





**Roxana Kreimer**

# **Artes del Buen Vivir**



*Filosofía  
para la vida  
cotidiana*



**Editorial Anarres. Buenos Aires.**

*Colección Filosofía Práctica*

Primera edición: 2002

© 2002 Roxana Kreimer

© 2002 Ediciones Anarres

Buenos Aires-Argentina

Email: [edicionesanarres@yahoo.com](mailto:edicionesanarres@yahoo.com)

<http://www.edicionesanarres.com.ar>

Email de Roxana Kreimer: [socfils@yahoo.com](mailto:socfils@yahoo.com)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 987-98939-0-5

Impreso en la Argentina

# INDICE

## PROLOGO

1. La filosofía como arte de vivir .....	7
2. ¿Qué es la Consultoría Filosófica? .....	10
3. Historia .....	11
4. Diferencias con la psicoterapia .....	13
5. Metodología .....	17
6. Café Filosófico .....	20
7. La filosofía y los límites de la profesionalidad .....	21

## LA FILOSOFIA COMO HERRAMIENTA PARA LA RESOLUCION DE PROBLEMAS

8. El sufrimiento .....	23
9. Aspectos positivos del dolor (o del arte de sacar provecho de los problemas) .....	29
10. Un recurso para sobrellevar problemas y circunstancias dolorosas ....	31
11. Una situación de duelo .....	32
12. Otras técnicas para la resolución de problemas .....	36

## RELACIONES AMOROSAS

13. Concepciones occidentales sobre el amor .....	42
14. Buscar una relación amorosa .....	50
15. Mantener una relación amorosa .....	58
16. El fin de la relación amorosa .....	64

## EL TRABAJO

17. De la sociedad disciplinaria a la sociedad del ocio .....	74
---	----

## LA MUERTE

18. Tánatos, hermana del sueño .....	87
19. El suicidio .....	95

## **MODELOS Y CRITICA DE LA FELICIDAD**

20. La alegría como felicidad sin requisitos .....	108
--	-----

### **LA ENVIDIA**

21. ¿Resentimiento o <i>justa indignación</i> ? .....	120
---	-----

### **LA IRA**

22. ¿Pasión peligrosa o reclamo “curativo”? .....	126
---	-----

### **LA VIRTUD**

23. El ideal de la inteligencia práctica .....	134
24. La sinceridad .....	138
25. El coraje .....	143
26. La justicia .....	146
27. La templanza .....	150
28. La humildad .....	159
29. La indulgencia .....	162
30. La tolerancia .....	165
31. El sentido del humor .....	167
32. La generosidad .....	170
33. La gratitud .....	172
34. Las mil caras de la virtud.....	173

### **LA AMISTAD**

35. En el origen de la filosofía .....	176
--	-----

## **RECURSOS COMPLEMENTARIOS**

Apéndice A. Sitios de Consultoría Filosófica en Internet .....	181
Apéndice B. Bibliografía básica .....	183
Apéndice C. Índice temático .....	186

# PROLOGO

## 1

### La filosofía como arte de vivir

*“De qué me sirve la geometría para dividir el campo si no sé compartirlo con mi hermano.” (Séneca)*

Hace más de dos mil años Epicuro afirmó que los argumentos de la filosofía son vacuos si no mitigan ningún sufrimiento humano. La filosofía no siempre consistió en el postulado de teorías abstractas ni en la exégesis de textos, sino en el cultivo de un arte de vivir asociado a los problemas más inmediatos de la vida cotidiana. Sócrates y sus discípulos se sorprendían de que las personas miren una y otra vez los objetos materiales que compran, mientras examinan tan poco sus vidas.

En contraste con esta perspectiva y por efecto del paradigma científico, en los últimos siglos la filosofía devino una disciplina exclusivamente académica, hiperespecializada y tributaria de un culto fetichista a la personalidad. Mientras cualquier esoterismo teórico goza de antemano de los atributos de seriedad y relevancia científica, lo que atañe a la vida cotidiana despierta rápidamente la sospecha de banalidad. En el mundo moderno el filósofo por lo general ha cultivado un lenguaje abstruso y oscuro que desvinculó a la filosofía de la sociedad y ganó el favor de quienes adoran venerar lo que no comprenden. El filósofo huye de la vulgaridad pero escribe en un jeringozo inextricable. Todo lo que no encaje en esa matriz de espinas corresponderá a “simplificaciones abusivas” propias de *fast-thinkers*. El resultado de esto es que buena parte de las personas creen que la filosofía es demasiado abstracta e inútil para no languidecer, carente de vida.

En los últimos años ha comenzado a tomar cuerpo en distintas partes del mundo una corriente vinculada con la filosofía práctica que busca devolver el conocimiento filosófico al espacio público, estableciendo un canal que le permita salir de la cerrazón en que lo mantiene la academia para contribuir de diversas maneras al bienestar social y personal.

Cuando está a punto de cumplir cuarenta años, una mujer se pregunta si desea o no ser madre. Un estudiante es reprobado en un examen y

duda si continuar o no con la carrera que ha elegido. Una mujer enfrenta la posibilidad de tener cáncer de mama. Un hombre tiene que decidir si contraría la voluntad de su madre y la interna en un geriátrico. Una mujer se pregunta si tiene sentido continuar con dos relaciones amorosas que no la satisfacen por completo. Un hombre enfrenta el suicidio de su hermana adolescente. Una mujer lucha contra sus ataques de ira. Un médico de emergencias enfrenta la posibilidad de cambiar radicalmente su forma de vida.

Todas estas personas han acudido a la Consultoría Filosófica. Pocos años atrás hubieran acudido a un psicólogo para abordar sus problemas desde una perspectiva que tuviera en cuenta exclusivamente su psicología individual y la de su círculo de relaciones inmediatas. Hoy cuentan con la posibilidad de acudir a la Consultoría Filosófica para reflexionar desde otra perspectiva que no se limita a las explicaciones individuales sino que toma muy en cuenta el contexto social en que surgen nuestras formas de pensamiento, nuestros hábitos y nuestras conductas. Si bien para filosofar no es necesario recurrir a ningún profesional, la Consultoría Filosófica puede ser una valiosa herramienta para la vida si se sabe aprovechar la enorme riqueza heredada en dos mil quinientos años de discurso filosófico.

La Filosofía Práctica entiende a la ética como un arte de vivir comprometido con las cuestiones de justicia. No es un recetario prescriptivo ni está compuesto por una lista de prohibiciones conservadoras y fascistas, deudas de dogmas religiosos. No pretende sustraer uno de los valores sustantivos de la ética, que es la creatividad de establecer qué resulta más conveniente hacer en cada caso. Prefiere las preguntas a las respuestas tajantes e inapelables. Por ello opté por el plural de *Artes del buen vivir*. No hay un único arte de vivir bien sino una pluralidad de formas de vida que pueden convivir en paz. La Consultoría Filosófica se diferencia de algunas corrientes de la psicología, y en particular del psicoanálisis, en que no habla desde una presunta “neutralidad” relativa a los valores éticos. La “neutralidad” es el “ojo de dios” que precisó la ciencia para legitimar su verosimilitud y una idea de profesionalidad asociada a la imparcialidad. El asesor filosófico es consciente de que siempre se parte de cierto sistema filosófico de comprensión del mundo, y que por tanto existirán múltiples formas válidas de vivir bien. El asesor se aproxima al consultante desde ese lugar, y no pretende ocultar sus propios puntos de vista, necesariamente subjetivos.



En este libro quiero presentar por un lado una reflexión en torno a distintos temas que hacen al desarrollo de la vida humana y a los que la filosofía tiene mucho que aportar, y por el otro el modo en que estos análisis operan en la práctica de la Consultoría Filosófica. El sufrimiento, las relaciones amorosas, el trabajo, la muerte, los modelos diversos de bienestar, la envidia, la ira, la culpa, el perdón, los modelos de virtud, la amistad, las relaciones familiares y la resolución cotidiana de problemas son tópicos que la tradición filosófica ha desarrollado profusamente y sobre los cuales aún tiene mucho para decir. Estas artes del buen vivir abrevan en más de dos mil años de herencia filosófica, a partir de los cuales procuraré sumar discusiones y consideraciones asociadas con estrategias vitales que encuentro deseables para la sociedad contemporánea. Mi intención no es otra que la de contribuir a la polémica en torno a algunas de nuestras problemáticas vitales más inmediatas. Sepa disculpar el lector si encuentra algunas frases sentenciosas en este escrito. Taché las que pude detectar, pero sin duda otras se me deben haber deslizado. No imagino ni encuentro deseable que alguien pueda estar de acuerdo con todas las perspectivas que presenta este libro. Más bien imagino desacuerdos de peso en relación a algunos temas. Espero que ésta sea una señal de que la filosofía aún es capaz de mover a la reflexión y despertar del letargo en que la mantienen los circuitos académicos y los profesores oscuros que se esfuerzan por escribir como una mala traducción del alemán.

Cada capítulo contiene una primera parte teórica que cuenta con diversos desarrollos prácticos; en muchos de ellos se incluyen lecturas que pueden enriquecer el debate, seguidas de algunos casos vinculados con el tema que surgieron en mis prácticas de Consultoría Filosófica.

Quien desee obtener información sobre la historia y la metodología de la Consultoría Filosófica y sus diferencias con la psicoterapia, puede leer el apartado que sigue, donde la defiendo de algunos de los argumentos que la cuestionan en forma radical y donde también formulo críticas a algunas de sus derivaciones y a ciertos presupuestos del discurso psicoanalítico. Quien desee en cambio comenzar a leer el contenido sustantivo de este libro puede saltárselo.

## 2

# ¿Qué es la Consultoría Filosófica?

La Consultoría Filosófica se nutre de una tradición que abreva en los orígenes de la filosofía, desde Sócrates y Platón en la antigua Grecia a Lao-Tzé y Confucio en la antigua China, y pretende recuperar a la filosofía como una herramienta de gran valor para la vida cotidiana de las personas.

El asesor filosófico es un profesional entrenado para acompañar al consultante en la reflexión sobre diversos tópicos que pueden abarcar desde problemas personales hasta inquietudes vinculadas con el devenir social y cultural.

El asesor filosófico facilita la reflexión filosófica conjunta entre dos personas o en comunidades de investigación filosófica grupales (la consultoría en grupo o el Café Filosófico). Puede provenir de diversas corrientes filosóficas, y no ofrece una terapia alternativa sino una alternativa a la terapia. No dialoga en tanto profesor de filosofía, aunque pueda valerse del conocimiento filosófico, ni como un tutor de consciencia que prescribe recetas amparadas en la autoridad de algún filósofo célebre. La base para el diálogo es la empatía y la igualdad; el consultante no es enjuiciado sino acompañado en un marco de libertad para el diálogo.

La Consultoría Filosófica tiene como principio la idea de Kierkegaard de que toda ayuda verdadera comienza con un acto de humildad, con la convicción de que si bien se puede manejar cierto conocimiento, es dudoso que se tenga respuesta a todas las grandes cuestiones. El asesor busca acompañar y ayudar al consultante, no ser admirado por él en virtud de la supuesta “superioridad” de su conocimiento.

## 3

### Su historia

Fue el alemán Gerd Achenbach quien en 1982 retomó el antiguo ideal socrático de aplicar la filosofía a la vida, al margen de la torre de marfil de los circuitos académicos. Ese año Achenbach fundó la Sociedad Alemana de Consultoría y Filosofía Práctica y la Sociedad de Consejerías Filosóficas (GPP), a partir de la cual el movimiento de Consejerías o Consultorías Filosóficas comenzó a ser difundido a nivel mundial. Entre 1984 y 1985 publicó sus primeros libros sobre el tema, y en poco tiempo la Consultoría Filosófica se expandió por el conjunto del continente europeo. En este momento, además de la Sociedad Alemana de Consultoría y Filosofía Práctica, existen diversas asociaciones de Consultoría Filosófica: la Sociedad Internacional de Filosofía Práctica (International Society for Philosophical Practice -IGPP-), la NPP (Noruega), la ASPP y la CSPP (Canadienses), la ISPP (Israel), la American Philosophical Practitioners Association y otras asociaciones análogas en Israel (Center Sophon), Italia, Finlandia, Suecia, Austria, Dinamarca, Francia, Luxemburgo, Bélgica, Turquía, Australia, Estados Unidos, Japón, entre otros países. En América Latina esta nueva esfera de la filosofía recién está comenzando a desarrollarse. En el Perú se inició el Proyecto de Filosofía Aplicada Buho Rojo, y en la Argentina si bien se investiga en el área de filosofía con niños, apenas unos pocos consejeros filosóficos se dedican al asesoramiento individual y grupal, razón por la cual a través de esta iniciativa me propongo presentar la Consultoría Filosófica en la Argentina y animar a la comunidad filosófica a participar en el ejercicio y en la investigación de esta rama de creciente desarrollo en el quehacer filosófico mundial.

Los consultores filosóficos -particularmente los del National Register of Consultant Philosophers (NRCP), con sede en el Reino Unido-, son licenciados y doctores en Filosofía, y tienen un entrenamiento posterior en estudios de formación de posgrado.

Diversas asociaciones de Consultoría Filosófica de todo el mundo ofrecen cursos de entrenamiento a los asesores filosóficos (*philosopher practitioners*). En países como Estados Unidos se están realizando

campañas para el reconocimiento oficial de esta práctica profesional, de modo que las obras sociales y los mismos psicoterapeutas oficien como derivadores de los consultantes.

