen nun ‘glänzende Laster’ werden. Doch beachte man wohl: die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten werden dadurch nicht tangiert. Vergelten z. B., ja selbst sich rächen, bleibt ‘besser’ als der Vorzug des eigenen oder (bezüglich der Vergeltung) des Gemeinnutzens vor dem Wert der Vergeltung und der Rache — auch da, wo diese der Verzeihung als höchstwertigem und darum allein sittlich ‘gutem’ Verhalten bei erlebten Beleidigungen und Schuldigungen an Wert untergeordnet werden. Indem das Ethos ‘wächst’, werden nicht die Vorzugsgesetze des alten zerstört. Das Ganze wird nur relativiert”. Ibid., pp. 319 y 83 s. resp.*

muy grande para el pobre y muy pobre para el rico. Se podría decir —conforme a las formas de posibles variaciones de valor que antes en esta tesis se han señalado— que esa variación de la valencia de “cien” está situacionalmente condicionada, obedece a una legalidad precisa, y presupone el fijo valor de “cien” en un medio social; pero aún así ese ser de “cien”, como su correspondiente valer en cuanto poder que otorga —y dejando de lado las posibles variantes de éste— puede valer de distintos modos en la apreciación ética según se tenga en mucho o en poco el valor de la riqueza, e incluso puede ocurrir que un mayor valor económico pueda significar un menor valor ético: si bien “mil” vale económicamente más que “cien”, puede ser o devenir condenado el tener “mil”, en un régimen que establezca límites máximos de riqueza, o para quien entienda que ese límite debe devengarse condenado y pida a su vez la condena de lo que se erige en superior a él. Toda relación de altura —de más o de menos— solicita un criterio de medida; pero entonces es claro que supone la vigencia de un criterio —en nuestro problema, de un ethos— sólo por razón del cual puede hablarse de superioridad e inferioridad. Mas es ese criterio aquello que, en el verdadero cambio de un ethos, es en sí mismo discutido; y es sólo desde la vigencia del nuevo ethos que los valores antiguos, aun cuando fuesen dejados en una dada valencia, resultan sin embargo ahora menos valiosos que los nuevos.

Scheler sostiene que producido ese crecimiento del ethos todo preferir los viejos valores es ceguera y engaño morales, de suerte que sólo en conformidad con el nuevo y presuntamente superior ethos existe una única conducta moralmente buena. Pero será así si hay crecimiento y no transformación, o si hay transformación y quienes acceden a los nuevos valores consideran negativos a los antiguos; pero quienes resisten y rechazan a los nuevos valores —o al nuevo modo, eventualmente— sólo pueden ser juzgados negativamente desde el supuesto de la validez del nuevo ethos, que ellos mismos rehúsan. Ahora bien: nadie podría sostener que el nuevo ethos es más alto y mejor sólo por nuevo, y que su novedad sea garantía de su validez. Si el criterio de la sucesión histórica valiese como criterio ético, no se comprenderían los ataques de Scheler contra el movimiento social moderno. Scheler afirma que una acción “puede ser relativamente mala” según el ethos del tiempo, y, no obstante, ser “buena” en absoluto, en el caso que su autor sobrepase en su ethos al de la época<sup>34</sup>. Pero es claro que entonces será buena desde este otro ethos, que sólo así puede hablarse de un sobrepasar, y nadie podría decir que el criterio legítimo de éste está simplemente en la posterior vigencia de ese otro ethos, sin que se sepa qué hacer cuando un viejo ethos es superado por otro en un caso, y aun por otro en otro caso,

(34) “Andererseits kann eine Handlung auch nach dem Ethos einer Zeit relativ ‘schlecht’ sein und gleichwohl absolut ‘gut’, sofern nämlich der Handelnde in seinem Ethos das seiner Zeit überragte”. Ibid., pp. 313 s. y 77 resp.

y es luego restaurado en un caso pero no en otro; no es de olvidar que la reconversión permanece siempre posible. No puede decirse que un ethos sea superior a otro por el solo hecho de ser vigente, ni por haber sido antes o por ser después vigente, ni por ser el más reciente o el más lejano, o el esperado para un futuro, ni por ser el más común, ni por ser el minoritario y excepcional, ni por ser el más evidente —lo que sólo constata su vigencia— pues padece su siempre posible conversión, tanto como ésta padece la posibilidad de la reconversión. Esto sólo puede negarse entendiendo que lo real y efectivamente superado no admite retroceso, y que la reconversión es prueba de la inautenticidad de la conversión precedente; pero esto es exacto solamente intramuros, en el interior de un ethos, el cual —como ya se ha señalado— admite grados distintos de profundización, y verdaderos descubrimientos de lo más alto y más bajo en el seno de su inmanencia, mas no admite estabilidad segura en sí y por sí frente a la radical transformación que como consecuencia haya de negarlo, la cual es siempre de hecho posible o, por lo menos, siempre de derecho concebible. Todos los mentados insuficientes criterios de validez a las claras muestran que todo ethos es inapodictico, que siempre es posible y concebible su negación, y que la discusión entre distintos ethos —tal como las discusiones éticas en el interior de un ethos— sólo tienen sentido en tanto se parte de algunos supuestos comunes, de ciertas valoraciones básicas que están en la raíz del uno y del otro, pero las cuales a su vez son susceptibles de ser negadas sin caer en violencia lógica.

Scheler ha procurado sin embargo decidir entre distintos ethos estableciendo una criteriología acerca del orden jerárquico de los valores<sup>35</sup>; pero —y al margen de todas las otras críticas que ha suscitado y pueda suscitar— importa advertir su estricta dependencia con la vigencia de un cierto ethos. En realidad, sus criterios jerárquicos tienen un alcance meramente descriptivo y clasificador de un orden de valores y de un modo hermenéutico-experiencial vigentes, pero nada dicen ni pueden decir —fuera de la invocación a su simple vigencia— frente a su posible y siempre concebible negación. Así, el criterio de la duración temporal no muestra que los valores más inferiores sean a la vez los esencialmente fugaces, y que los superiores sean al mismo tiempo los valores eternos, sino que muestra que, en un dado ethos, los valores juzgados superiores presentan el carácter de la mayor durabilidad; es un criterio expresivo de una vigencia, fuera de la cual su presunta superioridad deviene inimportante o puede adquirir una significación negativa. Lo mismo corresponde decir en relación con el criterio de la divisibilidad; hasta cierto punto exacto en tanto descriptivo de un dado ethos, ninguna razón de preferibilidad en sí y por sí exhibe con independencia de su efectivo regir. La voluntad de poder que procurase el máximo de posesión de bienes y valores divisibles, y pensase que en ello reside el

(35) Cf. *ibid.*, pp. 107-120 y T. I pp. 129-145, resp.



Bien a través de la justa lucha vital por cuya esforzada tensión el hombre asciende, puede ser solidaria de la vigencia de ethos enteramente opuestos al de Scheler. En cuanto al criterio de la fundamentación, por el cual el valor fundamentante es superior al valor fundamentado, fácil es ver que en el mejor de los casos indica una ley formal de todo ethos, en tanto en el orden jerárquico de éste existan semejantes relaciones; pero es por entero ajeno a determinaciones materiales que indiquen cuáles sean los valores que han de valer como fundamentantes, ni menos cuáles sean los preferibles entre valores fundamentantes diferentes. Algo semejante ocurre con el criterio de la profundidad de satisfacción: éste puede también ser tomado como ley formal de todo ethos, en tanto en éste aquello que vale más es conjuntamente aquello que satisface o ha de satisfacer más profundamente. Por eso la satisfacción puede ser un índice de importancia esencial para reconocer cuál sea el ethos efectivamente vigente — más allá de las declamaciones verbales — pero nada puede indicar acerca de una “satisfaccionalidad” en sí ligada a ciertos valores por la esencia de éstos y que no sea meramente solidaria con su efectiva vigencia; nada puede, pues, respecto de dos o más vigencias que por su contenido se niegan excluyentemente y encuentran en órdenes distintos su mayor satisfacción<sup>36</sup>. Por último, el criterio de la relatividad y la absolutéz, en el sentido de la independencia de un valor con respecto de la esencia de la sensibilidad y la esencia de la vida es — más ostensiblemente que ningún otro — la simple descripción de un ethos vigente, hasta tal punto que se muestra allí la inevitable conexión entre ese ethos y una metafísica solidaria: sólo así puede hablarse de valores espirituales puros y valores de lo santo. Pero, fuera de su valor descriptivo, el criterio carece de toda validez ajena a la mera vigencia del ethos que expresa. Innecesario es recordar las innumerables veces que han sido y son a su vez vigentes otros ethos no sólo distintos sino también expresamente negadores del que sostiene Scheler y en los cuales el presente criterio ha de invertirse, incluso en el grado de juzgar vana ilusión y empecinado orgullo a los términos que Scheler pone en lo alto de su escala<sup>37</sup>.

También importa considerar la interpretación de Scheler frente a las variaciones de los tipos éticos. Scheler analiza por vía de ejemplo las variantes históricas de apreciación sobre el “asesinato” para

(36) Esto sin perjuicio de recordar que, en Scheler, el criterio de la profundidad de la satisfacción queda, gracias a la distinción que establece entre “profundidad” y “grado”, directamente referido al precedente criterio de fundamentación, cuyo alcance ya se ha examinado, pues para él una satisfacción es más profunda cuando su existencia se muestra independiente de la percepción del otro valor y su satisfacción correspondiente: “Tiefser” als eine andere aber nennen wir eine Befriedigung im Fühlen eines Wertes dann, wenn ihr Dasein sich unabhängig erweist vom Fühlen des anderen Wertes und der damit verbundenen “Befriedigung”, diese aber abhängig von jener”. Ibid., p. 116 y 141 resp.

(37) Piénsese en el ethos griego, y en especial en la antigua canción que establece como jerarquía de bienes la salud, la belleza corpórea, la riqueza sin mancha, y el goce entre amigos del esplendor de la juventud.

sostener que sus distintas definiciones no constituyen variaciones sobre su valor, el cual en realidad habría sido siempre condenado, aunque haya variado lo que se define por asesinato. “Debe estar dado en la intención el valor personal de un ser “hombre”, en general, para que pueda hablarse de asesinato y además una posible intención del obrar ha de apuntar al aniquilamiento de ese valor”<sup>38</sup>. Por esa razón no serían asesinatos los sacrificios humanos, en los cuales no habría habido una voluntad de aniquilación sino de afirmación del ser de la persona, cuya elección es un privilegio; tampoco lo sería la pena de muerte, que no quiere suprimir la persona del condenado sino sólo darle su merecido; por descontado tampoco lo es la guerra, ni la matanza de extranjeros allí donde éstos no son dados como personas humanas, de suerte que en ese caso su no-pertener al grupo que los mata los equipara con el caso de la muerte de un ser de otra especie; ni la muerte de la viuda, o de los hijos, o de los esclavos, en tanto se les juzga como carentes de personalidad independiente. En esta forma, y más allá de lo que Scheler considera secundarias e inesenciales variantes definitorias, la esencia del asesinato y su disvalor serían persistentes, de suerte que el asesinato habría sido siempre prohibido.

Es bien extraño que Scheler quiera de esta manera discutir al relativismo, pues ningún relativista ha dicho jamás que sea un asesino quien mata en condiciones que su medio no juzga asesinato, sino que su tesis tradicional ha sido la de que “A” dice que esto es un asesinato y “B” dice que lo es esto otro, y que “A” valora en una forma al asesinato y “B” lo aprecia de una manera diferente, siendo legítima tal alteridad estimativa. Pero, entrando directamente en el análisis de la tesis de Scheler, ha de verse que las variaciones en la definición de lo que se entienda por asesinato no son ajenas a variaciones en el significado axiológico de esta noción. Es ostensible que traducen una estima variable de la vida humana, sea o no legítima esa variabilidad. La mayor o menor extensión de lo que queda comprendido en el concepto de “homicidio prohibido” expresa variantes substanciales en el valor que se atribuye al ser del hombre y a su derecho a la vida. No son axiológicamente asimilables juicios como los que siguen: “toda vida humana debe ser protegida de cualquier ataque”; “algunas vidas humanas deben ser protegidas de cualquier ataque”; “toda vida humana debe ser protegida de tales o cuales ataques (según circunstancias, condiciones, móviles, etc.)”; “sólo algunas humanas deben ser protegidas de dichos ataques”.

Además, existen variaciones fundamentales en el valor que signa a los motivos que dan razón de la prohibición o de la excusación. La fuerza, la audacia, la destreza guerrera, el patriotismo, la propagación de la fe, la defensa de la sociedad, la utilidad o el interés del

(38) “Es muss in der Intention der Personwert eines Wesens “Mensch” überhaupt gegeben sein und eine mögliche Handlungsintention auf dessen Vernichtung abzielen, wenn von Mord die Rede sein soll”. Ibid., pp. 326 y T. II 91, resp.



grupo dominante, el derecho divino del Príncipe, la voluntad de Dios expresada en la victoria, y todas estas cosas en muy distintos grados, han sido invocadas para la excepción, expresando todas distintos valores o distintas valencias de un valor. Se considera irrestricto el derecho de matar en la guerra, o se le limita a la guerra que se presume santa o justa, o se condena toda guerra de modo que también en ella se juzga axionegativamente a la acción de matar. Son éstos sucintos ejemplos de diferencias axiológicas fundamentales, que van más allá de inesenciales cambios de definición, como *qué* se entienda por santo o por justo, pues interesa si vale lo santo en el grado de admitir que en su nombre se mate, si da o no lugar a un asesinato, o si la injusticia es tan axionegativa que deba ser condenada cuando recae sobre la vida de extranjeros.

Todavía ha de verse que el asesinato mismo, aun supuesta una identidad de esencia, puede presentarse con grados distintos de valer negativo. El asesino puede despertar desde el horror hasta la leve censura, y esto constituye una variación de valencia que no es posible negar. Por eso mismo se discute sobre la gravedad de la sanción que sea adecuada al asesinato; por eso también hay quienes tratan a un asesino (así se haga esto por "perdón", por "no juzgar", por ser "cosa que no inenmbe", por ser esa condición "inimportante", por "solidaridad" con él, etc.), háganse o no problema por ello, y quienes se negarían a tenderle la mano. Y no sólo ocurre esto, sino que también es posible encontrar valoraciones positivas del asesinato, y mismo cuando en su definición se incluyan esencialmente bajos motivos será igualmente posible concebir a alguien que no se crea con derecho de hacer reproches por causa de éstos, tanto como es posible concebir quien conceda razón al puma que salta para devorarlo<sup>39</sup>. Por último, no se ve qué sentido pueda tener la invocación de Scheler al presunto hecho de una constancia en la valoración del asesinato; ya se sabe que ese recurso nada sirve para resolver un problema de derecho, y que si en los hechos jamás hubiere habido en este punto variación alguna axiológica, ésta permanece siempre concebible y posible. Por lo demás, el procedimiento que sigue Scheler en la selec-

(39) Convendría advertir también que no puede decirse —como lo hace Scheler— que cuando no se prohíbe tal forma de homicidio es porque no se intuye en el otro la persona humana, pues son muchos los casos en que justamente por causa de intuir a ésta tiene sentido la permisión. Si es un privilegio del hombre libre el poder matar a un esclavo, o un privilegio del príncipe el poder matar a un hombre libre, esos privilegios sólo son tales en tanto es una vida humana lo que está en su poder, y una vida de la cual no pueden disponer otros. Tampoco puede decirse —como lo hace Scheler— que no se intuye la persona humana en el esclavo. Si bien es ésa una vivencia posible, sobre todo en las formas de esclavitud determinadas por grandes diferencias raciales y culturales, no ha sido ni con mucho una vivencia uniforme. La reducción a la esclavitud a que se somete al semejante que ha sido vencido ha sido frecuente y, por lo demás, debe tenerse en cuenta, en coherencia con esto, que la idea misma de esclavo tiene sentido por relación al estatuto jurídico del hombre libre, el cual le es negado; o sea, que sólo en tanto se le sabe hombre tiene sentido su condición de esclavo. En cuanto a los sacrificios humanos, no tienen sentido si no se sacrifica un valor; y conviene recordar que con frecuencia son extranjeros o prisioneros los condenados a ese "privilegio".

ción de los hechos se reduce a una elemental tautología: excluyendo las variaciones definitorias, sólo queda en substancia una cierta forma de homicidio condenado, pues nadie es asesino cuando mata permisivamente, según una ley o una costumbre; de esta suerte sólo es asesinato la muerte prohibida de un hombre, y de aquí se quiere inferir que el asesinato ha sido siempre prohibido.

Por todo lo expuesto podrá colegirse que la simple objetividad presentativa no tiene en sí y por sí validez alguna, y que no es más que un tema a considerar teóricamente en su razón, tal como lo han visto tanto el psicologismo como el existencialismo. Todo el examen cumplido sobre el problema de los valores muestra que ninguna objetividad meramente presentativa envuelve sin más el pasaje válidamente justificado a otras formas suprapresentativas de objetividad, y no lleva consigo garantía suficiente de la validez de su propio decir, más allá del simple ser de su aparecer. La presentación muestra el *qué* es de lo presentado en su aparecer y el *cuál* es su valer en ése su mismo aparecer, pero su mensaje no sobrepasa su solo exhibirse, nada dice de sus razones y sentidos posibles, y nada puede —en sí y por sí— frente al decir de otra presentación cuyo contenido la contradice. Inversamente, ha de considerarse que ninguna enumeración fáctica de variaciones demuestra la legitimidad de éstas, pues en sí y por sí no permite excluir de plano el posible pensamiento en una ética absoluta. El hecho de la relatividad no es igual al derecho de ésta.

Además —y marginalmente— cabe observar que la objetividad presentativa misma no ofrece la uniformidad que un examen superficial anuncia, pues su presencia es susceptible de ser vivida según estilos distintos, los cuales llevan experiencialmente consigo distintas exégesis sobre el alcance del decir de lo que se manifiesta, encontrándose conexos con los estudiados modos hermenéutico-experienciales. El ser objetivo en tanto presentado, al tiempo que en la conciencia se ofrece, es interpretativamente vivido diferentemente según las distintas modalidades de la eticidad. Objetivamente se presenta su valer para Aquileo, pero inimportante es para él el ser absoluto o relativo, en sí o para sí, de semejante valer. En la potencia de su presencia inmediata recibe su fuerza, y ésta no da lugar a problemas sobre sí misma que más lejos lleven; su aparecer es autosuficiente, y las palabras del filósofo, del predicador, o del caviloso, resbalan por sobre ella y en nada le hieren. Semejante objetividad se identifica con la objetividad de su propio ser, mas no hace frente a éste como cosa que manda o solicita o enseña. La objetividad del valor es en su caso semejante a la objetividad del propio cuerpo, o a la objetividad de la eficacia de su brazo. Según se ha indicado, la conducta no se rige en la excelencia por valores exteriores hacia los cuales es o en nombre de los cuales actúa, sino que obra desde la posesión que es constitutiva de su ser. El excelente impone sus valores como impone su poderío, pues son solidarios con éste; pero los valores no se le imponen a él.

grupo dominante, el derecho divino del Príncipe, la voluntad de Dios expresada en la victoria, y todas estas cosas en muy distintos grados, han sido invocadas para la excepción, expresando todas distintos valores o distintas valencias de un valor. Se considera irrestricto el derecho de matar en la guerra, o se le limita a la guerra que se presume santa o justa, o se condena toda guerra de modo que también en ella se juzga axionegativamente a la acción de matar. Son éstos sucintos ejemplos de diferencias axiológicas fundamentales, que van más allá de inesenciales cambios de definición, como *qué* se entienda por santo o por justo, pues interesa si vale lo santo en el grado de admitir que en su nombre se mate, si da o no lugar a un asesinato, o si la injusticia es tan axionegativa que deba ser condenada cuando recaea sobre la vida de extranjeros.