## Diferencias con la psicoterapia

*“De un modo general, la literatura del siglo XX es esencialmente psicológica. Describe los estados del alma sin ninguna discriminación de valor; como si el bien y el mal fueran externos a ella, como si el esfuerzo en pos del bien pudiera estar ausente en el pensamiento de cualquier hombre.”*  
(Simone Weil)

Uno de los temores principales que suscita la Consultoría Filosófica es el que proviene de quienes encuentran que su práctica se confunde con la terapia psicológica. Contra esta objeción es necesario aclarar que la Consultoría Filosófica no es una práctica clínica. No trabaja con modelos médicos y difiere radicalmente de aquellas prácticas clínicas que se valen de categorías como “síntoma”, “trastorno” o “enfermedad”. Los problemas no son vistos como “enfermedades”, y mucho menos como “enfermedades” que deben ser “curadas”. La Consultoría Filosófica abreva en el movimiento antipsiquiátrico y considera que, desde mediados del siglo XIX, la categoría de “enfermedad mental” fue utilizada frecuentemente con fines normalizadores para excluir y segregar aquello que no respondiera al paradigma ético y político de las clases dominantes. Considero que la aparición de la Consultoría Filosófica es una expresión más de la desconfianza que ha despertado el discurso médico “normalizador”, y manifiesta el fin de su monopolio. Disiento profundamente con las concepciones que reducen el sufrimiento humano a la noción de “enfermedad”. El científico decimonónico quiso diferenciarse del oscurantismo religioso sustituyendo la noción de pecado por la de “enfermedad mental”. Sin embargo, a menudo este médico ilustrado encarnó él mismo el ministerio sacerdotal que criticaba. La búsqueda de diagnósticos mentales sustituyó el juicio de valor religioso-moral por un juicio de valor medicalizado. Términos surgidos en contextos psiquiátricos fueron popularizándose y despojándose de su vestimenta científicista: tal el caso de “idiota”, “imbécil”, “histérica”, “neurótico” y “psicópata”.

La Consultoría Filosófica tiene un importante papel para jugar frente a la pobreza teórica de gran cantidad de psicoanalistas, que entienden que el complejo entramado del sufrimiento humano se agota en Freud y Lacan, así como en el medioevo se creyó que la “verdad revelada” se agotaba en dios, Platón y Aristóteles.

Otro rasgo distintivo de la Consultoría Filosófica es que no procede como algunas corrientes de la psicología, que simplemente constatan cómo es que surgen los problemas psicológicos, y buscan resolverlos sin preocuparse por desarrollar una perspectiva crítica sobre la sociedad, teniendo como único objetivo la adaptación del paciente al *statu quo*.

Existen indudablemente algunas terapias psicológicas que dialogan con la filosofía. Muchos de estos cruces interdisciplinarios son sumamente valiosos, ya que el encasillamiento en un área de estudio específica limita los alcances de toda investigación.

Otra diferencia con algunas corrientes de la psicología -especialmente con el psicoanálisis- es que la Consultoría Filosófica no se centra en la introspección sino en un diálogo permanente entre diversas cosmovisiones filosóficas. Además del individuo, en el que focaliza su atención la psicología, a través de la mediación de la filosofía aparece el mundo, la esfera social, cultural e histórica, en diálogo permanente con las situaciones concretas acerca de las cuales se reflexiona.

Otra diferencia de la Consultoría Filosófica respecto a diversas corrientes psicoterapéuticas, particularmente el psicoanálisis, es que, si lo considera oportuno, el asesor puede llegar a revelar información sobre su propia intimidad.

Una de las críticas más frecuentes que ha recibido la Consultoría Filosófica es que los asesores filosóficos tendrían la “ingenua idea” de que un discurso meramente intelectual abocado a examinar conceptos puede ser efectivo para el abordaje de trastornos emocionales, ignorando por completo “los deseos inconscientes”. El psicoanálisis ha sido descrito como una “psicología profunda” que busca sumergirse en la introspección (lo que el sujeto accede acerca de su acontecer psíquico) para hallar los deseos inconscientes que lo determinan, entendiendo que tales deseos remiten a la historia individual y fundamentalmente a los primeros años de vida. Otras corrientes terapéuticas han mantenido esta concepción de búsqueda introspectiva de determinaciones individuales ocultas.

Por oposición a esta idea, la Consultoría Filosófica no sostiene que

los sentimientos y las emociones sean sólo eventos irracionales que una persona está obligada a sufrir pasivamente. John Locke caracterizó a las emociones, a las que llamó pasiones, como ideas que provienen tanto de nuestras sensaciones como de nuestras reflexiones. Toda una tradición filosófica, desde Platón, Aristóteles y Séneca en adelante, sostiene que las emociones no irrumpen simplemente de la oscura irracionalidad sino que están vinculadas con ciertas formas de pensamiento y de acción. Una emoción negativa puede ser modificada a partir de un examen crítico de uno mismo del que surja una forma diversa de aprehender el mundo. Los sentimientos no son sólo un destino que puede padecerse. Tal como postularon los estoicos, las pasiones también son juicios, es decir, que a menudo sufrimos por algo en virtud del juicio de valor implícito que presupone tal sentimiento.

También las emociones constituyen formas de estar en el mundo: quien se deprime o se irrita actúa de tal forma que comienza a ser tratado y definido por otros como “depresivo” o “irascible”, y de este modo condiciona algunas de sus experiencias futuras.

Aunque es posible obtener cambios de perspectiva sustantivos mediante la reflexión filosófica, esto no equivale a declarar la omnipotencia de la razón, que a veces parece anémica frente al poder de los hábitos y las pasiones, y omnipotente a la hora fundamentar las peores barbaries del proyecto racional moderno. Nuestras ideas condicionan nuestros sentimientos, así como nuestros sentimientos también suelen configurar nuestras ideas. En ocasiones el campo de la palabra parece insuficiente, y es preciso recurrir a nuevas experiencias o modificar activamente el entorno, pero incluso en tales casos la reflexión es necesaria para guiar las acciones a buen término. Por ejemplo, una persona siente un temor y reconoce que es irracional (sabe que lo que teme en realidad no es peligroso). La reflexión y las palabras no son suficientes para cambiar su temor: será necesario que experimente que es capaz de tolerar la presencia temida, y que se habitúe en forma gradual hasta lograr hacerlo sin sentir angustia.

La Consultoría Filosófica se distancia del psicoanálisis por cuanto no se basa en la introspección, no ancla en la infancia ni agota en la vida del individuo y de su entorno inmediato la explicación de sus problemas, de sus conflictos de valores y de los dilemas éticos en los que pueda verse sumido. Considera, tal como plantearon Hegel y otros tantos, que primero somos sujetos sociales y tan sólo luego sujetos

individuales. Primero somos atravesados por discursos sociales, mediante el gran vehículo social del lenguaje, y luego somos constituidos por discursos familiares y de nuestro entorno inmediato. Lo que nos ocurre no obedece sólo a razones que anclan en nuestra historia individual sino también a razones que deben ser enmarcadas en un contexto histórico, social y cultural más amplio.

Postulo que una de las consecuencias políticas de que el psicoanálisis encuentre en la infancia el fundamento de casi todos los problemas humanos, es que se libera a la esfera social de toda perspectiva crítica. Si la “culpa” de todo la tienen los padres, ¿para qué desarrollar una mirada crítica sobre la sociedad? Esta ha sido una de las tantas causas por las que el psicoanálisis a menudo ha sido muy conservador en lo político.

Por último, considero que la Consultoría Filosófica puede ser un recurso de gran utilidad para los psicoterapeutas abiertos al enriquecimiento interdisciplinario.



## 5

# Metodología

La Consultoría Filosófica trabaja con una metodología básica, lo que no significa que sea la única posible ni que se la deba seguir paso por paso.

- 1- *Examen de los argumentos del consultante y de sus justificaciones:*  
Una vez que el consultante discurre libremente sobre una serie de tópicos, el asesor sistematiza, ordena y jerarquiza las concepciones y los conceptos involucrados en el relato, sin dejar de atender a las emociones que puedan suscitar. En esta instancia se valora si el caso es apropiado para la Consultoría Filosófica o si se lo derivará a un psicoterapeuta. Por lo general los consejeros filosóficos no atienden los problemas considerados más severos por las distintas corrientes de la psicoterapia.
- 2- *Clarificación y análisis de términos y conceptos:*  
El consejero o asistente filosófico analiza los términos empleados o comprometidos en el planteamiento de la reflexión, abocándose en particular a los conflictos de valores y a los dilemas éticos, razón por la cual es de fundamental importancia clarificar los conceptos que pueden estar comprometidos en la situación planteada (culpa, responsabilidad, envidia, suicidio, justicia, traición, buena fe, vanidad, orgullo, valentía, lealtad).
- 3- *Exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas:*  
El asesor filosófico apunta a develar los presupuestos que signan el discurso del consultante, para ayudarlo a ampliar su perspectiva sobre aquello acerca de lo cual se propone reflexionar. Estos presupuestos no se agotan en la lógica formal sino que se inscriben en el horizonte de una lógica conceptual dialéctica que afecta diversos niveles de la vida: el ético, el volitivo, el físico, el social y el cultural.
- 4- *Exposición de contradicciones e incoherencias:* En esta etapa se ponen en evidencia las eventuales contradicciones e incoherencias entre lo implícito y lo explícito. El consejero filosófico trabaja con la lógica interna del pensamiento del individuo, es decir, destaca -si las hubiere- contradicciones lógicas en el discurso (teoría) de una persona, o entre el discurso y la acción (teoría y praxis), y las somete a discusión.

## 5- *Rastreo de teorías filosóficas:*

- a) **Influencia de teorías previas:** Por teorías previas hay que comprender la serie de concepciones y filosofías con las cuales el sujeto enfrenta al mundo. En rigor se trata de un conjunto de categorías y conceptos que actúan explícita o implícitamente. Se ponen en evidencia las concepciones filosóficas que subyacen en el discurso del consultante, de modo de no trabajar exclusivamente con su historia emocional sino con su historia conceptual, con la forma en que entiende el universo de los valores en relación a su propia vida y a su visión del mundo, procurando sacar a luz las ideas y valores comprometidos en cada situación.
- b) *Teorías alternativas que pueden ampliar el horizonte de reflexión:* En esta etapa se brindan herramientas filosóficas que pueden ampliar la reflexión en torno al tema abordado, entendiendo al ser humano no sólo como resultado de una historia individual sino como resultado de relaciones sociales, ideales culturales y paradigmas conceptuales que se modelan conforme a ciertas filosofías.

A menudo Sócrates es invocado como uno de los precursores de la Consultoría Filosófica. El diálogo socrático generalmente es entendido como un método mediante el cual una persona entrenada formula preguntas con el fin de ayudar al que contesta a reconocer sus creencias en torno a determinado tema.

La Consultoría Filosófica suele valerse de esta técnica conocida como la *mayéutica*, que permite al consultante “dar a luz” nuevos pensamientos facilitados por las preguntas del asesor, aunque se distancia de Sócrates por cuanto acá el asesor no es necesariamente el portador de una “verdad” -y mucho menos de una “verdad universal”-, es decir, no consensuará necesariamente su propio punto de vista. A mi modo de ver el consenso no debe ser el objetivo de todo diálogo. Considero una riqueza -y un buen antídoto contra el dogmatismo- la posibilidad de mantener diferencias de criterio y enriquecerse con la perspectiva del interlocutor. El asesor no figurará hablar desde el lugar “neutral” promovido por el discurso cientificista moderno -y en particular por el psicoanálisis-, ya que descrea de la existencia de ese “ojo de dios” y afirma que siempre estamos ubicados en cierta perspectiva respecto al universo de los valores, es decir, que siempre, explícita o implícitamente, tomamos partido por lo que consideramos “bueno” o “malo” en términos éticos y políticos.

El consejero no entiende a la filosofía como un tribunal universal de la razón sino como el ejercicio del pensamiento crítico desde cierta perspectiva cultural, social, individual e histórica.

Aunque en mi caso me valgo del legado de gran cantidad de filósofos, no me intereso tanto por los autores en sí mismos como por el funcionamiento de los enunciados: poco importa quién lo dijo ni cuándo, sino el modo en que operan los discursos en el universo de nuestros valores.

Las consultas suelen tener una periodicidad semanal, pueden extenderse a lo largo de unos pocos encuentros o hasta un par de años. A la Consultoría Filosófica no se recurre exclusivamente a buscar respuestas vinculadas con determinados problemas, sino también a discutir ideas y perspectivas sobre la propia vida y el mundo. El asesor ofrece la posibilidad de abrir nuevas y efectivas formas de que en el futuro el consultante enfrente por sí mismo ambas tareas. No obstante, cuando el origen de la consulta es la necesidad de resolver problemas, los que aparecen con mayor frecuencia son los relacionados con la soledad, las sobreexigencias provocadas por presiones y expectativas internas o externas, las crisis de pareja, los problemas laborales, la dificultad de encontrar una pareja, la necesidad de enfrentar una enfermedad que pone en juego la vida, la muerte de un ser querido.

La llamada *biblioterapia* es otro de los recursos utilizados por la Consultoría Filosófica. De acuerdo al tema en cuestión, y si el consultante tiene interés, se recomiendan libros, artículos, fragmentos y films sobre algunos de los tópicos abordados. Este complemento puede ser de suma utilidad para ampliar la reflexión acerca de algún tema, si bien numerosos consultantes prefieren focalizar los intercambios en la conversación, y no complementarlos con lecturas.

Para asistir a las reuniones individuales o grupales no es necesario haber tenido ninguna experiencia con la filosofía académica ni con bibliografía filosófica. La Consultoría Filosófica trabaja con la capacidad filosófica que posee todo ser humano por su mera condición de tal.

## 6

# Café Filosófico

El Café Filosófico es otra de las vertientes de la Filosofía Práctica que promueve la riqueza de la oralidad filosófica fuera de las instituciones tradicionales consagradas a la filosofía. En 1992 los llamados *Cafés-Philos* fueron creados en París por Marc Sautet, y desde entonces se han vuelto muy comunes en gran cantidad de países. En el Café Filosófico el coordinador pregunta a los asistentes qué tópico (o qué tópicos) desean discutir. Algunos de ellos pueden ser la libertad, el poder, la muerte, las relaciones amorosas, la traición, el ideal de progreso, las utopías, la ingeniería genética. A veces los temas son presentados por escrito en forma de “menú”, y se votan en el mismo momento uno o varios a elección. Otras veces se decide con una semana de antelación qué tema se abordará, de modo de poder ir reflexionando anticipadamente y, si se lo desea, preparando el contenido de las intervenciones. El coordinador contribuye a la discusión formulando preguntas y planteando un posible abordaje filosófico del tema. Su función es principalmente la de facilitar el diálogo y la de dar a todos la posibilidad de intervenir. En ocasiones suele fijarse un tiempo máximo de tres o cuatro minutos para las intervenciones, y la posibilidad de réplica se concede sólo cuando todos los que lo desean han hecho uso de la palabra. En los grupos más pequeños esto suele ser innecesario.

En las discusiones que surgen en el Café Filosófico tampoco se pretende arribar a una verdad única, sino reencontrar en la antigua práctica de filosofar un instrumento creativo para ampliar nuestra perspectiva sobre diversos temas.

## La filosofía y los límites de la profesionalidad

Al igual que ha ocurrido con ciertas prácticas vinculadas a la psicología, la Consultoría Filosófica (*Philosophical Counseling*) con frecuencia no se ha librado de la legitimación del *statu quo*, básicamente por razones relativas a su paradigma tecnocrático de profesionalidad, a la idea de que el profesional es portador de un saber que -mientras exista un pago de por medio- puede ser utilizado por cualquiera, tanto por el empleado que desarrolla un trabajo alienado como por la empresa que lo contrata. Discrepo con esta ubicuidad de la Consultoría Filosófica y con el falso supuesto de neutralidad que subyace bajo el paradigma profesional. La rama de la Consultoría Filosófica a la que hago referencia es la llamada “ética de la empresa”, una suerte de “hierro de madera” originado en la década del ’70 en Estados Unidos y remozado por académicos neoliberales del ’90.

La solicitud “ética” del neoliberalismo hoy se propone resignificar a la empresa como una institución “cultural” en la que el empresario y el asalariado compartirían valores y trabajarían de manera armoniosa y creativa en un proyecto común. Desde esta perspectiva caerían en desuso conceptos tales como el de dominación, explotación, lucha de clases y lucha política. Así como hubo que demostrar a los colonizadores españoles que los llamados “indios” eran seres humanos, la “ética de la empresa” se propone demostrar al empresario –horizonte de esta cruzada filosófica- que su empleado es una persona que, como él, tiene derecho a ser creativo, innovador, emprendedor y hasta saludable. El trabajador desfavorecido por el mercado aparece como amo y artífice de su propia desgracia y se le aconseja que, como el “bienestar” no debe ser arriesgado en “emprendimientos heroicos”, recupere su autoestima transfigurando los fines de la empresa en su propio “proyecto de vida”.

Amparados en la bibliografía etiquetada con la rúbrica “ética de la empresa”, varios libros nos ofrecen un rápido galope a través de la historia de la ética del que no están ausentes Platón, Aristóteles ni el mismísimo Kant, recorrido cuyo broche de oro está a cargo de la “ética de la empresa” y su pretensión de amalgamar la virtud al dinero, dos esferas que buena parte de la historia del pensamiento mantuvo separadas. El intento de

unirlas no es nuevo y fue abordado en la modernidad toda vez que el teórico liberal quiso ponerse a resguardo de las promesas incumplidas del utilitarismo, que auguró una ética que traería felicidad al mayor número posible de personas.

Como si descubriera por primera vez la célebre metáfora de la mano invisible –aunque sin mencionar a la metáfora ni a su autor- la “ética de la empresa” sostiene que quienes objetan sus propuestas no advierten que procurando el bienestar individual en realidad coadyuvamos al bienestar general. ¡Gran descubrimiento! ¡El mercado es racional! Discípulos de Adam Smith que -sospechamos- no han leído o tal vez han olvidado a su maestro pero que, sin embargo, prodigan a su memoria una honra sin par.

Cuando los argumentos de la “ética de la empresa” han agotado prácticamente su única afirmación proveniente del campo de la ética (la de la responsabilidad civil por las mercancías fabricadas o por los servicios prestados a la comunidad), cuando se ha recomendado que la empresa priorice la satisfacción de necesidades sociales por sobre la obtención de beneficios económicos (consejo que ganará la piadosa sonrisa del alumno-empresario), se echa mano a una última sentencia que -se presume- resultará irrefutable a los oídos del gerente general: “la ética es rentable”. Se silencia de este modo que por contraposición al capitalismo en general y a la empresa comercial en particular, que se basan en valores cuantitativos, los conceptos éticos sobre “lo bueno y lo malo, lo humano y lo inhumano” son valores cualitativos irreductibles a la esfera de la rentabilidad y de la masificación de beneficios. La “ética de la empresa” muestra que nunca como hoy el capital había logrado ejercer un dominio tan absoluto, imponiendo sus reglas, su ética y su política no sólo al conjunto del planeta sino también al conjunto de los intereses humanos. Nunca antes el capital había logrado afirmar con semejante cinismo: “La ética es rentable”.

La filosofía no puede aspirar a ser neutral frente a la escandalosa desigualdad en la distribución de la riqueza. Nunca lo logrará. Si se hace la distraída amparándose en un hipócrita paradigma de profesionalidad, será cómplice de la injusticia, el ultraje y la iniquidad, de una explotación abierta y descarnada que reduce la dignidad personal a un simple valor de cambio.

## 8

### El sufrimiento

*“Nadie me parece más desgraciado que el que nunca experimentó una desgracia. Piensa que entre los males que parecen tan terribles, no hay ninguno que no podamos vencer; ninguno sobre el cual no hayan triunfado los grandes hombres. ¡Sepamos triunfar también nosotros sobre algo!”*  
(Séneca)

La vida revela, incluso a los más afortunados, la experiencia del sufrimiento. Hay quienes están más protegidos contra el riesgo de padecer sufrimientos, y las condiciones socioeconómicas son un reaseguro contra gran cantidad de riesgos. Sin embargo, nadie está a salvo del dolor. Quien teme los dolores, teme lo que necesariamente habrá de alcanzarlo, tarde o temprano. Cuando alguien sufre y exclama: “¿Por qué tuvo que pasar esto?”, nos muestra su consternación y el sinsentido del mal. Cuando alguien sufre y exclama: “¿Por qué tuvo que pasarme esto a mí?” nos muestra el lugar accidental -y no necesario- que le asignamos al dolor en nuestra vida. Nadie exclama “¿Por qué tuvo que pasarme esto a mí?” cuando gana la lotería. Sentimos que el placer nos corresponde naturalmente.

El sufrimiento, en cambio, limita nuestras expectativas futuras o las suprime dolorosamente. Se vincula con la pretensión de poseer por completo algo que está sujeto al cambio, que es la forma más general de ser de todos los objetos y fenómenos. Reduce nuestra capacidad de obrar y, en situaciones extremas, se impone con tal fuerza que nos oprime el corazón y nos produce una feroz cerrazón en la garganta.

Algunas religiones juzgaron que el dolor es un castigo que infligen los dioses, análogo al castigo que el padre inflige al hijo. En contraste con esta perspectiva, es posible pensar que el sufrimiento no es un desvío en la fluida autopista del placer sino su contracara. En el contexto de la filosofía china, el tandem placer-dolor constituye un juego de opuestos más de los que rigen la armonía de todo lo existente. Día y noche, femenino y masculino, frío y caliente, placer y dolor.

Sufrimos porque hemos gozado. No como castigo por haber gozado. Si hemos de gozar, tendremos que saber que estaremos más expuestos al sufrimiento. Lao-Tzé lo dijo así: “Sólo reconocemos el mal por comparación con el bien”. Y Platón en el *Fedón*: “¡Qué extraña cosa, amigos, parece ser eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán admirablemente está relacionado por naturaleza con lo que parece ser su contrario, el dolor! No quieren presentarse los dos juntos en el hombre, pero si alguien posee uno de ellos, casi siempre está obligado a poseer también el otro, como si estuvieran atados por una sola cabeza, a pesar de ser dos”.

Frente a esta perspectiva, algunas filosofías -entre ellas la de los estoicos más radicales- razonaron: “Si el placer suele venir de la mano del dolor, extirpémoslo como si se tratara de un cáncer. Si no gozamos, tampoco sufriremos”. Filósofos menos drásticos encontraron que esa actitud, lejos de ser prudente, es propia de insensibles.

Hay factores que contribuyen enormemente a agudizar el sufrimiento. Uno de ellos es la sorpresa. Un ser querido que jamás tuvo dolencias cardíacas muere joven de un ataque al corazón; nos echan sorprendentemente del trabajo; un amigo nos traiciona. En estos casos el sufrimiento se agudiza con la consternación, que es el sentimiento que suma la sorpresa al dolor. Un dolor sorpresivo -todos lo sabemos- suele ser mucho más agudo que un dolor anunciado. Cuando cede el asombro, el dolor pierde parte de su ferocidad.

Otro factor que contribuye a agudizar el sufrimiento es el cambio de hábitos. Nos echan del trabajo y además del sueldo extrañamos el almuerzo compartido con los compañeros. Nos separamos de nuestra pareja, y parte del sufrimiento que padecemos obedece a que extrañamos los innumerables rituales compartidos a lo largo de los años, esos amados ritmos que en su momento nos hicieron optar por lo bueno conocido. El poder de la costumbre revela los límites de la razón: el fumador sabe que el hábito de fumar puede sustraerle la vida misma (su razón ha sido persuadida sobre los peligros del cigarrillo), una vida que él desea fervientemente conservar, pero intenta dejar de fumar y no lo logra. El hábito somete como un déspota sanguinario. No siempre es posible librarse de él mediante razones, es preciso generar las condiciones para que otros hábitos los suplantén. Esa transición -entre un universo de hábitos y otro- suele ser dolorosísima.

Otro factor que contribuye a agudizar el dolor es el horror mismo al



sufrimiento. Cuando se le hace mal a alguien, no sólo aparece el dolor o la angustia sino también el horror al dolor. Sufrimos por la pena que nos embarga, y también por autocompasión, por la injusticia de la que sentimos ser objeto. “La parte del alma que pregunta ¿por qué se me hace mal? es la parte de todo ser humano que ha permanecido intacta desde la infancia”, escribe Simone Weil. El desarrollo de la medicina y las imágenes publicitarias de la felicidad favorecen este horror al sufrimiento. Como si el dolor -o los problemas en general- no formaran parte de la vida.

Algunos de los males decisivos que nos aquejan son inevitables. No están en nuestro poder. Muere un ser querido, y no pudimos hacer nada para evitarlo. Diversas corrientes de pensamiento -entre ellas el estoicismo y el budismo- confluyen en subrayar la necesidad de aceptar las circunstancias adversas y el dolor. Aceptar el cambio, incluso si es doloroso. Aceptar que el dolor es parte de la vida. Sufro, entonces existo. “De hombres es sentir los males, y flaqueza no sufrirlos”, dice un refrán popular.

A esta aceptación del dolor el budismo la llamó desapego y el estoicismo, *amor fati* (amor por los hechos). El *amor fati* no es la aceptación pasiva de la resignación sino la aceptación valiente de lo que ocurre. Lo que es inevitable no debe lamentarse en exceso. Algo que ya ha sucedido no puede cambiarse, de modo que es inútil perder tiempo pensando que podría haber sido de otro modo. Los males inevitables hay que soportarlos y reservar nuestra energía para ahorrar los males evitables. Aunque las versiones más extremas del estoicismo conducen a una obediencia ciega al orden del mundo, a una resignación allí donde debería haber rebeldía, en las versiones más moderadas el *amor fati* es compatible con la posibilidad de revisar los aspectos que uno puede modificar, con la de dotarnos de los medios que dependen de nosotros para transformar el mundo, sin por ello desperdiciar energía en aquello que no puede cambiarse.

Aristóteles y los estoicos dividen los problemas en dos: los que están en nuestro poder, y los que no están en nuestro poder. Respecto a estos últimos, de lo que se trata es de entrenarnos para sufrir lo menos posible. Aceptación valiente del dolor, de los problemas, de las angustias y de los pavores como una parte necesaria de la vida, como el revés de la alegría, el gozo y la tranquilidad.

Aunque gran cantidad de cosas no dependen de nosotros, hay algo

que sí está en nuestro poder. Y es el modo de reaccionar frente a lo que nos sucede, incluso cuando debemos optar entre dos alternativas que no hemos elegido. Epicteto formuló así esta idea: “No busques que los acontecimientos sucedan como tú quieres, sino desea que, sucedan como sucedan, tú salgas bien parado”. El jugador no elige las cartas que le tocan en suerte, pero debe jugar de la mejor manera que le resulte posible. Si una mano no resulta favorable, la siguiente podrá revertir el juego. Esta diferencia entre lo que nos pasa y el modo en que reaccionamos frente a lo que nos pasa implica que no sufrimos tanto por lo que nos sucede como por el modo en que valoramos lo que nos sucede. Lo que ocurre a una persona en su vida es menos importante que la manera de sentirlo. Una mujer puede enterarse de que es infértil y adoptar un niño sin hacerse mayor problema. Ante la misma noticia, otra mujer puede creer que su vida ya no tiene sentido, puesto que a su modo de ver una mujer no puede sentirse “adulta”, “completa” ni valorada socialmente cuando no da a luz un hijo gestado en su propio vientre. Comparemos la impresión que nos producen los mismos acontecimientos en etapas distintas de nuestra vida. Podemos sufrir más por quedarnos sin nuestro segundo trabajo, aún sabiendo que contamos con dinero suficiente como para sobrevivir, que lo que sufrimos años atrás cuando nos echaron de nuestro único trabajo y contábamos con un sólo sueldo. No nos alegramos ni nos entristecemos por lo que son las cosas en sí mismas, sino por lo que representan para nosotros a través de las apreciaciones que hacemos de ellas. No nos sentimos bien o mal si no es por comparación. De ahí que alguien pueda suicidarse porque perdió diez millones de dólares y se quedó “sólo” con doscientos mil, una cifra con la que muchos se sentirían millonarios.

La filosofía nos enseña que nuestro dolor no es sólo personal, que hay razones que no son individuales y que estructuran nuestro dolor. Esto nos permite participar y comprender en alguna medida los infortunios que padecen los demás, aprender de su experiencia y ofrecer nuestra propia experiencia a los otros. “Estando tú mismo lleno de llagas, eres médico de otros”, escribe Eurípides. La idea de que sufrir también es tener la oportunidad de comprender el infortunio de los otros repugna a nuestro individualismo, y en particular a los filósofos del egoísmo, que enseñan a encontrar la mejor manera de salvarse solo. Sin embargo, no es extraña al budista, que no se siente separado de las demás personas ni de los que vienen en pos de él.