Todavía ha de verse que el asesinato mismo, aun supuesta una identidad de esencia, puede presentarse con grados distintos de valer negativo. El asesino puede despertar desde el horror hasta la leve censura, y esto constituye una variación de valencia que no es posible negar. Por eso mismo se discute sobre la gravedad de la sanción que sea adecuada al asesinato; por eso también hay quienes tratan a un asesino (así se haga esto por "perdón", por "no juzgar", por ser "cosa que no incumbe", por ser esa condición "inimportante", por "solidaridad" con él, etc.), háganse o no problema por ello, y quienes se negarían a tenderle la mano. Y no sólo ocurre esto, sino que también es posible encontrar valoraciones positivas del asesinato, y mismo cuando en su definición se incluyan esencialmente bajos motivos será igualmente posible concebir a alguien que no se crea con derecho de hacer reproches por causa de éstos, tanto como es posible concebir quien conceda razón al puma que salta para devorarlo<sup>39</sup>. Por último, no se ve qué sentido pueda tener la invocación de Scheler al presunto hecho de una constancia en la valoración del asesinato; ya se sabe que ese recurso nada sirve para resolver un problema de derecho, y que si en los hechos jamás hubiere habido en este punto variación alguna axiológica, ésta permanece siempre concebible y posible. Por lo demás, el procedimiento que sigue Scheler en la selec-

(39) Conviendría advertir también que no puede decirse —como lo hace Scheler— que cuando no se prohíbe tal forma de homicidio es porque no se intuye en el otro la persona humana, pues son muchos los casos en que justamente por causa de intuir a ésta tiene sentido la permisión. Si es un privilegio del hombre libre el poder matar a un esclavo, o un privilegio del príncipe el poder matar a un hombre libre, esos privilegios sólo son tales en tanto es una vida humana lo que está en su poder, y una vida de la cual no pueden disponer otros. Tampoco puede decirse —como lo hace Scheler— que no se intuye la persona humana en el esclavo. Si bien es ésa una vivencia posible, sobre todo en las formas de esclavitud determinadas por grandes diferencias raciales y culturales, no ha sido ni con mucho una vivencia uniforme. La reducción a la esclavitud a que se somete al semejante que ha sido vencido ha sido frecuente y, por lo demás, debe tenerse en cuenta, en coherencia con esto, que la idea misma de esclavo tiene sentido por relación al estatuto jurídico del hombre libre, el cual le es negado; o sea, que sólo en tanto se le sabe hombre tiene sentido su condición de esclavo. En cuanto a los sacrificios humanos, no tienen sentido si no se sacrifica un valor; y conviene recordar que con frecuencia son extranjeros o prisioneros los condenados a ese "privilegio".

ción de los hechos se reduce a una elemental tautología: excluyendo las variaciones definitorias, sólo queda en substancia una cierta forma de homicidio condenado, pues nadie es asesino cuando mata permisivamente, según una ley o una costumbre; de esta suerte sólo es asesinato la muerte prohibida de un hombre, y de aquí se quiere inferir que el asesinato ha sido siempre prohibido.

Por todo lo expuesto podrá colegirse que la simple objetividad presentativa no tiene en sí y por sí validez alguna, y que no es más que un tema a considerar teóricamente en su razón, tal como lo han visto tanto el psicologismo como el existencialismo. Todo el examen cumplido sobre el problema de los valores muestra que ninguna objetividad meramente presentativa envuelve sin más el pasaje válidamente justificado a otras formas suprapresentativas de objetividad, y no lleva consigo garantía suficiente de la validez de su propio decir, más allá del simple ser de su aparecer. La presentación muestra el *qué* es de lo presentado en su aparecer y el *cual* es su valer en ése su mismo aparecer, pero su mensaje no sobrepasa su solo exhibirse, nada dice de sus razones y sentidos posibles, y nada puede —en sí y por sí— frente al decir de otra presentación cuyo contenido la contradice. Inversamente, ha de considerarse que ninguna enumeración fáctica de variaciones demuestra la legitimidad de éstas, pues en sí y por sí no permite excluir de plano el posible pensamiento en una ética absoluta. El *hecho* de la relatividad no es igual al *derecho* de ésta.

Además —y marginalmente— cabe observar que la objetividad presentativa misma no ofrece la uniformidad que un examen superficial anuncia, pues su presencia es susceptible de ser vivida según estilos distintos, los cuales llevan experiencialmente consigo distintas exégesis sobre el alcance del decir de lo que se manifiesta, encontrándose conexos con los estudiados modos hermenéutico-experienciales. El ser objetivo en tanto presentado, al tiempo que en la conciencia se ofrece, es interpretativamente vivido diferentemente según las distintas modalidades de la eticidad. Objetivamente se presenta su valer para Aquileo, pero inimportante es para él el ser absoluto o relativo, en sí o para sí, de semejante valer. En la potencia de su presencia inmediata recibe su fuerza, y ésta no da lugar a problemas sobre sí misma que más lejos lleven; su aparecer es autosuficiente, y las palabras del filósofo, del predicador, o del cabiloso, resbalan por sobre ella y en nada le hieren. Semejante objetividad se identifica con la objetividad de su propio ser, mas no hace frente a éste como cosa que manda o solicita o enseña. La objetividad del valor es en su caso semejante a la objetividad del propio cuerpo, o a la objetividad de la eficacia de su brazo. Según se ha indicado, la conducta no se rige en la excelencia por valores exteriores hacia los cuales es o en nombre de los cuales actúa, sino que obra desde la posesión que es constitutiva de su ser. El excelente impone sus valores como impone su poderío, pues son solidarios con éste; pero los valores no se le imponen a él.

La objetividad presentativa de tipo impositivo que reclama absolutizarse es propia de la modalidad de la exigencia. Por eso persiste en ella en forma esencial la idea de deber, según el modo del deber-ser que ordena, aunque se quiera derivar esto de los valores, pues por más que la idea de deber sólo haga pesar su dureza cuando falta la realización del valor, en éste —vivido en el modo de la exigencia— inhiere esencialmente el carácter normativo, y si no clama a viva voz por su cumplimiento cuando espontáneamente se cumple, es porque en este caso está ya satisfecho (o en vías de serlo sin obstáculos) el contenido de su mandato; pero este ya-estar-satisfecho se constituye sobre la previa admisión de su orden de cumplirse. De igual modo, quien manda, no clama por obediencia cuando espontáneamente se le obedece, pero esta obediencia no suprime su mandar. De esta suerte, Scheler está menos lejos de Kant de lo que él supone y de lo que a primera vista parece.

En el independiente, la objetividad presentativa es expresiva del anhelo del ser propio, sea o no realizable su sueño. Su presión, aunque se halla interpretativamente fundada en la subjetividad, coacciona a ésta, tal como el deseo acucia al deseoso, indiferente a que éste quiera o no semejante desear. En cambio en la sabiduría la objetividad presentativa no se agota en su decir —incluso puede ser sospechada y condenada— sino que se la enjuicia desde un ver-a-través que la ilumina y cuya presencia es de otro orden. Importa en ella la objetividad inaparente, pues lo dado no tiene verdadero sentido en su mera inmediatez. Lo objetivo mismo ha de ser apercibido desde el fundamento que lo sustenta y estimativamente lo signa. Mas entonces es claro que el ser y valer de su objetividad presentativa no es tal en sí y por sí, sino que le sobreviene por causa de la razón explicativa que la ilumina haciendo manifiesto lo que ella es. La objetividad presentativa de orden axiológico es así dependiente de la presunta objetividad de un saber.

Todo lo expuesto en este párrafo ratifica y amplía la tesis desarrollada en el apartado anterior respecto de la ambigüedad de los entes. Bien claro es ahora que carece de validez apodíctica toda determinación de un bien en cuanto tal, así sea en la antigua noción de "naturaleza" de un ser, o en cualquier elaboración que se haga de la idea de un "bien intrínseco"; pues todo bien en sí es descubierta como tal en y desde la vigencia de un ethos, y éste es esencialmente aporético en tanto esencialmente inapodíctico, pues la fragilidad de su vigencia deja siempre abierto el preguntar por su validez.

Es pues en y por un ethos que un ente o un valor son revelados en su valer. Es desde el ethos revelante-constituyente que el bien intrínseco de algo o la intrínseca valencia de un valor se hacen manifiestos. Por lo mismo, ningún bien ni ninguna valencia tienen sentido alguno posible en sí y por sí, fuera de la vigencia de un dado ethos; pero entonces es obvio que su suerte queda librada a la de éste, que su validez es solidaria de la validez del ethos, y sabido es ya que ésta es esencialmente inapodíctica y que su vigencia es necesariamente frágil, aunque —en tanto sea dada— valga como hipótesis

de validez supuesta a los efectos de aprehensiones estimativo-interpretativas subordinadas. Ninguna evidencia puede resolver por sí a su respecto definitiva e incondicionalmente el problema del derecho, pues su lenguaje sólo es garantía de la verdad cuando su temática se refiere a problemas secundarios y derivados, interiores a un dado ethos. La constatación de una vigencia originaria acompañada de la evidencia que le fuere propia, y aun el reconocimiento de lo que ha de valer apodícticamente a partir de ella, no pueden excluir el carácter esencialmente problemático de su validez. Despejar esa incógnita es cosa que supone resuelto el enigma fundamental del ser y valer de la existencia humana. Por eso es desde la pretensión de poseer esa respuesta —es decir: desde una expresa o implícita metafísica— que se ha proclamado la verdad de tales o cuales ethos. Pero ya se ha visto que el valor de una metafísica no es previo sino solidario con un ethos, y cesa cuando cesa la vigencia de éste.

### 3. — El fenómeno de la intransparencia.

El *ethologismo* que acaba de esbozarse se prolonga naturalmente en el tema de la esencial intransparencia del ente humano. Así como es siempre posible la alteridad de la axiosignación de un ente, así como también es siempre posible la alteridad de la valencia de un valor, es igualmente siempre posible la alteridad interpretativa en la exhibición del último sentido de un hecho del agente ético, incluyendo en ello el significado de las evidencias que se dan en él. Mas esa inapodícticidad que afecta ahora a la validez del camino del intérprete socava en su raíz los títulos que invoque una vigencia, torna problemática la legitimidad incondicionada que pretenda todo tener-por-válido cualquiera sea su fáctica evidencia, y exhibe al agente juzgante envuelto en una aporeticidad esencial, definitiva de la condición humana y solidaria con su finitud, pues no es pensable la transparencia absoluta sino para lo Absoluto mismo. Pero es paso a paso que habremos de aproximarnos al presente tema.

Sabido es que, desde hace mucho tiempo, ha proporcionado materia a la reflexión moral la observación de las posibles divergencias entre el cumplimiento exterior de una conducta y el sentido de la actitud interior. La hipocresía, la traición, el engaño, son procederes conocidos desde antiguo que han mostrado las insuperables dificultades que existen en la apreciación y en la comprensión del comportamiento ajeno. Su señalamiento puede servir de vía de acceso para mostrar el carácter impenetrable que, a lo menos en cuanto a su alcance inaparente, tiene el hacer de los otros. Toda actitud, todo gesto, toda acción, no agotan su ser en su mero aparecer; la coincidencia de su presentación con fórmulas dadas interpretativamente en un inequívoco sentido, no es más que una simple posibilidad que no excluye la eventualidad de que se constituyan según significaciones escondidas. Un gesto amistoso puede ser el medio de una traición; una acción bondadosa puede ocultar una voluntad de mal.