Filosofamos porque sufrimos, porque entristecemos y nos angustiamos. Los problemas desentierran al filósofo que todos llevamos dentro. Aún quien no sabe que filosofa, filosofa cuando sufre.

El budismo y el estoicismo son dos filosofías que enseñan a adaptarse a los cambios. “¿Hay algo en el mundo que esté al abrigo de los cambios? La tierra, el cielo, toda la inmensa máquina del universo no están exentos de cambios”, escribe Séneca. Ambas filosofías enseñan también a soportar el dolor, contentarse con lo que se tiene y desarrollar la virtud más allá de las contingencias de la suerte, que en un abrir y cerrar de ojos puede quitarnos los bienes que nos procuró. Si somos virtuosos, diría un estoico, es decir, si somos justos y por tanto vivimos procurando no hacer daño a los demás y protegiendo a quienes debemos amparar, si tenemos inteligencia práctica (*phrónesis*) y sabemos actuar convenientemente en cada momento, si somos valientes y podemos escapar al puro juego de los instintos desarrollando nuestra capacidad de vencer el miedo y tolerar la adversidad, si somos moderados y por tanto no compramos placeres al precio de dolores, si somos humildes y tenemos consciencia de los límites de nosotros mismos, hay un bien crucial que el sufrimiento no puede quitarnos. Sin embargo, un virtuoso oprimido por terribles desgracias difícilmente pueda vivir muchos momentos de alegría. Los estoicos más extremos postularon que sí, que el sabio puede ser feliz porque es autónomo y posee la virtud, aquello que nadie le puede arrebatar. Al igual que el Job bíblico, Estilpón pierde a su mujer y a sus hijos, su ciudad es tomada por asalto, pierde su casa y se exilia en la soledad. Demetrio le pregunta si no ha perdido nada y él responde: “Todos mis bienes están conmigo”. Un estoico extremo lleva intactas sus riquezas a través de las villas incendiadas; en lo esencial se basta a sí mismo y ésa es la medida de su felicidad. En contraste con esta perspectiva, Platón, Aristóteles y estoicos como Séneca postularon una variante más moderada y razonable, poniéndole límites a la esfera de la virtud: nadie puede ser feliz en el contexto de terribles desgracias; si bien la virtud es lo más importante, también es necesaria la salud y son necesarios los bienes materiales y el reconocimiento de los demás. Sin embargo, de esto no se sigue que la dicha sea sinónimo de prosperidad. El bienestar incluye necesariamente el dolor y la existencia de problemas, y el sabio será feliz aún si le faltan los bienes externos.

¿Cómo aceptar el dolor? Del mismo modo que se habla, se camina, se construye una casa o se maneja una computadora: aprendiendo. La

virtud no es un don de la naturaleza: se aprende, se entrena y se enseña. Quienes no están habituados a enfrentar problemas o a sentir dolores, a menudo ceden ante el más ligero contratiempo. Las primeras grandes desgracias (aún cuando irrumpen en una edad muy avanzada) con frecuencia son las peores, de allí que tantos adolescentes se suiciden por faltarles familiaridad con el dolor. Quienes se han habituado a las adversidades suelen soportarlas con mayor firmeza y valentía. Con los años solemos adquirir cierta capacidad para defendernos de la angustia, lo que no significa que seamos insensibles a ella ni que necesariamente la padezcamos con menor intensidad.

El sufrimiento enseña a enfrentar las desgracias. Hay quien lamenta no poder soportar un golpe más en un cuerpo marcado por el dolor, y hay quien puede enfrentar con valor la más absoluta de las adversidades. “No hay como perderse para hacerse baquiano”, dice un proverbio popular de buen sentido común o buena opinión (*doxa*), que para Platón era el primer paso hacia la sabiduría. Virtud significa fuerza, no insensibilidad. Acabamos de perder a un ser querido, sentimos que todo se derrumba y que jamás volveremos a ser dichosos. Cuando el dolor nos oprime el pecho, lo mejor que podemos hacer es gritar y llorar todo lo que sea necesario. Al cabo de tres meses, de siete meses o de un año, descubrimos que la alegría vuelve a ser posible. Hemos sido valientes porque no nos hemos paralizado frente a la desesperación, hemos sobrevivido con firmeza de alma, paciencia y perseverancia.

## **Aspectos positivos del dolor (o del arte de sacar provecho de los problemas)**

“No hay mal que por bien no venga.” Mi refrán favorito revela que somos capaces de extraer significado y propósito incluso de los acontecimientos más terribles, aunque a veces necesitemos tiempo para ello. Los problemas nos brindan nuevas posibilidades de ser y estar en el mundo, nuevos objetos de amor. Esto no equivale a exaltar el dolor sino al reconocimiento del dolor como un gran maestro de vida, como una fuerza capaz de movilizar nuestras energías y abrirnos a nuevas posibilidades de existencia. Desgraciados los que jamás padecieron una desgracia. Desgraciados o aburridos, porque en general se caracterizan por su lastimosa pobreza de espíritu. La filosofía valora la fortuna adversa, no porque exalte el sufrimiento, sino porque los problemas suscitan la reflexión, llevan a descubrir nuevas posibilidades de vida, brindan la oportunidad de revelarse virtuoso y enseñan que de la mayor adversidad puede extraerse el mayor bien.

A diferencia de la dicha, que a menudo despierta envidia y nos aleja de los demás, los problemas deparan el beneficio secundario de acercarnos a nuestros seres queridos o incluso a personas a las que anteriormente no nos habíamos acercado.

La percepción del dolor ha sido necesaria para nuestra autoconservación. Si no sintiéramos dolor, nos heriríamos sin sentido. El dolor del hambre nos mueve a buscar comida, el dolor del aburrimiento nos mueve a ocupar nuestro tiempo. El dolor y los problemas son estímulos para muchos de nuestros actos. ¿Por qué ocurre esto? Básicamente porque el dolor surge de la parte que aún no ha sido dañada y nos brinda la oportunidad de recomponer el todo.

En síntesis, los problemas nos brindan algunas oportunidades: la de volvernos personas más sensibles, la de aprender en el sufrimiento o en el error, la de acercarnos a los demás, la de ganar humildad y sentido de justicia, la de abrirnos a nuevas posibilidades de vida, la de ser virtuosos -aceptando con coraje y tenacidad las circunstancias adversas-, la de entrenarnos en lo que necesariamente habrá de ocurrirnos en la vida, la de huir del tedio, la de revelar la parte dañada

que nos permitirá recomponer el todo, la de convertirnos en médico de los demás y la de participar y comprender en alguna medida el infortunio de los otros.

## Un recurso para sobrellevar problemas y circunstancias dolorosas

En *Consolación a la madre Helvia*, Séneca, a punto de partir forzosamente al exilio, trata de consolar a su madre, que sabe que nunca más volverá a ver a su hijo. Recuerda en principio las circunstancias adversas del pasado que su madre afrontó con gran valor, y luego utiliza una técnica que explicitaré (ya que él no lo hace) y que consiste básicamente en no considerar el problema a resolver -el exilio del hijo- como un todo sino en dividirlo ordenadamente en varios subproblemas, y en analizar y -por lo general- proponer una salida para cada uno de ellos. Algunos encontrarán que esta técnica pertenece al sentido común y suele ser aplicada con frecuencia. Están en lo cierto. Las diversas éticas o artes del buen vivir se apoyan en la buena *doxa* o buen sentido común, y hay quien las aplica “naturalmente”, sin necesidad de leer ningún libro.

Otros, no obstante, quizá encuentren útil el recuerdo de esta técnica que habrán utilizado más de una vez. No la propongo como el método más válido para resolver problemas. Afortunadamente no existe un único método eficaz a tal efecto, de otro modo la ética respondería a una dinámica puramente mecanicista. Veamos de qué modo se puede aplicar a una situación tan dolorosa como la muerte de un ser querido.

# 11

## Una situación de duelo

Ricardo concurrió a la Consultoría Filosófica tras el suicidio de su hermana Patricia, de diecinueve años. Ricardo tenía veinticinco, y se sentía culpable de no haber hecho todo lo necesario para evitar que se desatara la tragedia. El desencadenante del suicidio a simple vista parecía banal: Patricia no había podido ingresar a la carrera de locución, en el contexto de una familia de profesionales en la que los hermanos mayores -entre ellos Ricardo, que estudiaba abogacía- habían desarrollado exitosas carreras a los ojos de los padres, que descalificaban a la locución por considerarla un mero subproducto de la publicidad.

¿Es posible dividir en subproblemas un proceso tan infortunado como un duelo? Veamos una posibilidad:

1. El primer -y más evidente- subproblema era el dolor agudo que sentía Ricardo, el aturdimiento de su sensibilidad y el sentimiento de consternación, es decir, el dolor agravado por la sorpresa. Mientras su madre hacía de cuenta que no había pasado nada -dejando la habitación de su hermana intacta, cocinando los domingos su comida favorita-, él sentía una gran impotencia por no poder dar marcha atrás y hacer algo para revertir lo ocurrido. Alternaba entre el dolor, la rabia y la culpa, y definía a su conmoción como un animal, como un objeto bien definido y localizable espacialmente. Se despertaba a la mañana y allí estaba, comprimiéndole sin tregua el corazón. ¿Qué se podía hacer en esta etapa? En principio tender poco a poco hacia una aceptación valiente de la trágica situación que le tocaba vivir (*amor fati*). Tener paciencia, confiar en el tiempo, buscar afecto y contención en quienes pudieran procurárselos y tener en cuenta que cuando cediera la sorpresa (uno de los dos ingredientes de la consternación), cedería también -al menos en parte- el dolor. El único remedio a la vista era llorar todo lo que fuera necesario, considerar que sería extraño no sentirse atravesado por tanto dolor, pero aceptar que lo ocurrido ya no podía cambiarse.



2. Un segundo subproblema era la culpa que sentía por no haber hecho lo suficiente para salvar a su hermana. Ni Ricardo ni su familia habían advertido ninguna señal de que Patricia fuera a suicidarse. Ricardo era confidente de su hermana y había intentado ayudarla siempre que se había presentado la ocasión. Hablamos sobre el concepto de destino (*moira*) presente en la tragedia griega, donde no existe la noción de responsabilidad individual, ya que las personas obran de acuerdo a lo que disponen los dioses. Una interpretación menos religiosa de la tragedia, o en tal caso una “actualización” de la idea de tragedia, remitiría a una red de acontecimientos que conducen a la desdicha contra toda previsión racional y sin que nadie sea responsable por ello. En el extremo opuesto de la tragedia griega se ubica el cristianismo que, particularmente a partir de los desarrollos teóricos de Agustín, declara que los seres humanos somos completamente libres, y por tanto completamente responsables por nuestras acciones, libertad que posibilita la existencia de una ética y -siglos más tarde, dogma mediante- la eventual condena a morar para siempre en el infierno. Creo que el cristianismo nos juzgó excesivamente libres. Ni estamos completamente determinados como postula la tragedia griega, ni somos completamente libres como postula el cristianismo. Tenemos posibilidad de elegir, pero en un contexto limitado de posibilidades. En tiempos de la antigua democracia griega, la idea de destino presente en la tragedia es criticada por filósofos como Aristóteles, que postulan las nociones de acción voluntaria y responsabilidad individual. Quien comete una falta voluntaria atenta contra los demás o contra sí mismo; cuando el cristiano comete un *pecado*, en cambio, no sólo atenta contra sí mismo sino también contra dios, con lo cual la noción de culpa adquiere un enorme peso. Hoy día no hace falta ser cristiano para adherir a la noción cristiana de culpa o a la idea de que todo conflicto necesariamente es resultado de una acción intencional llevada a cabo por una persona pasible de culpa. Esto trae como consecuencia, por ejemplo, la reducción de la política a la justicia penal (la buena política sería la que consiste en encarcelar a los políticos corruptos), la consideración jurídica de que toda separación matrimonial tiene un “culpable”, la idea de que incluso las desgracias -y no sólo las acciones injustas- ameritan que alguien lleve en su frente el sello de “responsable”. Aunque encuentro que es preferible tener una culpa de más que una de menos, invité a Ricardo a considerar que había sido amigo y confidente de su hermana, y que no

existían razones para que se sintiera culpable por el suicidio. Pensé que podía ser una idea de utilidad una idea del *Tao Te King* según la cual a veces lo mejor es experimentar, sin arriesgar juicios de valor positivos o negativos, sin pretender juzgar que todo acontecimiento humano necesariamente compromete a un culpable. Abandonar el hábito permanente de juzgar puede permitirnos modificar las consecuencias que se siguen de nuestros actos, eludiendo rótulos maniqueos. De este modo se evita juzgar a una persona o a una situación en términos demasiado positivos (idealización) o en términos demasiado negativos (desvalorización).

3. Otra de las fuentes de angustia de Ricardo se vinculaba con la incomprensión de las razones que habían llevado a su hermana al suicidio. Una posibilidad de abordar este subproblema era la reflexión no sólo alrededor de la historia personal de Patricia sino también en torno a algunos ejes comunes que reconoce el suicidio de los adolescentes en la sociedad contemporánea. Lo que sigue es una síntesis de algunas de las ideas que surgieron al respecto. Como toda adolescente, Patricia se sentía compelida a programar su vida adulta. Esta presión social era agudizada por los padres, que se mostraban muy orgullosos y satisfechos por las “exitosas carreras” que desarrollaban los hermanos mayores (ingeniería, medicina, abogacía), mientras con frecuencia descalificaban la elección de Patricia por considerar que no tenía por objeto una carrera tan “respetable”. Sólo Ricardo apoyaba a Patricia en su decisión. Este problema era sólo un eslabón más de la larga cadena de descalificaciones de la que había sido objeto por parte de sus padres, que la consideraban prácticamente una inútil: mala alumna (la habían echado de dos colegios), desordenada, inestable en sus relaciones de pareja (a diferencia de sus hermanos, que se habían casado muy jóvenes) y agresiva en el trato con los demás. A partir de la constatación de que el suicidio es la segunda causa de muerte entre los adolescentes de quince a diecinueve años, hablamos sobre los rasgos impulsivos y fatalistas que suelen caracterizar al adolescente, sobre su escasa propensión a identificar los matices, sobre su costumbre de pensar en términos de *todo o nada* (o entro en la carrera de locución o ya no tengo futuro profesional) y sobre el pesimismo que lo lleva a pensar que las cosas nunca van a cambiar. El

adolescente idealiza rápidamente y rápidamente también se desilusiona. Como no está acostumbrado a enfrentar situaciones límite, se desalienta por completo ante sus primeras decepciones. Si recordamos nuestros primeros grandes desengaños, probablemente encontremos que el tiempo los ha minimizado hasta tornarlos casi ridículos. A menos que haya tenido una infancia desdichada -y no era el caso de Patricia-, el adolescente no está entrenado para comprender que las situaciones límite son parte necesaria de la vida.