Lo dado no agota su ser en su puro y simple ser dado así; su mostrarse de tal manera no muestra ni la raíz ni el fin de su aparecer ofreciéndose así. Toda actitud, todo gesto, toda acción, toda manifestación, son instrumentos parciales que se integran en la total acción del agente, y cuyo sentido real, existente en esa conexión de totalidad, puede no sólo olvidar sino también negar el decir supuesto que inhiere en cada término en tanto es aisladamente considerado.

Resulta pues que el valor significativo real de un momento ético es meramente probable por eventualmente nugatorio. Conjuntamente con la comunicación de un mensaje que de ordinario se pretende patente, inhiere también en él el ser esencialmente ambiguo en su ser. A esta ambigüedad de orden ontológico referida al comportamiento humano y constituida por su siempre posible alteridad de sentido, la designaremos con el nombre de intransparencia. Esta no se refiere a la ignorancia del sujeto que conoce y juzga; sería entonces simplemente accidental; es esencial, por cuanto el valor como signo de cada término del comportamiento no puede apartarse de su poder tener sentidos distintos que difieren de su acepción aparente. No se trata ya de la equivocidad por indeterminación de las convenciones cotidianas, sino de que, aun en su ser más propio y preciso, reside el ser-interpretado-asi-pudiendo-significar-otra-cosa. Por eso su palabra es siempre a descifrar; su interpretación es provisoria y pide una verificación que siempre la trasciende; de esta manera, cuando otros signos obligan a una reinterpretación, la nueva totalidad así constituida e interpretada pide una nueva verificación, a realizarse desde un contexto de signos más amplio que el hasta entonces tenido en cuenta. La incorporación de sólo un nuevo signo a la serie puede cambiar totalmente el sentido de ésta; y la nueva interpretación total puede nuevamente ser por entero rectificada por otro nuevo signo. El signo es así siempre interpretado en y por una serie, desde una totalidad de signos; un gesto amistoso es tenido tanto más verdaderamente por tal según de quien viene; pero la totalidad es en realidad provisoria y ficticia; pide una incumplible serie infinita de signos. Y la ambigüedad propia del signo aislado, afecta por lo mismo a la totalidad de la serie, por lo que la intransparencia es esencial a la serie misma. Ni aun se cierra ésta con la confesión: pues entonces queda aún en juego no sólo la veracidad sino también y sobre todo el sentido mismo de la confesión.

Pero si la impenetrabilidad de la conducta externa ha sido desde hace largo tiempo conocida, el error de considerarla accidental por exterior ha ocultado también los planos más profundos hacia los cuales conduce. Exhibido su carácter esencial, recae no sólo sobre la conducta exterior ajena sino sobre la conducta propia. El sujeto es hermeneuta de sí mismo. Sus actitudes, gestos, acciones, manifestaciones, más sus pensamientos, emociones, sentimientos y voliciones, son signos que van integrando el nunca acabado proceso de autointerpretación. El individuo nunca es enteramente transparente, ni siquiera para sí mismo; tanto, que el tenerse por transparente es cosa que cae

afectada bajo esa esencial intransparencia; y si también puede hablarse del intransparente fundamento del tenerse por intransparente, la simple posibilidad de tal problema ya muestra a la intransparencia como esencial.

Vista desde la perspectiva alcanzada, la intransparencia proyecta su sombra sobre todo el contenido de la experiencia ética. El sentido de aquello que es dado permanece oculto, no en cuanto a su contenido pero sí en cuanto a su razón, y también permanece oculta la raíz de todo preguntar o de todo no preguntar por esa ocultación. La constante autointerpretación de la existencia es susceptible de infinitos momentos; si en los hechos la regresión infinita se detiene, ella sigue sin embargo siendo posible de derecho, hasta tal punto que puede enjuiciar a la toma de posesión que invita a detenerse. Nada interesa que a los efectos prácticos sea necesaria esta detención, pues la validez de la práctica como criterio es a su vez tema de derecho enjuiciable.

Resulta pues que lo que se da es, en tanto que se da, tal como se da; pero, siendo tal como se muestra, no por eso muestra su sentido. Por éste entendemos las posibles conexiones causales, condicionales, estructurales, o también de orden teleológico, que permiten esclarecer lo dado. Lo que se da apunta a un complejo de conexiones significativas eventuales. En este apuntar reside la posibilidad de preguntar por su posible por qué y para qué. Pero la interpretación dada y elegida, por grande que sea su probabilidad, no posee necesidad absoluta y su evidencia no es jamás apodíctica. Su posible alteridad sólo puede ser aparentemente excluida cuando es atendida de un modo parcial, en el interior de un sistema interpretativo vigente, como cuando se dice: si las interpretaciones A' y C' de A y C son verdaderas, será también verdadera la interpretación B' de B. Pero la validez de aquéllas es puramente hipotética.

Cierto es que a veces lo dado no es un fenómeno aislado, sino una conexión constitutiva de un sentido. Pero entonces, en cuanto fenomenicamente dada, esta conexión de sentido se halla en el mismo caso que todo fenómeno: en su mostrarse no se exhibe su sentido. Se puede confesar un hecho; también se puede confesar una motivación que da sentido al hecho; pero, en cuanto meramente dado, el proceso de motivación oculta a su vez el por qué y/o para qué de su ser dado, y en la evidencia de su verdad no reside la razón de su aparecer como verdad.

Ha de verse que el mismo esfuerzo de sinceridad es intransparente; su efectividad no garantiza la verdad de su contenido aunque exponga verdaderamente lo que en él es dado objetivamente como real y verdadero. Un hecho pudo constituirse en un cierto sentido en el correspondiente momento existencial; pero puede luego constituirse en otro sentido en el recuerdo, en la confesión, en el arrepentimiento, en la reiteración, en tanto que pasa a integrar una nueva totalidad. La serie existencial no es fija, y conocida progresivamente desde perspectivas distintas. Su renovación es incesante, no sólo por

la incorporación de lo nuevo, sino por la constante reestructuración —selectiva e interpretativa— que el hoy arroja sobre el pasado. El contenido de éste es elaborado desde la perspectiva presente; lo constituido en esa transfiguración es lo declarado verdad; y lo es o puede serlo legítimamente, en el sentido de dado efectivamente ahora así ante el sujeto. Pero todo nuevo instante es una nueva posible instancia; todo nuevo momento puede convertirse en rectificadora sentencia que cambia lo tenido y declarado por válido respecto del sentir del pasado en cuanto a su hecho y su derecho, se guarde o no constancia de lo dado como verdad precedentemente. Más aún: el agente ético puede mirar ahora su pasado entendiendo que entonces no había visto claro sobre sí, siendo por lo tanto errónea aquella anterior interpretación suya en la cual había creído comprender su propio ser. Es así que toda conversión radical implica —a una con el consiguiente cambio de ethos— una reinterpretación del propio individuo. Pero la nueva luz a la cual accede y que le descubre el no visto sentido del hecho pasado, no es bastante garantía de la definitiva verdad de aquello que su iluminación exhibe, aun cuando de hecho ninguna otra cosa pueda valer prácticamente como verdad para el sujeto concreto; mas por el hecho de ser ahora y aquí su verdad, no pierde su frágil naturaleza.

Siempre queda en la sombra el sentido que tiene que lo dado sea justamente ahora dado así. Todo momento de la existencia es enmarcado en un horizonte desde el cual se constituye su sentido; pero ese horizonte es un límite en el cual queda encerrada su lucidez; en cuanto límite, apunta hacia aquello que está más allá de sí mismo, pero de este más allá de sí sólo nos dice que permanece oculto; mas en eso que permanece oculto es donde reside la raíz que tiene la última palabra sobre la definitiva validez de su camino interpretativo. Ciertamente es que lo luminosamente dado no deja de ser tal; pero su luminosidad no es autosuficiente; tratando de trascenderse hacia su fundamento, halla que la intransparencia la envuelve; apuntando en su limitación más allá de sí misma, no descubre más fundamento que su propia enigmaticidad y deviene intransparente en su luminosidad misma. Lo dado no es jamás aprehendido suficientemente desde la razón última de su darse así, de suerte que toda evidencia existencial es meramente fáctica y, aunque sea prácticamente determinante, carece por su propio ser de toda posibilidad de demostrativa y última absoluta validez. Y es la esencialidad de esa intransparencia lo que fundamenta la posibilidad de que el individuo ético no sea mero espejo, sino interrogador yificador, y constructivamente eligente.

Ahora bien: la aprehensión de la axiosignación de un ente acaece en un sujeto; lo mismo ocurre con la aprehensión de la valencia de un valor; en el mismo sujeto acaece el fenómeno de la toma de posición, cuyo fundamental papel en toda eticidad ya ha sido manifestado; mas entonces habrá de verse que cada uno de esos aspectos queda por necesidad afectado por la esencial intransparencia del agen-

te ético. Intransparente es el fundamento de la vigencia de un ethos, e intransparente es el último fundamento de la toma de posición que a su respecto se ejerce. La ambigüedad de los entes y la ambivalencia de los valores guardan esencial conexión con esta intransparencia del agente. Es por eso que el velo de Maya, el ardid de la Idea, el estado de pecado, la caída en la impropiedad, la huida ante la finitud, el resentimiento del alma servil, la condición social, y aun la voz de la especie, son temas que han podido o pueden ser invocados para mostrar que el ser del agente es otro que lo que él piensa de sí. Algunos de ellos intentan comprometer la vigencia de un ethos atacando su validez en tanto denuncian una comprometedorra raíz que lo sustenta. Quien invoca esos caminos interpretativos no se limita a solicitar del oyente su acceso a la vigencia de un nuevo ethos, sino que solidariamente con ello solicita de él una reinterpretación fundamental. Sin la ambigüedad de los entes, la ambivalencia de los valores, y la intransparencia de la existencia, esas invocaciones no tendrían sentido alguno; pero a su vez su decir es susceptible de ser apresado por similares redes.

No deben confundirse la opacidad y la traslucidez con la intransparencia, pues la luminosidad misma es intransparente. No se trata por lo tanto del simple caso del bucear interior que se pierde en las profundidades de una motivación que cuanto más se examina más turbia y oscura deviene. No se trata de la imposibilidad de poner en claro un contenido de conciencia; esto es perfectamente posible. Pero toda claridad es siempre claridad "desde", cuyo fundamento y sentido permanecen intransparentes. Puedo ver límpidamente una buena motivación; puedo ver límpidamente una mala motivación; puedo ver límpidamente que es dudosa y turbia la motivación; puedo ver límpidamente la opacidad de la motivación; puedo límpidamente ver que sólo veo traslúcidamente. Pero la intransparencia subsiste, tal como la más clara fotografía de una mano que coge el asa de un jarro puesto sobre una mesa, no muestra si la mano coloea o retira, o si simplemente posa. Así como la más perfecta aprehensión del dibujo de una pieza de un rompecabezas no muestra su sentido sino cuando se integra en la totalidad, ningún momento ético aislado es autosuficiente; pero además acaece que la historicidad interpretativa de la existencia arroja nuevas piezas al juego momento a momento. Toda integración interpretativa es así provisoria, y su proceder mismo es tema que cae bajo la hermenéutica de un ulterior mirar. De esta suerte, si bien lo interpretado por un interpretar puede acceder al plano de la certeza en tanto este interpretar sea vigente, subsiste siempre su sumisión de principio a la posibilidad de que sea interpretado ese interpretar, y de que, por causa de esa hermenéutica de segunda instancia, se torne inverso el signo que signa a la interpretación primera.

La lucha por la certeza en el interior de un sistema interpretativo vigente presupone a éste en tanto vigente; pero esta vigencia es por esencia precaria, y siempre es posible que sobrevenga otra vigencia

que denuncia la ilegítima validez presupuesta por la vigencia predeciente. Por eso la lucha entre dos *ethos* puede manifestarse en el esfuerzo por subsumir el criterio hermenéutico del otro, exhibiendo razones de su vigencia que aniquilen su autopretensión de validez.

Puede compararse la situación en estudio a una máquina fotográfica dotada de conciencia que creyese que su enfoque no está condicionado por quien hace uso de ella; y es de observar que, en el caso de la existencia humana, basta para semejante condicionamiento la mera contingencia, tal como la máquina del indicado ejemplo, que errase al igual que una hoja entregada al azar de los vientos. Toda ocasional y circunscrita transparencia presupone la intransparencia esencial, como el rayo luminoso que no ilumina a su manipulador.

Puedo, pues: no comprender qué es lo que quiero; saber mi querer pero advertir opaco su sentido; ver traslúcidamente mi querer, entreviendo su sentido; verlo lúcidamente, comprendiendo con claridad mi intención, pero advirtiendo la opacidad que encubre las motivaciones de la intención; ver traslúcidamente la razón de mi querer, e indagar, sospechar, conjeturar, tener en cuenta, estar alerta para oír la voz que haga manifiesto mi eventual anterior trasoír; ver lúcidamente tal buena o mala motivación de mi querer. Mas todo ello: lucidez, traslucidez y opacidad parciales o totales, son fenómenos válidos en tanto acontecen intramuros, encerrados en el interior de un determinado *ethos* vigente. Pero es sobre éste, y por ende sobre el sistema hermenéutico que le es propio, que recae la verdadera esencial intransparencia. Es posible que el *ethos* mismo se torne sobre sí procurando ver, y vea lúcidamente, o traslúcidamente, u opacamente, las razones de su eventual vigencia y su consiguiente solidaria pretensión de validez. Mas su apercibirse de tal o cual manera es cosa que cae también envuelta en la necesaria intransparencia que lo abraza; y siempre es en principio posible que una nueva mirada exhiba como mero trasoír su precedente verdad. Y en tanto todo *ethos* es así trasoíador posible, se hace manifiesta su esencial imposibilidad de apodictica validez. Cualquiera sea la luminosidad con que aprehenda las raíces que dice tener de sí, el sistema interpretativo-estimativo de un *ethos* puede caer y ser condenado por el subsiguiente paso existencial. En tanto sobre todo hombre pesa la amenaza —de *iure* constante— de descubrirse trasoíante, ha de acceder al reconocimiento de que la intransparencia le es esencial.

Todo planteo del problema moral ha de hacerse situando en su propio centro la intransparencia esencial de la existencia humana y la no menos esencial ambigüedad de los entes y ambivalencia de los valores. Por eso mismo todo simple conciencialismo que se refugia en la certeza de sus evidencias, y con mayor razón aún todo convencionalismo que encuentre su raíz ética en la cotidiana interpretación de la moralidad, están condenados necesariamente al fracaso, por causa de los supuestos inadvertidos y de no justificada validez que toman como punto de partida. Este ha sido uno de los más graves errores de las direcciones tradicionales en materia moral. Rousseau, que es cumplido

ejemplo de la vieja confianza inmediata en el mero dato ético consciente, nos dice, hablando de las normas morales: “*je les trouve au fond de mon coeur écrites par la Nature en caracteres ineffaçables. Je n’ai qu’à me consulter sur ce que je veux faire: tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal: le meilleur de tous les Casuistes est la conscience, & ce n’est que quand on marche avec elle qu’on a recours aux subtilités du raisonnement*”<sup>40</sup>. Pero no se trata aquí de una mera ética de la conciencia y de la intención, sino que, convertida en una potencia a la vez mítica y mística, la conciencia parece penetrada de una infabilidad esencial: “*Trop souvent la raison nous trompe, nous n’avons que trop acquis le droit de la recuser; mais la conscience ne trompe jamais; elle est le vrai guide de l’homme: elle est à l’ame ce que l’instinct est au corps; qui la suit obéit à la Nature, & ne craint point de s’égarer*”<sup>41</sup>. Bien admirable parece esa conciencia más segura que la razón; de cierto, muchos serían los cavilosos que amarian oírlo. Pero mucho más admirable es que, después de tan triunfal anuncio, Rousseau tenga que constatar la incerteza de su mensaje —¡de ese mensaje que no engaña jamás!— de suerte que la conciencia se esfuma como realidad para devenir sombra inapresable de la que se postula que debiera ser real: “*La conscience est timide, elle aime la retraite & la paix; le monde & le bruit l’épouvantent: les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis; elle fuit ou se tait devant eux: leur voix bruyante étouffe la sienne & l’empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, & dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d’être éconduite; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, & après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rapeler qu’il en coûte de la bannir*”<sup>42</sup>. De este texto resulta que la infabilidad de la conciencia es de derecho pero no de hecho; indica lo que la conciencia debiera ser, pero no lo que la conciencia es. El valor de orientación de semejante admirable conciencia sólo es presente en tanto ausente; mas, en tanto de hecho ausente, la existencia de esa límpida voz es meramente postulada. De esto resulta que la voz que efectivamente se oye siempre puede ser errada, y que la afirmación de una voz ineluctable que debiera oírse no es más que una interpretación posible pero inverificable que, en tanto mera creencia fáctica actual, puede ser a su vez fruto del prejuicio, la mundanidad, o el fanatismo. Y tan es así que Rousseau tiene que hacerse cargo de “*la juste défiance de moi-même*”<sup>43</sup>. “*Pour être de bonne foi je ne me crois pas infallible: mes opinions qui me semblent les plus vraies sont peut-être autant de mensonges...*”<sup>44</sup>. Sería indiscreto preguntar qué queda, después de esto, de aquel tan brillante conciencialismo.

(40) *Émile ou de l’Éducation*, L. IV. Amsterdam, Nœulme, 1762, T. III, p. 97.

(41) *Ibid.*, p. 98.

(42) *Ibid.*, p. 114.

(43) *Ibid.*, p. 127.

(44) *Ibid.*, pp. 127 s.



En esa opacidad que está en el camino de la intransparencia se ha detenido muchas veces el pensamiento clásico. Es así que se ha advertido la imposibilidad de plena comprensión de los móviles que orientan una acción, pero interpretando este tema como simple problema contra el cual lucha la conciencia escrupulosa sin llegar a alcanzar certezas definitivas<sup>45</sup>. Así pasa en Kant. Este piensa que en el conocimiento moral la inteligencia más común puede ser llevada a un alto grado de precisión<sup>46</sup>, pues tiene plena competencia ética con sólo volverse atenta, no necesitando de ciencia o de filosofía para saber lo que se tiene que hacer a fin de devenir virtuoso<sup>47</sup>, de suerte que en los hechos morales es conveniente atenerse al juicio de la razón común, sin despojar a ésta de su "*feliz simplicidad*" (*glücklichen Einfalt*)<sup>48</sup>. Es por demás curioso que tan ingenua confianza en la cotidianidad ética no advierta las oscuras raíces que pueden sustentar su convicción, y que cuando —en nombre de una natural tendencia a sofisticar contra las reglas del deber<sup>49</sup>— procura invalidar los modos de experiencia ética que le son adversos, permanezca acriticamente ciega respecto de la posibilidad de que semejante examen en busca de ilegítimos fundamentos recaiga sobre sí misma. Mas es de ver que el propio Kant admite que esa claridad cognoscitiva acerca de los principios no tiene lugar cuando se trata de hechos, pues no es posible que la experiencia exhiba ni un solo caso en que pueda decirse con certeza que la acción ha obedecido exclusivamente a los principios morales y a la representación del deber<sup>50</sup>; el más prolijo examen no puede penetrar jamás hasta los móviles secretos<sup>51</sup>, y aun ha de concederse que, para la mirada del observador experto, es

(45) Como ejemplo de opaca escrupulosidad que no advierte la intransparencia de su creer y se limita sólo al cumplimiento, puede citarse un curioso caso mencionado por Huizinga: "Bajo el peso de sus dignidades eclesiásticas, en medio de la pródiga magnificencia y de la orgullosa vida cortesana de Berry y de Borgoña, está él (Pedro de Luxemburgo) cubierto de mugre y de parásitos, preocupado siempre con sus pequeños pecados. Confesar habíase tornado en él una mala costumbre. Todos los días apuntaba sus pecados en una cedulilla, y cuando por ir de viaje no había podido hacerlo, hacía después, escribiendo durante las horas que fuesen menester. Veíasele escribir de noche o leer apresuradamente su lista a la luz de una bujía. Levantábase a media noche para confesarse con alguno de sus capellanes. Muchas veces llamaba en vano a las puertas de sus dormitorios; se hacían los sordos. Si encontraba oído, leía los pecados escritos en la cedulilla. De dos a tres confesiones por semana, se había pasado, en sus últimos días, a dos confesiones por día; el confesor ya no podía separarse de su lado. Y cuando por fin murió de la tisis, después de haber rogado que le enterrasen como si fuese un pobre, encontré un cajón entero, lleno de las cedulillas, en que estaban apuntados, día por día, los pecados de aquella pobre vida". El Otoño de la Edad Media. Madrid, Rev. de Occid., 1945, pp. 263 s.