La adolescencia es la edad de la rebeldía. Patricia rechazaba un modelo de “normalidad” al que se sentía compelida a adecuarse: no quería vivir para trabajar, criar niños, comprar casa y auto en cuotas, salir de vacaciones (odiaba la naturaleza), comprar crema antiarrugas y ser intercambiada por una joven “último modelo” cuando llegara a los cincuenta. La posibilidad de trabajar en radio le resultaba atractiva, y no se imaginaba desarrollando ninguna otra actividad.

La idea de suicidio suele ser familiar en la adolescencia. Patricia dio un paso más. ¿Habría sido consciente de las consecuencias de su acción? ¿Habría sido consciente de que la vida no le ofrecería una segunda chance? ¿Quién somos nosotros para decirlo? Quizás sí lo era, quizás afirmó la vida (no la que llevaba sino la que le hubiera gustado llevar) en ese último gesto desesperado. Sin duda existían otras alternativas para la afirmación de la vida. Ese acto impulsivo no era su única opción. Sin embargo, las cartas estaban echadas y ya no se podía hacer nada para revertir lo ocurrido.

Analizamos también otros subproblemas: la consideración de que la vida de su hermana había quedado trunca, la negación de la madre, que se comportaba como si nada hubiera sucedido, la pérdida de la compañía de Patricia, el temor de que a Ricardo pudiera pasarle lo mismo. Vistos de cerca, los problemas se revelaban más dóciles, más aptos para la reflexión, más amigos del consuelo.

No es mi propósito presentar este caso en forma completa, sino analizarlo exclusivamente a partir de esta técnica que consiste en dividir en subproblemas un conflicto, proponiendo una salida para cada uno de ellos, de modo de articular desde la riqueza y la proximidad de lo particular nuevos sentidos que enriquezcan la acción.

## 12

# Otras técnicas para la resolución de problemas

La filosofía se ha preocupado desde sus inicios por acrecentar nuestra capacidad para resolver problemas, contribuyendo al análisis de conceptos (proceso también conocido como clarificación del lenguaje), definiciones y argumentos, a desarrollar nuestra capacidad de organizar ideas y principios, a reflexionar en torno a cuestiones de valor (éticas), a encontrar diferencias no evidentes entre diversas perspectivas y a descubrir elementos comunes entre posiciones aparentemente opuestas. Desde antiguo los tópicos de la filosofía han sido planteados en forma de problema, estimulando la habilidad para analizarlos cuidadosamente, considerándolos desde diversos puntos de vista, y desarrollando la habilidad de clarificarlos comunicándolos mediante el lenguaje.

Mencioné antes una técnica que creo encontrar en Séneca y en el buen sentido común: dividir el gran problema en pequeños subproblemas y procurar las correspondientes subsoluciones. El pragmatista John Dewey postuló en *Cómo pensamos* cinco pasos para resolver problemas que también explicitan un procedimiento de buen sentido común:

1. Percibir que existe un problema o una dificultad.
2. Definir el problema.
3. Establecer objetivos para solucionarlo.
4. Examinar las soluciones posibles y sopesarlas con los objetivos.
5. Seleccionar una solución, ponerla en práctica y testear los resultados en relación a los objetivos.

Una de las dificultades mayores para resolver problemas reside en el imperativo de formular una elección. ¿Por qué nos resulta tan difícil elegir? ¿Por qué a veces la pequeña o gran cuota de libertad -y por tanto, de responsabilidad- que nos toca en suerte resulta tan incómoda y nos genera tanta angustia o, al menos, tanta perturbación?

Una de las dificultades que presenta la toma de decisiones es que siempre se pierde algo para ganar otra cosa de cuya existencia a menudo no estaremos seguros hasta más tarde. Un nuevo emprendimiento tal

vez nos procure beneficios, pero con seguridad nos traerá también nuevos problemas. Nadie puede predecir el futuro con certeza. La indecisión nos angustia y nos agota. Y no sólo la que pospone la “gran decisión” (¿convivo con mi pareja?, ¿quiero tener un hijo?, ¿me voy a vivir al extranjero?) sino la pequeña y rítmica decisión cotidiana (¿me expongo a tomar frío y salgo a comprar café o me quedo en casa y me conformo con un té, aunque me guste considerablemente menos?). Cualquiera de estas decisiones me obliga a perder algo. Puedo revolear la moneda. O puede ocurrir que la tortura de la indecisión me lleve a no tomar ni té ni café, y a seguir dudando. Es el planteo de la fábula medieval de la hormiga-león, que hereda los miembros delanteros de su padre, el león, y los miembros traseros de su madre, la hormiga, y muere de hambre porque no puede comer carne por herencia de su madre, ni plantas por herencia de su padre. O la historia del más conocido asno de Buridan, que no pudo decidirse entre dos haces idénticos de heno y murió de hambre por no percibir ninguna diferencia entre uno y otro.

Nuestra voluntad puede quedar bloqueada frente a dos alternativas iguales. La indecisión puede provenir de la seriedad del asunto en cuestión, de la autoexigencia o de un desmedido afán de perfección, pero también de una dificultad del entendimiento al no poder clarificar un problema que permanece confuso.

La celeridad en que vive sumida la sociedad contemporánea nos compele permanentemente a tomar decisiones, y a tomarlas lo más rápido que sea posible. Habitados por prisas de toda calaña, los indecisos parecieran entorpecer el camino de los “hombres de decisiones firmes”. Frente a estas urgencias, hay que decir que la libertad es el poder de no tomar una decisión cuando uno no quiere tomarla, cuando a uno no le da la gana porque está ocupado en otra cosa, porque no tiene ganas de hacer un esfuerzo o porque necesita más tiempo para evaluar los pro y los contra.

Sin embargo, una indecisión prolongada cae siempre en la paradoja del escéptico, que afirma que nada puede conocerse y con esa aserción ya está revelando un conocimiento. El que tarda demasiado en formular una decisión está haciendo su elección, aunque no haya tomado ninguna decisión. La elección no requiere necesariamente de una deliberación previa. Supongamos que una mujer se acerca a los cuarenta y cinco años y se pregunta si quiere o no ser madre. En principio no puede demorar su decisión porque su marido se opone a la posibilidad de adopción, y no hay modo de convencerlo de la alternativa contraria (plantaré este caso

en forma completa más adelante). Si sigue pensando en el asunto sin decidirse a tener hijos hasta que le llega la menopausia, habrá hecho su elección, aunque no haya tomado decisión alguna.

La acción impulsiva tiene la ventaja de que nos permite cumplir rápidamente con nuestros deseos, pero puede hacernos pagar caro su desenlace. Esto fue lo que le ocurrió a Epimeteo, el de pensamiento tardío, que jamás meditaba sobre sus actos sino después de sufrir sus funestas consecuencias, lo que lo llevó a desobedecer la advertencia de su hermano respecto al peligro de los regalos de Zeus, abriendo una caja que colmaría al mundo de miseria y dolor.

La indecisión tiene una “ventaja”: sentimos que no somos responsables por nuestros actos, que las cosas “nos pasan”. Si esto fuera verdaderamente así no existiría el daño por omisión: un padre que no pasa la cuota alimentaria a un hijo que de otro modo padecerá hambre, no está decidiendo matarlo directamente, aunque si dispone de dinero para pagar la cuota y no lo hace, es responsable de su muerte.

Una posibilidad frente a la indecisión que se prolonga en exceso es acostumbrarnos a formular mejores análisis sobre lo que nos ocurre, reconocernos falibles, incapaces de certezas absolutas, y tener en cuenta que no todas las decisiones que tomemos tienen que ser eternas (por cierto no es el caso de la maternidad, que conlleva un compromiso muy duradero). Como nuestra percepción actual supone una de las tantas formas de ver las cosas, cuantas más perspectivas investiguemos, más posibilidades tendremos de ampliar nuestra comprensión del problema.

Cuando tenemos deseos paralelos y contrapuestos, suele ser de utilidad establecer listas de prioridades y aplicar la técnica del *bien mayor* (complementaria de la del *mal menor*). Distinguir lo que deseamos en forma inmediata (por ejemplo una relación sexual plena, sin “interferencias” como la que puede plantear el preservativo) de lo que deseamos a la larga (no morir de sida).

Nuevamente el buen sentido común: “Más vale un dichoso en burro, que un infeliz a caballo”, es decir, la prudencia invita a desestimar los emprendimientos que estén más allá de nuestras fuerzas.

A veces necesitamos ayuda para darnos cuenta de que en realidad no tenemos muchas opciones para resolver un problema o para tomar una decisión. Otras es necesario dejar fluir el río del tiempo y recordar que no todos los problemas tienen una solución inmediata. Incluso algunos problemas -aunque parezca increíble- se resuelven solos. Es el caso de

tantísimas enfermedades que desaparecerían por sí mismas y que la intervención médica no hace otra cosa que prolongar. Con más sabiduría (y no con más conocimiento, que es la arcilla de la ciencia médica), el refrán popular sugiere: “A enemigo que huye, constrúyete un puente de oro”.

Algunas preguntas posibles a la hora de tomar una decisión: ¿es esto realmente lo que deseo?; ¿qué complicaciones puede depararme lo que deseo?; ¿qué quiero evitar?; ¿qué es lo mejor y lo peor que puede pasar? Barajar la peor posibilidad a veces resta gravedad al asunto: esta técnica era utilizada por los estoicos, que comprobaban así que el mejor modo de combatir el miedo era familiarizarse con él serenamente.

Una vez formulada la elección sobre la que se ha reflexionado es importante mantenerla con firmeza, no porque no podamos reconocer y corregir nuestros errores, sino porque de nada vale lamentarse diciendo “en realidad debí haber hecho esta otra cosa”. En su momento pensamos en ello y evaluamos los pro y los contra. Y si erramos, deberemos reconocer que el error es un ineludible compañero de vida. Esto no equivale a decir, con Kant, que a la hora de tomar una decisión lo único importante es la intención. Max Weber formuló una buena crítica a Kant: una “ética de la responsabilidad” implica también hacerse cargo de las consecuencias que se siguen de nuestros actos, de otro modo -por poner un ejemplo- el político irresponsable quedaría justificado en el impreciso universo de sus intenciones.

Lo que sigue es una lista de algunos medios que pueden llegar a resultar de utilidad para sobrellevar problemas y circunstancias dolorosas de la vida. El uso del infinitivo es funcional: no son órdenes, no equivalen a una única forma de resolver las cosas, no están dirigidos a aquellos cuyo sentido común ya los orienta en esta dirección (o en tal caso está destinado a explicitar lo que hacen), y mucho menos está dirigido a quienes entienden a la filosofía como un discurso oscuro y esotérico que debe huir de la vulgaridad manteniéndose lo más alejado posible del lenguaje coloquial.

Recordaré algunos medios ya desarrollados, y mencionaré otros nuevos:

- Saber que si bien no podemos modificar lo ocurrido, está en nuestras manos la posibilidad de reaccionar de uno u otro modo ante las circunstancias que nos toca vivir.
- Aceptar con valentía el curso de los acontecimientos absolutamente inevitables (*amor fati*) y tratar de prevenir los males evitables.

— Considerar que los problemas y el sufrimiento suelen abrirnos nuevas posibilidades de vida.

— Si el dolor es sorpresivo y muy agudo (consternación), saber que disminuirá al menos en parte cuando ceda la sorpresa.

— Cultivar la paciencia, el mejor bálsamo ante cualquier problema. Al que se apresura demasiado se le tornan descomunales los pequeños contratiempos. Gracián encontró que la confianza en el paso del tiempo es más útil que el afilado palo de Hércules, y que la constancia es una herramienta fundamental para que la impaciencia no nos agote en los primeros balbucesos de un emprendimiento.

— Confiar en que el tiempo mata todos los dolores y todas las pasiones. Apretar los dientes y resistir. Con paciencia y firmeza de alma. Las cosas cambian. Si se tocó fondo, sólo cabe que mejoren. Los refranes populares valen más que mil palabras: “Dios aprieta pero no ahorca”, “Siempre que llovió, paró”, “Lo que no mata, fortalece”.

— Tomar en cuenta el poder de los hábitos y ser paciente hasta tanto nuevos hábitos reemplacen a los antiguos.

— Considerar si aquello que nos perturba cumple la función de evitar un mal mayor. Esta idea es conocida como la teoría del mal menor y fue postulada por Aristóteles con el siguiente ejemplo: si un barco lleva una carga importantísima y corre peligro de naufragar, lo mejor es optar por el mal menor y arrojar la carga al mar.

— No interpretar desfavorablemente los inconvenientes que nos tocaron en suerte. Si la fortuna nos arrebató un bien, ella misma nos lo había dado. Gocemos de los bienes presentes porque ignoramos cuánto nos durarán.

— Recordar cómo enfrentamos las dificultades pasadas. ¿Tienen aquellas experiencias algo para ofrecernos?

— Pensar si no habrá en tiempos de mayor bonanza algún pequeño oasis con el que contamos ahora y del que podamos carecer en el futuro.

— Comparar nuestro problema con el de otros que sufren más. Considerando los males ajenos, los nuestros nos parecerán pequeños. ¿Pero acaso nos está vedado sufrir porque no somos la persona que más sufre sobre la tierra? No, cada sufrimiento es respetable en sí mismo. Pero no habría que dejar de promediar nuestro sufrimiento -válido y respetable por “pequeño” que sea- con el de otras personas en peor situación. Salirse del yo, trascender nuestra mísera circunstancia y sentirse parte del mundo fue considerado por el budismo y por otras filosofías como un valioso ingrediente de la buena vida.