(46) Cf. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Werke, herausg. von E. Cassirer, Berlin, B. Cassirer, 1922-1923, Bd. IV, p. 247.

(47) *Ibid.*, p. 260.

(48) *Ibid.*, p. 261.

(49) *Ibid.*, p. 262.

(50) *Ibid.*, pp. 263 s.

(51) *Ibid.*, p. 264.

dudosa la efectiva existencia en este mundo de alguna verdadera virtud<sup>52</sup>. Pero entonces no puede comprenderse cómo pueda Kant impedir que tan fundamental impenetrabilidad deje de afectar al hecho de que se tengan por válidos tales o cuales principios éticos. La vigencia de una determinada idea de deber, así como los concretos contenidos que ésta en un dado caso revista, son también y a su vez convicciones que caen bajo el fenómeno de la intransparencia, la cual —más allá del mero preguntar por el cumplimiento— abre proceso a la creencia en la validez de todo aquello que sea éticamente vigente, e hiere incluso a la interpretación teórica que se haga de ello, aunque ésta quiera situar fuera de la experiencia al verdadero conocimiento moral. Todo creer y todo rehusar, todo afirmar y todo negar y todo interpretar, integran el concreto y viviente complejo de actos significativos que constituyen la trama de la existencia, y no escapan a las condiciones esenciales de ésta.

La tradición moralista prolonga sus ecos hasta nuestro tiempo. También Hartmann entiende que los fenómenos éticos son ordinariamente genuinos y se basan en un genuino sentimiento de los valores<sup>53</sup>. Pero con esto la moralidad cotidiana, regida por la convención, resulta convertida sin más en válida como algo de suyo evidente; lo mundano y convencional, por sí y ante sí, declara evidente su propia legitimidad. Gratuitamente se dejan aquí de lado los innumerables motivos por los cuales la cotidiana convención puede ser éticamente rechazada. Es más: Hartmann entiende que la falta de acuidad en la percepción ética sólo tiene lugar en el caso del moralmente inexperto, o en el espíritu estrecho, o en el carente de formación filosófica<sup>54</sup>. Todas las páginas de la presente tesis demuestran justamente lo contrario. Basta por lo demás leer con atención la historia de la filosofía moral para comprender que los espíritus filosóficamente cultivados y de aguda sensibilidad moral discrepan entre sí mucho más que los hombres de todos los días, regidos por la costumbre y el hábito. El error de Hartmann —en el que también cayó la escuela sociológica francesa— se debe tal vez a la limitada consideración de los conflictos corrientes de apreciación moral que son propios de la vida cotidiana. Es cierto que éstos, por lo general, y por graves que sean para tal individuo determinado, no suelen presentar a la vista excesivas variantes de solución —aunque con abundante frecuencia esta regla sufra considerables y fundamentales excepciones— pues a menudo se refieren a si tal caso responde o no a un admitido valor, más que al valer del valor mismo. Pero esto ocurre porque son conflictos interiores a un ethos (o pseudo-ethos) dado, vulgarmente admitido y acriticamente reconocido vigente por el mero respeto de formulaciones verbales indeterminadas en su sentido axiológico; mas no debe olvidarse que aunque esa determinación

(52) *Ibid.*

(53) Cf. *Ethik*, I, II, 6, g), p. 61.

(54) *Ibid.*



se logre y pueda entonces hablarse de una verdadera vigencia aproximadamente libre de incoherencias, igualmente acontece que el entero ethos puede ser enjuiciado en su validez. Claro es que esta posibilidad no es de ordinario patente. Solidariamente conexas, la intransparencia, la ambigüedad, y la ambivalencia, hablan habitualmente en el modo del quedo rumor. En la común experiencia su murmullo sólo sugiere sordamente una embozada y amenazadora constante posibilidad de negación. Pero por lo mismo su cobertura no es total, y el velo que de ordinario procura ocultarlas sin poder impedir su constante acecho es justamente la convención. Frecuentemente caída en el superficial extravío de ésta, la Ética tradicional ha estado lejos de elucidar los verdaderos problemas que plantea el orden moral, confundiendo los con pequeñas discusiones sobre la moralidad o inmoralidad de tales o cuales pequeñas cosas. En este sentido cabe reconocer que tiene razón Nietzsche al enseñar que en el estudio de la moral se da el extraño caso de que haya faltado el problema de la moral misma, tal como si en ésta no hubiese nada de enigmático, pues lo que se ha llamado "el fundamento de la moral" no ha sido a menudo más que una manera sabia de expresar la mera creencia en la moral dominante<sup>55</sup>, teniendo por indubitante el ser y el valer que ésta afirma de sí. Sin embargo son muchas las veces en las cuales el pensamiento filosófico ha ido más allá de ese pobre límite, y aun sin llegar al examen de las expresas formas conceptuales resulta fácil discernir en la historia y en el presente de la cultura la coexistencia de múltiples ethos incompatibles. Y si abandonamos a éstos para fijar la mirada en los más básicos supuestos, por razón de los cuales pudiere hablarse de un ethos común, éste es también de validez problemática. Todo ethos, todo parcial aspecto de un ethos, todo momento de una eticidad dada, se encuentran necesaria y constantemente encausados ante el tribunal del derecho que examina sus títulos de validez, oprima o no de hecho al sujeto la existencia de ese proceso indefinidamente abierto en el cual no hay instancia definitiva. Y el rigor posible de las verdades válidas en el claustro de un ethos queda subordinado a la aporeticidad esencial que inhiere en el ethos mismo.

Kierkegaard se allegó al tema de la intransparencia, pero fugazmente y sin reparar en su significación radical: "*Il y a en tout homme quelque chose qui, dans une certaine mesure, l'empêche de devenir tout à fait transparent à lui-même*"<sup>56</sup>. El vago carácter genérico de esta afirmación parece luego quedar restringido a consecuencia de su modo de interpretar el estilo de la existencia ética: "*lorsqu'un homme craint la transparence, il fuit toujours l'éthique, qui*

(55) Cf. "Jenseits von Gut und Böse", V. n.º 186. *Gesammelte Werke*. München, Musarion, 1922-1926, Bd. XV, p. 110.

(56) "L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité". *Ou bien... Ou bien...* Paris, Gallimard, 1949, p. 467.

*ne veut pas au fond autre chose*"<sup>57</sup>. Claro es, sin embargo, que no basta que la ética quiera la transparencia para que pueda obtenerla, pues a lo menos parece que la intransparencia subsiste aun en la claridad de la existencia religiosa: "*Le chevalier de la foi au contraire ne connaît pas le repos; son épreuve est constante; à chaque instant, il a une possibilité de retourner en se repentant au sein du général; et cette possibilité peut être crise aussi bien que vérité*"<sup>58</sup>. Es extraño que, después de haber apresado así el hecho de la constante posibilidad de negación, Kierkegaard no haya apercibido el carácter fundamental de la temática que allí se origina y que guarda esenciales conexiones con su concepto y criterio de la verdad; con lo que, apenas vislumbra, el tema de la intransparencia —que, por lo demás, no parece rebasar en él el plano de la mera fáctica opacidad— se sumerge de nuevo en la noche del pensamiento clásico.

Actualmente Sartre ha hablado de la opacidad de la conciencia ajena y la traslucidez de la propia, y ha procurado establecer relaciones de implicación entre la sinceridad y la mala fe<sup>59</sup>. Pero ha de verse que toda denuncia de una mala fe real o posible se hace exhibiendo una opacidad o una traslucidez desde una lucidez; mas ocurre que ésta misma es intransparente, sin dejar de ser lúcida en su limitado ámbito, dentro del cual se constituyen opacidades o traslucideces parciales. Todo esto sin perjuicio de que una teoría sobre la opacidad y la traslucidez en la experiencia ética pueda alcanzar el rango de tesis formal sobre las condiciones de posibilidad de toda opacidad o traslucidez, de buena o de mala fe, en todo ethos posible.

En tanto el ser del hombre es esencialmente hermenéutico, cuanto más concentrada es su luz reveladora más seguro y claro parece lo que ante su conjuro aparece, pero al mismo tiempo se inhiere a sí mismo en cuanto a su posibilidad de comprender el sentido del estrecho campo que su mirar delimita y el de su pretensión de tener a lo dado mudamente ante sí en su justo ser y valer. No es admisible olvidar que la interpretación pide siempre integrarse en una creciente totalidad que se modifica momento a momento en el curso de la existencia; tampoco se puede olvidar que quien atiende a la buena o mala fe de tales o cuales comportamientos desatiende las razones de la vigencia de los criterios que orientan su interpretar y cuya validez supone. Pero es justamente sobre los criterios que encauzan al esfuerzo hermenéutico que recae la intransparencia en su sentido más substancial; todo otro ver o no ver es por necesidad secundario y derivado, y por amplio que sea permanece en la interioridad de un ethos. Todo esto sin perjuicio de los caminos por los cuales un ethos pueda procurar subsumir a otros, tal como —en su propio interior— le es po-

(57) *Ibid.*, p. 535.

(58) *Crainte et Tremblement*. Paris, Aubier, 1946, p. 125.

(59) "La mauvaise foi". *L'être et le néant*, I, II. Paris, Gallimard, 1949, pp. 85 ss.

sible mostrar que la verdad que pretende la mirada inadvertida no es más que mero trasoñar cuando sobreviene el desvestimiento que solidariamente acompaña a una intelección más profunda.