— Buscar consuelo en nuevos objetos de amor: alguien a quien querer, una actividad que nos entusiasme.

— Cada vez que nos sentimos agobiados, pensar en alguien que nos necesita.

— Dejar que la imaginación opere sobre el dolor. Por ejemplo, imaginar que la parte que nos duele está dormida con novocaína.

— Sin dejar de expresar tristeza, pasado cierto tiempo hacer un esfuerzo para recobrar en la alegría nuevas fuerzas para seguir viviendo.

— Considerar que ningún problema es exclusivamente personal. Buscar consuelo en el afecto de los seres queridos, en la conversación, en la filosofía y, si volver permanentemente sobre nuestro dolor nos hace sufrir más, apenas sobrevengan los primeros atisbos de tristeza emprender actividades que nos distraigan (la distracción no equivale al olvido): caminar (el ejercicio físico disminuye la ansiedad y la angustia), ver una película (el cine es muy propicio para tomarse vacaciones de uno mismo), conversar, hablar por teléfono.

— A su debido tiempo ponerle término a las situaciones de duelo. En *Moderación en el duelo* Séneca recuerda que los pueblos antiguos concedían diez meses a las mujeres para llorar a sus maridos. No se prohibía el duelo, pero se le ponía término: “Si tu dolor es reciente, busca almas generosas que te consuelen. Pero no hay nada de lo que nos cansemos tan pronto como el dolor. Nuestros abuelos fijaron en un año el luto de las mujeres. Sabiamente expresaron la necesidad de ponerle término al duelo. El dolor muy antiguo al que no se pone término a tiempo hace reír a todo el mundo. Y es razonable que ría la gente, porque es un dolor insensato. Yo te digo esto pero lloré a mi amigo Sereno con tan poca medida que bien se me puede contar entre los que son vencidos por el dolor. Sin embargo, pienso que el dolor con el tiempo debe ser vencido por el hombre, y no el hombre por él. Hoy condeno mi conducta, y reconozco que parte de mi tristeza proviene del hecho de que no había soñado jamás que él pudiera morir antes que yo. Sólo consideraba que él tenía menos edad, ¡como si el destino observara orden alguno! Tengamos presente que las personas amadas son tan mortales como nosotros. Por falta de previsión, el trance me halló desprevenido. Ahora ya sé que la mortalidad no tiene regla fija, que quien muere se adelanta en el camino que nosotros mismos hemos de seguir algún día. Los que creemos perdidos no han hecho más que precedernos”.

# RELACIONES AMOROSAS

## 14

### Concepciones occidentales sobre el amor

Los antiguos griegos representaron al dios Eros como un niño ciego, sordo, caprichoso y carente de piedad hasta con su propia madre. Caprichoso porque ama tan pronto como deja de amar. Ciego porque cuanto más viva es una pasión, más lejos nos encontramos del pensamiento reflexivo. Hesíodo juzgó a Eros como el más bello entre los dioses inmortales porque relaja los miembros y somete en el pecho al corazón. Las flechas de Eros fulminan con la instantaneidad de un relámpago: el inglés y el francés dan cuenta de este efecto con las metáforas *to fall in love* y *tomber amoureux* (“caer enamorado”). Esta dulce caída es provocada por un agente externo, y por ello en la mitología griega el amor aparece como una pasión, es decir como una alteración de ánimo tan irracional como la ira, la envidia, la alegría, la tristeza o el odio. Aristóteles ya discute en su *Ética a Nicómaco* la creencia de que las pasiones vienen de afuera y son impuestas por un dios. Sin embargo, la idea del afecto como instancia externa continuó signando un concepto de pasión que en su especie amorosa era capaz de provocar el más temible de los naufragios. Los griegos opusieron la categoría de pasión a la de acción, entendiendo por pasión una alteración del alma que se siente pasivamente (de este concepto derivan paciente o patología). Como el enfermo, el enamorado-apasionado sería víctima de una acción externa a sí mismo compuesta por fuerzas extrañas sobre las cuales no puede ejercer ningún control. De esto se deduciría que el enamorado no es libre, y que por tanto tampoco es responsable por sus acciones, lo que ubicaría al amor en la vereda opuesta de los valores éticos. El sofista Gorgias justifica que Helena haya traicionado a su pueblo abandonando a su marido, al argumentar que en realidad ella fue víctima de la acción externa de Eros y de la extraordinaria elocuencia de Paris para enamorarla. Hoy día los efectos de haber escindido amor y ética se ven, por ejemplo, cuando un hombre inicia una relación amorosa con la hija de su mujer justificándose con un escuálido argumento: “Se dio”. Ni Helena ni este hombre parecen

responsables por sus acciones. Sin embargo, aunque en principio no podamos decidir sobre un sentimiento, podemos decidir y por tanto ser responsables por las acciones a seguir en relación a ese sentimiento. Es la distinción que hace Aristóteles cuando al referirse al acto libre y voluntario escribe que sería absurdo pensar que uno se ha visto forzado por el placer a seducir a la mujer de su amigo.

Digo que “en principio” no podríamos decidir sobre un sentimiento, porque aunque desde una perspectiva naturalista los sentimientos suelen ser vistos como afectos evidentes de suyo, tan naturales como el arbusto que crece en un jardín, creo que los sentimientos no son un destino que sólo puede padecerse. La reflexión y el desarrollo de nuevos hábitos producen variaciones en la forma en que sentimos las cosas. Las emociones emergen de un contexto cultural y también se construyen socialmente. La biología a lo sumo brinda la capacidad de sentir las.

Cambiar una idea -y el hábito que se sigue de esa idea- puede producir variaciones en la forma en que sentimos y en que actuamos. Asimismo, los sentimientos y las acciones también modifican nuestro pensamiento.

El hecho de que el amor haya sido inscripto en la esfera de las irracionalidades hace que los científicos sociales y los filósofos vean con recelo la posibilidad de reflexionar sistemáticamente sobre el amor a partir de explicaciones que excedan la psicología individual.

Pareciera que un modelo fuertemente racional como el de Occidente hubiera necesitado concebir una zona franca despojada de racionalidad, y que esa forma de “locura” no hubiera sido otra que el amor. Shakespeare describe este temple irracional y caprichoso del amor en *Sueño de una noche de verano*: allí unos duendes mueven los hilos del amor mientras las personas duermen, provocando que al despertar se enamoren caprichosamente tan pronto de una como de otra, la bella de la bestia, el cuerdo de la absurda, la mujer apasionada del varón que la desprecia.

Una parte significativa de nuestro bienestar se juega en las relaciones amorosas. Cabría preguntarse por qué diablos habremos de utilizar la razón para otras decisiones importantes de la vida y preferir en cambio la sinrazón a la hora del amor.

La consideración del amor como un fenómeno irracional ha contribuido en mucho a que Occidente anudara amor y sufrimiento, al punto de valorar el sufrimiento por amor como un signo de virtud y

heroísmo. Esta relación entre amor y sufrimiento en modo alguno es universal. Nace en la antigua Grecia con la consideración del amor como una pasión irracional, como una deseada y temida forma de locura. En la tragedia griega las pasiones -el amor, la ira, el odio y la envidia, entre otras- obnubilan la razón y conducen a la desdicha. Los filósofos estoicos más radicales propusieron extirparlas de raíz como un cáncer, exaltando -en las versiones más extremas- una ética de la insensibilidad. A través del amor cortés, la Edad Media revaloriza la pasión de amor frente al ascetismo cristiano, pero exclusivamente en el contexto extramatrimonial, lo que llevó a Denis de Rougemont a afirmar que allí comienza a exaltarse un tipo de relación cuyo destino no es otro que el de la desdicha. Los cantos de los trovadores -en base a los cuales se comenzó a hablar de *fin amour* o amor cortés- son casi todos testimonios de amor desdichado, al igual que casi todas las historias de amor anteriores a la aparición de los medios de formación de masas. El romanticismo exalta la pasión amorosa y su reguero de desdichas, y con frecuencia da a entender que los goces que no producen dolor son meras expresiones filisteas. Sade continúa en esta línea y entiende que el goce que no produce sufrimiento no vale nada. En *Madame Bovary* Flaubert escurre el pañuelo y pone un poco de cordura frente a tanto desatino: la pasión de amor es valiosa, dice, pero muy triste cuando conduce a la desdicha.

Convengamos que frente al goce siempre existe la posibilidad de sufrimiento. Esto es indudable. Pero de ahí a considerar que el sufrimiento por amor es virtuoso en sí mismo, hay un largo camino abonado por obras literarias que subrayaron el período de la conquista, y que entendieron que el camino hacia el amor verdadero debía estar necesariamente empedrado de obstáculos.

Al igual que Ema Bovary, que pasaba buena parte de su tiempo leyendo historias de amor, gran cantidad de personas leyeron novelas en las que la consumación del amor está preludiada por un sinnúmero de contratiempos (ya que una historia feliz se agotaría en pocas páginas), y sintieron que sin esos obstáculos el suyo no sería un amor verdadero.

Otra idea heredada que quizá haya contribuido a que Occidente anudara amor y sufrimiento se vincula con el mito griego del andrógino, antecedente del mito contemporáneo de la *media naranja*. En la mitología griega el andrógino es un ser compuesto tanto por órganos genitales femeninos como por masculinos, así como también hay

andróginos que duplican los órganos sexuales femeninos y los masculinos. La duplicidad de sexos torna a esta criatura poderosísima, razón por la cual Zeus manda un rayo que la parte en dos, y desde entonces cada mitad busca afanosamente a su otra mitad perdida y cuando la encuentra la estrecha en un abrazo. El mito del andrógino presupone que existe “un amor de la vida”, es decir una y sólo una persona a la que podremos amar, una media naranja que nos está predestinada, que conforma nuestra mismísima identidad y a la reconoceremos inmediatamente apenas se nos cruce por el camino. Lucrecio y unos pocos autores más encontraron absurda esta idea según la cual aunque vivamos rodeados de muchísimas personas, una y sólo una puede satisfacernos en términos amorosos. Bernard Shaw lo dijo así: “Enamorarse es exagerar demasiado la diferencia entre una mujer y otra”.

La concepción de la media naranja se vincula con la del flechazo, que también ha llegado hasta nuestros días, y según la cual Eros hierde con sus flechas y enamora instantáneamente, de modo que pareciera que si el amor no surge a primera vista, mediante una primera intuición para la que el atractivo físico suele ser decisivo, no podrá surgir más tarde. El flechazo hipnotiza, electrifica y fascina con una primera imagen primordial por la que se “cae” enamorado. En la mitología griega no hay amores que surjan de otra manera. Pero no todas las personas se enamoran así. Algunos lo hacen a fuego lento, serenamente, menos por un mecanismo de relojería que por una narración cuya materia prima es el tiempo. Muchas personas adscriben hoy día a la concepción del flechazo, y se privan de conocer a quien podrían empezar a amar con el tiempo. Como toda intuición, el flechazo es falible y supone altas dosis de idealización. Confiar ciegamente en una intuición es exponerse a grandes desencantos. El amor también puede nacer con el conocimiento, con la reflexión, con la aparición de ciertas circunstancias, con el descubrimiento paulatino de la persona a la que se aprende a amar.

Otra razón que probablemente contribuya a asociar el amor a la desdicha es que, a diferencia de la amistad, a la que consideramos una relación, y que por tanto presupone reciprocidad, designamos con la palabra amor a un sentimiento, y ningún sentimiento presupone correspondencia. Mientras no puedo decir que soy amigo de quien no se siente amigo mío, parece legítimo decir que se ama a quien no

corresponde a nuestro amor. Creo que este factor también contribuye a vincular el amor a la desdicha. En otro de los diálogos de *Sueño de una noche de verano*, un hombre increpa a una mujer:

— *¿No te digo en los términos más claros que no te amo ni podría amarte?*

Ella responde:

— *Y por eso mismo te amo más. Yo soy tu terrier, y cuanto más me pegues, más afecto te tendré. Trátame como a tu terrier, úsame, recházame, pégame, descuidame, piérdeme, pero por indigna que sea deja que te siga. ¿Qué puesto más humilde puedo implorar sino que me trates como a tu perro?*

La concepción platónica del deseo como ausencia también contribuyó a que Occidente generara una idea sobre el amor tan estrechamente asociada al sufrimiento. No hace falta haber leído a Platón para suscribir esta teoría que está presente en el sentido común, en las páginas de filósofos como Schopenhauer y Sartre, y en la bibliografía psicoanalítica. Esta concepción es expuesta por Platón en el *Banquete* e identifica al amor con el deseo. Sólo podemos desear aquello de lo que carecemos, afirma Sócrates, y si deseamos lo que tenemos es exclusivamente por miedo a perderlo. En base a esta idea muchos han creído que la insatisfacción es un mandato fatal que signa a la condición humana. Sería imposible disfrutar de lo que se posee, ya que cuando algo bueno se nos brinda, empezariamos a aburrirnos a paso firme. Si la persona que nos gusta corresponde a nuestro amor, ya no nos resultaría pues tan deseable. Extrañamos a la persona que amamos pero cuando la vemos la intensidad de nuestro amor disminuye. Deseamos más su ausencia que su presencia. De allí que esta idea platónica sea conocida como la concepción del deseo como ausencia. El capitalismo se vincula con esta idea de deseo: si ansiamos el lavaplatos, una vez que lo obtuvimos deberemos aspirar al secarropas. Un deseo reemplaza al otro sin que parezca posible estar conforme con lo que se tiene.

Los teóricos liberales de la economía política definen a la civilización como el desarrollo de un grado creciente de “necesidades” y de la posibilidad de satisfacerlas. Hegel y Marx se apropian acríticamente de esta afirmación, de modo que izquierdas y derechas promueven la ampliación de las “necesidades” al infinito, sin que jamás

sobrevenga un estado de satisfacción. Lo que no explica la teoría platónica es cómo podemos gozar de los bienes presentes: cómo podemos complacernos con un buen plato de fideos, no porque nos falte, sino justamente porque lo tenemos delante de nuestros ojos, o cómo es que existen algunas parejas felices que se regocijan con su mutua presencia.

Por contraposición al amor-pasión o enamoramiento, que en casi todas las historias que nos ha legado la literatura no excede los tres o cuatro años de duración, también es posible predisponernos al amor-acción, amor-compañero o amor-alegría, tal como lo entendió Spinoza, que asoció el amor con el deseo pero que entendió al deseo como presencia, como alegría, y no como ausencia ni como desdicha. De allí que con el objeto de concebir el amor en términos de acción y no de pasión, Fromm proponga para el inglés la expresión *be in love* (ser o estar en el amor) para reemplazar a la de *fall in love* (“caer en el amor”).

Existe la posibilidad de diferenciar el enamoramiento o amor-pasión del amor-alegría o amor-compañero -o directamente diferenciar el enamoramiento del amor-, que no encuentra su objeto en la idealización sino en el conocimiento y en la aceptación del otro tal cual es, en la actividad y no en la pasividad, el amor que reconoce que toda relación que se prolonga en el tiempo trae aparejados momentos de antagonismo y aburrimiento, el amor que se regocija en la presencia del otro, en su disponibilidad y no en su ausencia, el amor que no presupone el sufrimiento de nadie, el amor que reconoce que toda pasión es por definición precedera, y que el fin de la pasión no equivale al fin del deseo sexual ni al fin de la ternura o del compañerismo. ¿Cuál es la diferencia entre el amor y el deseo? En el amor se tiene en cuenta al sujeto amado, mientras que en el deseo la persona tiene sobre todo consciencia de sí.

Contemporáneamente a menudo se entiende que la pasión es sinónimo de deseo sexual. Esta asociación es resultado directo de la sexualización de las relaciones amorosas que tiene lugar con los movimientos de liberación sexual de los sesenta. No siempre se ha dado esta reducción de la pasión al deseo sexual. El concepto de amor-pasión desarrollado por la literatura romántica es altamente espiritual; no prescinde del sexo pero lo excede.

¿Cómo es que ideas que comenzaron a gestarse hace 2.500 años influyen aún en nuestras formas contemporáneas de amar? Occidente

es resultado de la confluencia de la cultura griega con la judeocristiana, y en lo atinente al amor esto supone la influencia de dos concepciones diversas, la del Eros griego, que acentúa el deseo, el cultivo egoísta del placer -en su movimiento centrípeto-, y la del *ágape* cristiano -en su movimiento centrífugo-, que acentúa la acción de dar, la ética de la ternura, la justicia y el respeto por los derechos individuales.

Es cierto que el enamoramiento puede no depender de nosotros, que no se ordena, que suele ser un misterio, una gracia que escapa a las virtudes. El amor en cambio podría ser incluido, a contramano de lo que afirman muchos filósofos, en la esfera voluntaria de las virtudes, tal como lo hizo el cristianismo, y habría buenas razones para dudar de su pretendida irracionalidad, ¿o acaso se supo alguna vez que a la mayoría de los hombres les diera lo mismo salir con una mujer treinta años menor que con una treinta años mayor? Razón y sinrazón se entrelazan con más frecuencia que la que los apóstoles del amor-pasión se atreverían a reconocer.

Encuentro muy respetable el desinterés que sienten algunas personas por formar una pareja estable, e incluso el desinterés por el sexo. Es posible obligar a trabajar, pero no creo que sea posible obligar a amar. Quien se niega al amor se pierde una de las extraordinarias experiencias que ofrece la vida. No obstante, creo que es posible apasionarse muy legítimamente por otros bienes. No todos tenemos las mismas necesidades. La mayor parte de las personas no están en pareja. No parece pues vana la reflexión en torno a otras redes de contención afectiva que excedan el -a veces- monopólico imperativo de la pareja, particularmente teniendo en cuenta que el amor-pasión se ha convertido en la gran religión moderna ante la retracción de otros sistemas de creencias.

Como se ve, el amor no se explica sólo en correlato con la psicología individual. La comprensión filosófica e histórica de este tema tiene mucho para decirnos al respecto. En el último siglo asistimos a cambios sociales que han producido modificaciones significativas en nuestras formas de amar. Fenómenos como los movimientos de emancipación fememina, la aceptación de las múltiples orientaciones sexuales, la escisión entre sexualidad y reproducción -con la aparición de los anticonceptivos primero y mediante los métodos de fertilización in vitro más tarde- han producido cambios que apenas alcanzamos a vislumbrar. De la pareja como institución (destinada principalmente a la crianza



de los hijos) se ha pasado a la pareja como relación (en la que los hijos aparecen como un fenómeno subsidiario). De la familia extensa se ha pasado a la familia nuclear, y de allí a la familia monoparental. Las parejas duran cada vez menos. Cada vez hay más adultos sin pareja estable. Cada vez más hijos son criados y mantenidos exclusivamente por su madre. Los lazos de solidaridad y contención afectiva se resquebrajan y el individuo queda cada vez más librado a su propia suerte. Con redes sociales que progresivamente tienden a disolverse, la separación de una pareja puede convertirse en una verdadera tragedia por la soledad en que sume a alguno de sus integrantes. ¿Dónde hacer pie ante semejante edificio que se derrumba?

## Buscar una relación amorosa

Uno de los efectos de juzgar que la experiencia del amor puede ser vivida sólo en términos pasivos es la idea de que la aparición de un nuevo amor es exclusivamente obra del destino. De los escritos de Ovidio se desprende que, muy por el contrario, el amor no pertenece a la esfera de la irracionalidad y de la pasividad sino que se trata de un arte que se aprende y se perfecciona. La búsqueda del amor, si es que uno no es de los afortunados que encuentran a la persona adecuada sin esfuerzo, requerirá de energía y de particulares destrezas, del mismo modo que ocurriría con cualquier otro objetivo que nos mueva a entusiasmo. En buena parte de las culturas premodernas, y aún en diversos contextos de la modernidad, la búsqueda de una relación permanente estuvo a cargo de los padres o de una celestina. Las libertades individuales modernas depararon muchas ventajas, pero también muchos riesgos: el de la libre elección de pareja es uno de ellos.

Hemos creído leyendo o viendo en el cine y en la televisión historias de amor articuladas como verdaderas carreras de obstáculos. El amor satisfecho no parece terreno fértil para la narración, y esto contribuye sobremedida a que las conquistas fáciles sean menospreciadas fuera del ámbito de la ficción. A veces nos enamoramos menos de una persona que del marco en que esa persona aparece en nuestra vida. Un contexto que para gran cantidad de personas no presenta dificultades para iniciar una relación, por ejemplo una cita a ciegas (entre dos desconocidos), puede resultar para algunos muy poco interesante. El juego de tácticas, estrategias y artificios de la seducción parece reducido al mínimo: el otro se ofrece abiertamente, está allí, al alcance de la mano. El menosprecio de la facilidad del encuentro amoroso proviene a veces de la exaltación del período de conquista en desmedro del verdadero desafío, que es el de amar y ser amado una vez que se conoce al otro más de cerca.

La revelación de una persona es uno de los acontecimientos más banales y al mismo tiempo más extraordinarios de cuantos nos depara la vida. Aproximarnos a un desconocido activa nuestra intuición, nuestro interés, nuestra susceptibilidad y nuestros mecanismos de defensa. Desde

Stendhal en adelante sabemos que la belleza del ser amado es construida por la mirada del amante. Por esta razón no todos encontramos atractiva a la misma persona. Sacar conclusiones apresuradas en la primera cita puede privarnos de esa mirada.

Convengamos que las razones por las que uno se enamora no siempre son relevantes. A veces somos cautivados por un gesto, por ligerísimos detalles que nos daría vergüenza confesar. Convengamos también que en la primera cita con todo derecho podemos decir que no estamos ni estaremos interesados en mantener una relación amorosa con una persona. Sin embargo, lo que distingue a quien saca conclusiones demasiado apresuradas es que las nimiedades por las que puede rechazar a un candidato se multiplican al infinito: “no había lavado el auto”, “me habló de su hijo en la primera cita”, “tiró el slip al piso antes de hacer el amor”, “no se me declaró antes del primer beso”. Quizá la fijación por estos detalles nimios sea inevitable, quizá la intuición oculte poderosas y respetables razones. Sin embargo, a menudo su única función es empedrar el camino del amor con objeciones frívolas. ¿Qué hacer con un individuo tan ejemplar? ¿Regalarle un espejo?

La tendencia complementaria al juicio apresurado para el rechazo es la del juicio apresurado que tiende a idealizar a la persona que se acaba de conocer, así como nosotros mismos ofrecemos nuestra “versión mejorada”, tal como advierte el Arcipreste de Hita en el *Libro del buen amor*:

*El amor faz sutil al home que es rudo,  
Fácele fablar fermoso al que antes es mudo,  
Al home que es covarde fácele atrevudo,  
Al perezoso face ser presto e agudo.*

¿Cómo manejar los tiempos del deseo en la seducción? ¿Cómo hacer para no precipitarse a causa de la angustia que provoca la posibilidad de ser rechazado? El amor pertenece al mundo de los valientes, y no al de los que se ocultan por miedo a ser rechazados, ni al de los que acosan a quien ha respondido con un rotundo “No”. ¿Ama verdaderamente quien convierte su deseo en acoso? El amor no es tal si no contempla el dolor de la persona amada. Lo que parece amor con frecuencia no lo es. No hay derroche más triste que sostener unilateralmente una historia de dos. El prójimo cuenta, si hemos de amarlo.

Occidente ha vivido obsesionada por poner el amor en palabras y convertirlo en una declaración. Esta práctica sigue siendo masculina: es el varón quien todavía cumple con el mandato social de tomar la iniciativa. Nuevamente recorro a *Sueño de una noche de verano*, cuando Helena se lamenta: “Nosotras no podemos luchar por el amor como los hombres. Deberíamos ser cortejadas, y no estamos hechas para cortejar”. En el mundo contemporáneo estos rituales varían y el primer beso suele sustituir a la declaración. Sin embargo, en lo sustantivo, el esquema se mantiene: los movimientos de emancipación femenina no han arraigado siquiera en el universo de las danzas populares en pareja, donde es el varón y no la mujer quien invita a bailar.

Ovidio, que como señalaba párrafos atrás entendió al amor como un arte, es decir como una destreza que se aprende y se ejercita, postuló en su *Arte de amar* algunos recursos para la seducción, que detallaré y alternaré con otros de buen sentido común. No son las únicas estrategias válidas pero pueden ser efectivas si se las aplica oportunamente. Sostener la mirada más de la cuenta, ya que todo puede ser dicho y desdicho con la mirada. El lenguaje del amor está en los ojos. Con los ojos se da el primer beso. Rozarle la mano de modo que parezca un contacto casual, azaroso. Seducir con los detalles que cautivan a los espíritus sensibles. Conducir la charla hacia temas relacionados con el amor. Acentuar las coincidencias y relegar las diferencias de orden intelectual. No pensar en pasos o confesiones demasiado abruptas en las que se juegue el todo o nada. Lo mejor es demostrar un interés gradual y creciente por estar con el otro y, llegado el caso, crear un clima de intimidad para tantear el terreno. Si no se está seguro de ser correspondido, iniciar la declaración lentamente y con lenguaje ambiguo, también para desandar lo dicho llegado el caso (Ovidio es un estratega, no un amante incondicional de la verdad).

En relación al miedo a ser rechazado, Ovidio aconseja con buen tino: “Responda que sí o que no, a todo el mundo le gusta ser requerido en amores. Aunque se te rechace, la negativa no tendrá consecuencias”. Por otra parte, aún cuando responda negativamente, la confesión tal vez suscite una mezcla de dolor y alivio. El tiempo obrará su milagro. Tras el dolor inicial, el alivio crecerá, ya que pocos sufren más de la cuenta por aquello que juzgan completamente imposible de obtener. Si la relación no pudo ser, él o ella se lo pierden (para consolarse casi cualquier recurso es válido).

Roland Barthes y Stendhal describieron con gran belleza el modo en que quien aspira a ganar el corazón de una persona se convierte en un

perro sabueso, en un verdadero detective a la caza de signos, intuiciones y corroboraciones. A la hora de tomar en cuenta al candidato a una relación estable, si bien parece acelerado apostar a la estabilidad de aquello que no se conoce, es prudente indagar con discreción sobre sus relaciones pasadas, no para suscribir fatalismos indeseables, sino para hurgar en esa experiencia como en un libro abierto. ¿Se separó y se marchó con el mejor amigo de su novio? ¿Abandonó siempre a una mujer por otra? ¿Empezó a salir con nosotros a espaldas de quien entonces era su pareja? ¿Por qué habríamos de juzgarnos tan omnipotentes como para no contemplar siquiera la posibilidad de que eso mismo pueda ocurrirnos a nosotros?

Uno no siempre está con quien quiere, sino con quien puede. En tiempos en que no sólo la institución del matrimonio sino la pareja misma está en crisis, en que las relaciones son cada vez menos duraderas, parece un signo de inteligencia práctica aceptar las formas diversas de amor que nos depara la vida. No es cierto que para todos sea mejor estar solo que mal acompañado. El cine abunda en monumentos al gran Amor, ese Amor con mayúscula que será eterno en virtud de que la película dura apenas una hora y media y nadie llega a enterarse si los protagonistas han envejecido comiendo perdices. El *entretanto*, en cambio, no ha inspirado poemas ni palpitantes novelas; su paso casi no ha dejado huella en la literatura universal.

¿Qué es el amor con minúscula? Se trata de una relación *de paso*, un *petit amour* que suele ofrecer buen sexo, compañía, cuidado y, a veces, deleites que el gran Amor no procura por ignorancia o falta de interés. Quien se embarca en un *entretanto* no se siente enamorado, pero tampoco está dispuesto a pasar por largos períodos de soledad hasta que aparezca el Amor con mayúscula.

Si se tiene en cuenta que las relaciones son cada vez más efímeras, que los *parasiempre* devienen cada vez más *entretanto*, deberíamos honrar a estos amores “minúsculos” con los que a menudo pasamos mejores momentos que con quienes arrojan las flechas que atraviesan más intempestivamente nuestro corazón. El gran Amor nos perderá en el elixir de sus encantos, pero acaso practique la discordia con la iracundia de Aquiles, o apacigue sus chispas amorosas en nueve semanas y media, o quiera dormir a fines de mayo con el ventilador prendido. El *entretanto*, en cambio, podría ser mejor amante que el “parasiempre” y compartir nuestra fruición por las películas de terror.