En la incesante renovación existencial es posible: a) que el nuevo momento que vale como nueva instancia rectifique la aplicación del criterio hermenéutico vigente, aunque ratifique su creencia en la validez de éste, entendiendo que un examen suficientemente atento hubiera podido excluir el precedente error; b) que el nuevo momento cuente con un nuevo elemento de juicio que obligue a rectificar la interpretación tenida por válida anteriormente, aunque viendo que, sin ese elemento, cuyo advenir es siempre posible, era lógica la aplicación hecha del criterio hermenéutico vigente; c) que el nuevo paso existencial, bajo los efectos del indefinido proceso de posible revisión, abrogue al criterio hermenéutico mismo, y aun que pida —a más de una nueva interpretación de lo precedentemente dado e interpretado— una explicación del porqué de la vigencia del anterior criterio. Esta posible superviniente vigencia de un nuevo criterio es permanente e indescartable, y configura para todo ethos la constante amenaza —sabida o no, tenida en cuenta o no— de una rectificación fundamental, la cual a su vez estará de derecho sometida a un asedio similar.

Con la exhibición de la fundamental intransparencia de toda posible transparencia, este tema ha hecho manifiesta su relevancia ética esencial. La claridad de lo condicionado no puede evitar que aquello que es condicionante hunda sus raíces en una lejanía que escapa a todo localizado mirar; y por descontado es que también la conciencia turbia y la conciencia dudosa dependen de esa lejanía condicionante. El mito tiene razón cuando hace a las Erinias hijas de la Noche, y nuevamente tiene razón cuando enseña que se comercia con ellas y se las convierte en Euménides; pero aun esto no es bastante, pues a la vista son allí patentes no más que opacidades parciales que, directamente consideradas, versan sólo sobre las equívocas sombras de la motivación, de la intención o del cumplimiento. Pero esa obscuridad parcial se fundamenta en definitiva sobre la esencialidad de la intransparencia, pues sólo por ésta es aquélla posible. A su vez, todo luminoso desembazar una motivación verdadera, o una intención o una adecuación o un cumplimiento verdaderos, o un verdadero creer orientador, exhibe y juzga lo hecho manifiesto desde el horizonte estimativo e interpretativo de un ethos, y cubre pero no suprime la intransparencia de su regir y valer, en tanto la raíz del regir y valer del ethos mismo es por esencia intransparente.

La intransparencia, la ambigüedad y la ambivalencia que han sido reveladas, y que mancomunadamente constituyen y expresan la aporeticidad esencial de la condición humana, no son soluciones finales, sino que por el contrario representan temas sobre los cuales ha de recaer una vital toma de posición, juzgando su importancia o su inimportancia, ateniéndose a ellos o despreocupándose de ellos, aun-

que esa toma de posición esté a su vez sometida a los mismos fenómenos. Bien posible es que cada una de las modalidades hermenéutico-experienciales antes estudiadas tenga sobre este punto una actitud peculiar derivada de la legalidad que le es propia, sin que por ello resuelvan en su plano más radical el problema del derecho. Así, una consideración sucinta parece mostrar que la excelencia no ha de ver en los expuestos temas motivos especiales de inquietud que de hecho la afecten. Residiendo en su propia inmediatez y siendo ajena a todo desconfiado preguntar por sí, los problemas que de derecho la aporeticidad del ser del hombre plantea quedan ahogados en el ejercicio de su excelencia, pues pretende bastarse, y ni pide razones para valer ni entiende que necesite darlas. En cambio la independencia puede sospechar de sí, está más abierta a toda avistada crítica, siempre que éste recaiga sobre sus contenidos; pero en tanto ella se da inmediatamente en cuanto modo, ha de resistirse a juzgar que la validez de este mismo caiga bajo la intransparencia. Por su parte, los modos trascendentes de eticidad han de verse más afectados. Cuando se es mandado importa el claro conocimiento del mandato, y es penosamente turbadora toda posibilidad disminutiva de la autoridad de lo tenido por verdadero; consiguientemente, el esencial ser-en-aporía es cosa que la exigencia quisiera no ver. En cuanto a la sabiduría, habrá de pretender que la aporeticidad está en ella y por ella superada, pues entiende ver de una manera originaria. Siempre la tendencia natural en todos los modos será la inquieta resistencia a admitir el reconocimiento de la aporeticidad esencial. Quede abierta la pregunta de si es posible un ethos que pueda tomar concretamente sobre sí el reconocimiento de este esencial ser-en-aporía, que habría de envolverlo a él mismo en su forma y contenido.

Necesario es recalcar que las actitudes tendenciales expuestas constituyen hechos, aunque ligados a la legalidad de los correspondientes modos y dependientes de su eventual vigencia, y nada pueden frente a la incesante pregunta por el derecho que fluye de la esencial aporeticidad de la condición humana. La vigencia de las modalidades mismas queda envuelta por ésta, y sólo por ello es que cada modo de eticidad desemboca en aporías parciales y apunta dialécticamente hacia los otros. Más aún: debe señalarse que es sólo por la aporeticidad radical que determinan la ambigüedad, la ambivalencia y la intransparencia, que puede explicarse el carácter esencialmente dialéctico de la estructura de la eticidad, su conflictualidad constante, y también su construirse decididamente. Todo ello sin olvidar que la causa abierta que pregunta por la validez de los títulos que invoca un ethos no extingue a lo que es vigente en cuanto vigente que es; quien es en un ethos combate por él, sin esperar a oír la imposible sentencia definitiva que consagre su presunta validez. Ya Sócrates señalaba que no se abandona el cumplimiento de las leyes por la razón

de que pueden ser derogadas, ni es admisible que se deje de hacer bien la guerra por pensar que puede sobrevenir la paz <sup>60</sup>.

El punto al que se ha llegado no detiene al pensamiento, sino que lo invita a proseguir su marcha haciéndose cargo de él. De ello ha de ocuparse una nueva instancia del preguntar inquisidor. El pensar filosófico adviene-de; pero esto desde lo cual adviene es aquello que es dado; desde su advenir, se orienta hacia; y el término de su orientación, es el fundamento que da razón de lo que es dado; cuando ese fundamento es exhibido en su desnudez, el pensar se dirige entonces hacia el fundamento del fundamento. La explicación última es criterio regulativo que vale para el pensar como un fin mas no como un principio, y su progresar no significa otra cosa que su retroceder hacia más lejos. En los pasos hasta ahora dados se ha mostrado que cuanto más se penetra en las raíces de la eticidad, más aporética se muestra ésta; pero la plena comprensión de esa aporeticidad esencial y de la dialéctica que con ella va enlazada pide ahora indagar el concepto mismo de "ethos", revelar la estructura formal de todo ethos posible, mostrar las bases ontológicas relativas al ser del hombre que son supuestas en la vigencia de todo ethos y en la pregunta por su validez, con sus implicaciones gnoseológicas y sus proyecciones en cuanto a la idea misma de metafísica. El *ethologismo* que a lo largo de esta tesis se ha delineado requiere prolongarse en una orgánica teoría del ethos, erigido en concepto interpretativo fundamental de la existencia humana. Pero el recorrido de ese camino es cosa que pertenece al futuro.

(60) "Διάφορον οὐν τι οἷος ποιεῖν, ἔφη, τοὺς τοῖς νόμοις πειθόμενος φανίσκων, ὅτι καταλυθεῖεν ἂν ἂν οἱ νόμοι, ἢ εἰ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις εὐτακτοῦντας ψέγοις, ὅτι γένοιτ' ἂν εἰρήνη; ἢ καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ταῖς πατρίσι προθύμως βοηθῶντας μέμψῃ;" Xenofont. Mem., IV, IV, 14.

## INDICE DE TEXTOS CLASICOS (1)

- AGUSTIN S. (*Confessionum*). *Les Confessions*. Paris, Belles Lettres, 1950.
- ANAXIMANDRO. (*Fragmenta*). H. Diels. *Die Fragmente der Vorokratiker* 7. Berlin, Weidmannsche, 1954.
- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*, recogn. I. Bywater. London, Oxford University Press, 1954.
- AUSONIO. (*Ephemeris*). *Oeuvres*. Paris, Garnier, s. f.
- BIBLIA. Versión de C. de Reina y C. de Valera. Nueva York, Sociedad Bíblica Americana, 1935. (2)
- HERACLITO. (*Fragmenta*). H. Diels. *Op. cit.*
- HOMERO. (*Iliada*). *L'Iliade*. Paris, Belles Lettres, 1955-56.
- JENOFONTE. (*Memorabilia*). *Memorabilia and Oeconomicus*. London, Heinemann, 1953.
- LA ROCHEFOUCAULD. (*Réflexions ou sentences et maximes morales*). *Oeuvres Completes*. Tours, Gallimard, 1950.
- MONTAIGNE. *Essais*. Bruges, Gallimard, 1940.
- PLATON. (*Gorgias, Meno, Philebus, Protagoras, Respublica, Symposium, Timaeus*). *Opera*, recogn. I. Burnet. London, Oxford University Press, 1954-57.
- POLIBIO. (*Historiae*). *The Histories*. London, Heinemann, 1954.
- SENECA. (*Epistulae Morales. De vita beata*). *Ad Lucilium Epistulae Morales*. London, Heinemann, 1953. *Moral Essays*. London, Heinemann, 1951.
- SHAKESPEARE. (*Hamlet*). *Complete Works*. London, Oxford University Press, 1951.
- SIMONIDES DE AMORGO. (*Iambi, fragmenta*). Th. Bergk. *Poetae Lyrici Graeci*. Leipzig, Teubner, 1866.
- SPINOZA. (*Ethica, Epistulae*). *Opera*, herausg. von C. Gebhardt. Heidelberg, Universitätsbuchhandlung, 1924.

(1) En este índice se señalan las ediciones a las cuales se remiten citas o referencias hechas en el curso de esta obra.

(2) Se ha preferido seguir este texto, en lugar del de la *Vulgata* o del de más recientes traducciones españolas, por su sabor arcaizante y su amplia difusión. Sólo se ha hecho excepción en un texto de Pablo (*I Cor.*, I, 23), citado en la pág. 121.

# INDICE DE NOMBRES (1)

## A

Abraham. 37.  
Adimanto. 31.  
Agustín, S. 36, 110, 112, 130, 293.  
Agamenón. 66, 78, 79, 80, 210.  
Albin. 115.  
Alcibíades. 30, 119, 120.  
Alejandro. 81.  
Anaximandro. 148, 149, 293.  
Androcles. 82, 243.  
Antístenes. 54.  
Aquilco. 66, 67, 68, 70, 71, 73, 75, 81,  
120, 124, 206, 254, 275.  
Arcs. 145.  
Aristipo. 46, 56.  
Aristóteles. 61, 67, 68, 72, 153, 170, 293.  
Atc. 78, 210.  
Ausonio. 192, 293.  
Ayax. 64, 76.

## B

Bentham J. 47, 48, 61, 126.  
Bergk Th. 293.  
Berkeley. 258.  
Bolívar. 30.  
Borgia C. 30.  
Brochard V. 47.  
Buridán. 215.  
Burnet I. 293.  
Bywater I. 293.

## C

Caifás. 120.  
Calicles. 29, 32, 44, 71, 119, 155.  
Caos. 160.  
Cassirer E. 44, 64, 284.  
Catilina. 130.  
Catón. 54, 126.  
Caupolicán. 81.

César J. 30, 81.  
Cicerón. 115.  
Cloe. 34.  
Comte A. 61, 126.  
Coriolano. 83.  
Cortés H. 81.

## D

Dafnis. 34.  
Damocles. 254.  
Diana. 121.  
Diels H. 293.  
Dilthey W. 61.

## E

Edipo. 24, 25, 136, 199, 200, 201, 202.  
Émile. 53, 293.  
Epicuro. 51, 52, 61, 147.  
Ercilla A. de. 81.  
Erinis, Erinias. 156, 210, 288.  
Euménides. 288.

## F

Fausto, Faust. 46.  
Festo. 121.  
Francisco de Asís, S. 14.

## G

García Lorca F. 143, 177, 256.  
Gebhardt C. 293.  
Gíges. 31, 221.  
Glaucón. 31.  
Goethe. 30, 46.  
Gonzaga L., S. 36.  
Gorgias. 29, 32.  
Guyau J. M. 47.

## H

Hades. 145.  
Hamlet. 20, 81.

Hartmann N. 24, 32, 249, 250, 251, 256,  
258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266,  
269, 285.  
Héctor. 73, 81, 206.  
Hegel. 23, 25.  
Heidegger M. 23, 156, 187, 221.  
Heráclito. 117, 149, 156, 171, 293.  
Herbart. 98.  
Hesíodo. 149.  
Homero. 67, 73, 293.  
Huizinga J. 284.  
Hybris. 82.

## I

Isolda. 45.

## J

Jacger W. 65, 67, 72, 73.  
James W. 248.  
Jenofonte. 98, 290, 293.  
Jerónimo, S. 115.  
Jesús de Nazareth. 120, 254.  
Juan Cualquiera. 174.  
Juan, Don. 19, 45, 70, 218.  
Juan, S. 118, 120, 121.  
Jumon. 219.

## K

Kant. 15, 17, 24, 37, 44, 47, 48, 49, 50,  
51, 53, 61, 64, 69, 99, 102, 106, 126,  
276, 284, 285.  
Kierkegaard S. 36, 37, 44, 45, 54, 57, 76,  
286, 287.

## L

Laotse. 55.  
La Rochefoucauld. 23, 41, 219, 293.  
Lévy-Bruhl L. 54.

## LL

Llambias de Azevedo J. 265.

## M

Macbeth. 256.  
Mann Th. 34, 40, 82, 115.  
Marcos. 120.  
Mateo. 107, 113, 117, 120, 224.  
Maya. 281.  
Mefistófeles. 46.  
Menón. 64, 70.  
Midas. 76.  
Mill J. S. 17, 29, 48, 54, 56, 61, 258.  
Montaigne. 20, 219, 293.

## N

Napoleón. 30, 142.  
Néstor. 78.

Nietzsche F. 23, 30, 36, 40, 42, 43, 47,  
48, 119, 121, 152, 153, 155, 157, 161,  
170, 213, 250, 251, 286.

## O

Otto R. 120.  
Ovidio. 98.

## P

Pablo. 108, 110, 118, 121. (v. Paul).  
Parca. 210.  
Paul. 37. (v. Pablo).  
Paulhan F. 20, 219.  
Pedro de Luxemburgo. 284.  
Peepkorn M. 82.  
Phaidros. 40.  
Philebus. 249.  
Pílatos. 121.  
Platón. 29, 31, 37, 54, 64, 65, 67, 68,  
71, 116, 137, 249, 262, 293.  
Plutarco. 30.  
Polibio. 33, 293.  
Polos. 32.  
Procrustes. 222.  
Pródicos. 97.  
Prometeo. 65, 137.  
Próspero. 30.  
Protágoras. 48, 61, 249.

## R

Reina C. de. 293.  
Renan E. 30.  
Ricardo III. 132.  
Rimbaud A. 34, 116.  
Rodó J. E. 30.  
Rousseau J. J. 53, 116, 212, 282, 283.

## S

Santiago. 14.  
Sartre J. P. 130, 217, 287.  
Satanás. 118.  
Scheler M. 15, 98, 157, 250, 251, 265,  
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,  
274, 276.  
Schopenhauer A. 61.  
Séneca. 25, 152, 293.  
Shakespeare. 20, 132, 293.  
Shaw B. 82, 243.  
Sidgwick H. 17, 30, 102, 106.  
Sigfrido. 68.  
Simónides de Amorgo. 145, 293.  
Sócrates. 71, 112, 119, 289.  
Spinoza. 48, 61, 152, 155, 157, 293.  
Stirner M. 48.

## T

Tartufo. 54.  
Tannhäuser. 57.

(1) Se indican los nombres de personas reales, ficticias o míticas, que aparecen en el texto o en el título de obras, los nombres de autores y de los que han tenido a su cargo el establecimiento de un texto, cuando la mención de estos últimos se ha considerado conveniente. No figuran los nombres propios de casas editoras. Tampoco figuran los nombres propios que aparecen en griego en los textos citados en dicha lengua.

Tersites. 74.  
 Timaeus. 117.  
 Torquemada. 14.  
 Tristán. 45, 114.

## U

Ulyses. 68, 122.

## V

Valera C. de. 293.  
 Vaz Ferreira C. 35, 110.

## W

Westermarck E. 47, 48.  
 Wilhem R. 55.  
 Whitman W. 143.

## X

Xenofonte. (v. Jenofonte).

## Z

Zeus. 144, 210.  
 Zarathustra. 155.

# INDICE GENERAL

## INVESTIGACION PRIMERA

### SOBRE LOS CARACTERES PRIMARIOS DE LA EXPERIENCIA MORAL : LA DISTINCION DE LOS CONCEPTOS DE ETICIDAD Y MORALIDAD

1.—La experiencia moral cotidiana .....	5
2.—Problematicidad y cotidianidad .....	10
3.—La indeterminación cotidiana .....	14
4.—Sobre el lugar de la moralidad en la eticidad .....	20
5.—Exámenes críticos y complementarios .....	46

## INVESTIGACION SEGUNDA

### SOBRE LAS MODALIDADES HERMENEUTICO-EXPERIENCIALES DE LA ETICIDAD

1.—Introducción .....	59
2.—El modo hermenéutico experiencial de la excelencia .....	62
a) Caracterización preliminar .....	62
b) Excelencia y esfuerzo .....	64
c) La excelencia y el deber .....	70
d) La excelencia y el mal .....	75
e) La excelencia y la nobleza .....	80
3.—El modo hermenéutico-experiencial de la independencia .....	84
a) La independencia y la no-dependencia-de .....	84
b) La independencia y la relatividad .....	89
c) La independencia y las ideas de mal y de deber .....	94
4.—El modo hermenéutico-experiencial de la exigencia .....	102
a) Exigencia, obligación y deber .....	102
b) La exigencia y sus negaciones .....	111
c) La exigencia y el mal .....	124
5.—El modo hermenéutico experiencial de la sabiduría .....	133
a) Caracterización preliminar .....	133
b) Glosas ilustrativas de aspectos parciales .....	136
c) La sabiduría y los contenidos de su saber .....	144
d) Sabiduría, relatividad y absolutismo .....	159

## INVESTIGACION TERCERA

### SOBRE LA ESTRUCTURA DIALECTICA DE LA ETICIDAD

1.—La dialéctica relacional formal de las modalidades .....	163
2.—La dialéctica relacional formal-pura de los momentos de la eticidad .....	175

A) La dialéctica temporal de los momentos .....	176
B) La dialéctica instancional de los momentos. Teoría formal de la culpabilidad .....	182
a) El fenómeno de la imputación .....	182
b) Los modos negativos de la imputación y el concepto de "faltividad" .....	184
c) El fenómeno de la inculpación .....	187
d) El fenómeno de la acusación .....	189
e) El fenómeno de la reclamación .....	192
f) El fenómeno del reintegro .....	194
g) El fenómeno de la responsabilidad .....	197
h) Los fenómenos de descargo .....	202
i) Los fenómenos laudatorios .....	205
j) Análisis ilustrativos y complementarios .....	206
C) La dialéctica posicional de los momentos .....	213
3.-La tensión dialéctica y la convencionalidad cotidiana .....	216

#### INVESTIGACION CUARTA

#### SOBRE LA APORETICIDAD ESENCIAL DE TODA ETICIDAD

1.-El fenómeno de la ambigüedad de los entes .....	229
2.-El fenómeno de la ambivalencia de los valores .....	244
3.-El fenómeno de la intransparencia .....	277
Indice de textos clásicos .....	293
Indice de nombres .....	294
Indice general .....	297

#### ERRATAS

pág.	línea	donde dice	debe decir
19	31	vertirse	vestirse
30	12	Renát	Renan
38	25	y vuelva	y haga
40	14	el momento	al momento
46	41	Berweile	Verweile
46	42	Besseln	Fesseln
49	40	sittlichkeit	Sittlichkeit
49	44	leere	leerer
49	46	Blosses	blasses
64	45	"So	... "so
64	46	wollen	vollen
68	11	sucuela	secuela
100	46	de ellos	en ellos
105	33-34	puro sentido formal	sentido formal puro
108	23	exigencia	situación
111	10	d)	b)
115	43	Leizleren	letzteren
115	44	grenzenloser	grenzenloser
115	48	Jungen	jungen
119	29	otro; sino	otro, sino
131	7	si	sí
138	31	un	su
155	27	gewalttätig	gewaltthätig
209	35	"¿Có-	"¿Có-
211	2	mostrado	mostrando
229	27	ocasionar	ocasional
273	17	dependiente	dependiente
283	46	114	115



Se terminó de imprimir en la  
Impresora Cordón, Dante 2156,  
el 30 de Diciembre de 1959.

Este trabajo se publica simultáneamente en los Nros. 17 y 18 de la Revista de la  
Facultad de Humanidades y Ciencias.