Sólo el tiempo dirá si el *entretanto* se convierte en *parasiempre*, si el

*parasiempre* a la larga resulta el más deleznable de los *entretanto*, o si se trata de un *entretanto* sólo para una de las partes y el dolor que esta circunstancia provoca en el otro termina convirtiendo a la relación en indeseable. El amor, por suerte, rehuye las rígidas clasificaciones -incluso la de esta taxonomía aristocrática del *petit ou grand amour*- y se las rebusca para teclear la mayúscula cuando menos lo esperamos. Tras la constatación del abandono en que ha sumido la lírica amorosa a este *petit amour*, hace algunos años le pedí a mi amiga Laura Coton que escribiera un bolero sobre el tema. Este es el resultado:

### **Entretanto** (bolero)

Por Laura Coton

Los dos somos sinceros  
Y sabemos  
Que tanto para un caso  
O el inverso  
Yo soy un *entretanto*  
Y me entretengo  
Siendo vos para mí  
Un *entretanto*  
Los dos hemos amado  
Y padecido  
Pero está visto que hoy  
No escarmentamos  
Estamos esperando otros encuentros  
Que nos encanten  
Hasta el desencanto  
Cada vez que nos vemos  
Aclaremos  
Que somos para el otro  
Un *entretanto*  
Porque jugando limpio  
Evitaremos  
Que el otro se ilusione  
Con engaños

Qué fortuna habernos encontrado  
Porque si no aparecen nuevos casos  
O si la vida mezquina nuevas chances  
De padecer, como Dios manda, desengaños  
Seguiremos infinitamente  
Jugando el juego que se juega con dos mazos

Y si alguno se equivoca  
Y se enamora  
Pese a que eso ya está  
Harto charlado  
Es ley que ambos barajemos  
Nuevamente  
Y elijamos otros mazos  
*Entretanto*

## Lecturas

### *El candidato amarrete*

Compartimos el primer café y sacó dos monedas para pagar el suyo. “No es machista”, pensé con gran alivio. Con la excusa de que no tenía cambio, en el colectivo sugirió que le devolviera el importe de su boleto. Aposté a que no era de esos hombres que lo tienen todo previsto.

Una vez hablé por teléfono desde su casa, y puso cara larga. “Debe ser posesivo”, conjeturé.

Era capaz de caminar quince cuadras para pagar la gaseosa un diez por ciento más barata. “¡Qué ingenioso y saludable! Combina ahorro y ejercicio”, pensé.

Cuando le servía la comida, protestaba si no recibía la porción más grande. “Es un niño”, le dije a una amiga entre tímidas carcajadas.

Ganaba el doble que yo pero cuando comía pizza no pedía bebida (yo compartía con él la mitad de la mía). Casi nunca me hacía regalos, y para mi cumpleaños me compró un jogging de saldo. Acorralada por la evidencia de la bolsa que formaban los pantalones entre mis piernas, tuve que reconocer: ¡Me enamoré de un tacaño!

En Occidente nuestras principales concepciones sobre el amor

combinan los impulsos eróticos, que provienen del contexto griego y refieren al ansia de posesión, con los impulsos de entrega y generosidad, que provienen del contexto cristiano. Esto hace que los enamorados sintamos una irresistible compulsión por regalar: tiempo, bienes materiales, hojas secas, toneladas de espantosos poemas de amor, dibujos, y aún canciones. Regalamos el bucle que nos cortaron cuando cumplimos tres años, una maraña de pelos muy similar a la que acabamos de sacar del lavabo. Es necesario donarle al amado no sólo quienes somos, sino también quienes fuimos.

La prueba de amor no se mide por la pérdida de la virginidad sino por el impulso de dar con el que nos encanta el rugido de nuestra pasión. Sin embargo, hay que decirlo con una mano en el corazón: no todas las personas son generosas. Algunos nos aman con locura pero, hay que decirlo con una mano en el bolsillo, más aman a su billetera.

Los enamorados nos convertimos en seres de virtuosa generosidad. O **casi** todos los enamorados. A unos pocos elegidos, el amor les atraviesa el corazón y el sexo sin comprometer el bolsillo, su órgano vital e inmóvil.

¿Cómo lidiar con semejantes energúmenos?

## **Consejos innecesarios e inútiles**

**Recurso científico:** Los razonables psicólogos nos recomendarán que dialoguemos con nuestra pareja acerca de la necesidad de mostrarnos generosos en los ásperos senderos de la convivencia amorosa. Los argumentos, indudablemente, son armas poderosas. Sin embargo, no ejercen gran impacto en el oído del amarrete. Dado que nosotras pagaremos la sesión para que él abrevie en sabios consejos profesionales, lo mejor es descartar la visita al psicólogo e incluso al consejero filosófico. Es más barato seguirle pagando la gaseosa y el colectivo. Tampoco recomendamos aconsejar y argumentar por derecho propio. Lo mejor es emularlo (y ahorrar saliva).

**Recurso caro:** Comprarle un regalo espléndido y entregárselo un minuto después de que él nos obsequie un brillante anillo de hojalata. Elogiar el anillo de hojalata.

**Recurso arriesgado:** Cuando pida dinero para pagar el boleto de subte, esperar cinco minutos y preguntarle: “¿Cobraste el sueldo de este mes?”



¿Necesitás que te preste algo de plata?”. No se sentirá avergonzado, y es posible que acepte la oferta.

**Recurso astuto:** Salir sin dinero a la calle. A la hora de pagar, juntar las manos en posición de plegaria, y gemir con desconsuelo: “¡Siempre la misma historia! ¡Ay, el amor, el amor! ¡Me hace olvidar de todo! Cariño, ¿podrías pagar que me olvidé la billetera en casa?”. Es probable que nos haga caminar las noventa cuabras para recuperar la billetera (los tacaños conocen al dedillo las mil formas de hacerle pagar a los demás). Consolémonos: la caminata mejorará nuestro estado físico y nos ahorrará el arancel del gimnasio.

**Recurso minimalista:** Salir sin cambio chico a la calle. Detenerse a cada rato para comprar cosas baratas. Cuando se nieguen a darnos cambio, pedirle que pague bajo la promesa de que el dinero será devuelto más tarde. El argumentará extensamente en contra del consumismo y nos convencerá de que lo mejor es suspender la compra. Esto, por supuesto, antes de violar el hermetismo de su faltriquera. Algo habrás logrado al hacerlo gastar tantas palabras.

(Laura Coton y Roxana Kreimer)

## Mantener una relación amorosa

El arte de mantener una relación amorosa no ha gozado de gran predicamento en la literatura de Occidente. La mayoría de los escritos se han limitado al período de la conquista, y lo que viene después ha sonado muy ramplón a los oídos del espíritu romántico. Ovidio y Fromm, que no por casualidad han escrito sendos libros titulados *El arte de amar*, constituyen dos honrosas excepciones.

Buena parte de las historias de amor que nos ha legado la literatura terminan con la muerte. Pensemos en los mitos griegos. Fedra se quita la vida porque el hijo de su marido, de quien se ha enamorado, no corresponde a su amor. Filis, desesperada porque su hombre no vuelve, se ahorca y se convierte en un almendro. Píramo y Tisbe, antecedente directo del *Romeo y Julieta* de Shakespeare, se matan porque sus respectivas familias no los dejan casarse. A la luz de la historia de la literatura, morir por amor parece fácil. Lo difícil es conservarlo. Las historias medievales de amor y la novela romántica profundizarán en la línea trágica. Pensemos en Werther, que se suicida porque la mujer que ama no corresponde a sus sentimientos. O en Tristán, que muere porque extraña a Isolda, de quien se había separado porque el hechizo de la pasión había concluido, sin haber considerado que el amor puede exceder a la pasión. O en Madame Bovary, que termina suicidándose por el triste destino de sus aventuras extramatrimoniales. Si en estas historias la muerte abrupta pone fin a la relación, con el advenimiento del cine, el folletín y las telenovelas, es el *happy end* al borde del altar el que nos deja con ganas de anoticiarnos de lo que pasó cuando las perdices ya han sido digeridas.

Como señalaba párrafos atrás, otra de las muy cuestionables ideas heredadas sobre la perdurabilidad deseable de una relación amorosa, es la que postula que el amor auténtico vencerá todos los obstáculos. Sabemos, sin embargo, que con el amor no basta. También es frecuente la creencia de que si uno de los dos no siente la misma pasión que sentía al principio, lo mejor es poner fin a la relación. No se considera de este modo que toda pasión es por definición finita, lo que no significa que necesariamente haya que despedirse del amor por el otro, ni del

deseo sexual que se siente por él. Querer vivir eternamente un entusiasmo agudo, un dolor extremo por la ausencia del otro y un deseo sexual desenfrenado, es una contradicción en los términos. La pasión es finita. En casi todas las historias que nos ha legado la tradición literaria la pasión dura a lo sumo entre tres y cuatro años. Si resurge lo hace esporádicamente, menos como un estado que como una circunstancia pasajera.

¿Cuáles son los desafíos por enfrentar cuando la pasión ha llegado a su fin? Uno de ellos parece ser el de la conservación del amor en medio de las necesarias concesiones de la cotidianeidad. ¿Es posible mantener el erotismo en el contexto de la vida doméstica? ¿Es posible vivir en pareja sin perder la independencia y la libertad? ¿Es posible controlar el afán de poseer a la persona amada? ¿Cómo defender los espacios de la pareja ante el omnipresente mundo del trabajo? ¿Cómo abandonar el traje a medida de la idealización y aceptar al otro tal cual es?

Buena parte de los problemas para mantener una relación amorosa no son muy distintos de los que caracterizan a la comunicación humana en general. Gran cantidad de mujeres aseguran que el mayor problema que enfrentan en su pareja es la dificultad para dialogar, y la desafortunada circunstancia de que esto sólo sea posible en el contexto de una pelea. Históricamente la mujer parece ubicada en el rol del reclamo, y el hombre en el de la huida. La tolerancia quizá sea una de las grandes virtudes para desarrollar en una relación de pareja, donde ante los desacuerdos lo importante no es persuadir al otro sino mantener la comunicación. Es muy aburrido tratar con alguien demasiado parecido a uno: es lo que hizo Narciso, que murió sin haber amado a nadie más que a sí mismo. El amor requiere de pequeños renunciamientos, clama por la pregunta ¿qué es lo que necesita?, y por la posibilidad de brindarlo, sin que esto signifique inmolar la propia vida al servicio del otro, como tradicionalmente han hecho gran cantidad de mujeres.

La dulzura, que es la virtud opuesta a la pasión de la ira, parece ser otro valor estimable en las relaciones de pareja. Ovidio lo dice así: “¡Fuera de aquí las querellas y disputas de lengua mordaz! Con dulces palabras hay que alimentar el tierno amor. Las disputas son propias de los casados, y por ellas se separan. El amante debe escuchar las palabras que desea. Lo importante no es estar unidos por la ley sino por el amor. Preséntate con tiernas caricias y palabras que halaguen sus oídos, para que se regocije

con tu llegada”. Paciencia, buen carácter y buena suerte: tres valores muy estimables para mantener una relación amorosa. ¿Por qué la buena suerte? Porque a veces el azar es menospreciado por el afán previsor de la ciencia en general y algunas corrientes de la psicología en particular.

En relación a las querellas de lengua mordaz, hay quienes con la mira puesta en la preservación del deseo recurren a las “dulces” mieles de la reconciliación. Enriqueta de Holanda azotaba a sus amantes, se reconciliaba con ellos y luego les enviaba un verdugo para que les cortara la cabeza. La violencia es un arma infalible contra el aburrimiento. Arma de doble filo, porque tras matar a cien de sus amantes el pueblo se alzó en armas y la dejó morir de hambre, encerrada en un solitario torreón.

Las disputas suelen ser muy pródigas en la atribución de intencionalidad negativa, que consiste en creer que si alguien hizo algo que nos desagrada, su acción fue necesariamente intencional. Razonar así lleva rápidamente a suponer que se duerme con el enemigo. En lugar de reciprocitar la conducta negativa es preferible mostrar la conducta deseable y estimular explícitamente las acciones de nuestra pareja que nos satisfacen (refuerzo positivo).

Durante siglos la mujer fue educada para dar hasta la abnegación, aún al precio de sacrificar su voluntad y sus intereses, de modo de ser absorbida completamente por el hombre en su relación de pareja. Esto lleva a muchas mujeres a decir que más que amarlas, los hombres las necesitan, que al principio son muy cariñosos pero con el tiempo se muestran rudos o fríos, que las buscan inteligentes pero luego compiten hasta anularlas, que dependen de ellas para la resolución de la vida doméstica y se enojan si ellas trabajan y a la noche no están dispuestas a “atenderlos”. Siguiendo con los estereotipos de género, que aún son hegemónicos pese a que están modificándose en significativos sectores de la población, el hombre encuentra que la mujer vive obsesionada por la limpieza, hace gala de una ira que “la afea”, no sabe estar a solas consigo misma, no ha logrado su independencia económica o se aprovecha de la “excusa” de la crianza de los hijos para demorar su reingreso en el mundo del trabajo. Al haber ganado la independencia económica, gran cantidad de mujeres parecen menos dispuestas a soportar relaciones insatisfactorias. De allí que hoy día la mayor parte de los divorcios sean iniciados por mujeres.

Un rasgo propio de la subjetividad femenina que atenta contra la

perdurabilidad de las parejas es la pretensión de que la pareja satisfaga todas las necesidades (amistad, sexo, hijos, ayuda en momentos difíciles, afinidades culturales). Los antiguos desconocieron este mito de la *pareja proveedora*: tenían a la esposa para criar a los hijos, a la hetaira -una suerte de prostituta culta- para la buena cama, y a los varones para la amistad y el amor. Esta estructura trinitaria tuvo como condición de posibilidad la descalificación de la mujer en una sociedad altamente jerárquica. Sin embargo, el ejemplo vale a modo de contraste con ciertas exigencias desmedidas que hoy día llevan a muchas mujeres a esperar demasiado de su pareja. ¿Es posible mantener una buena relación de pareja si -pongamos por caso- sólo uno de los dos considera importante dialogar al menos diez minutos diarios? Más de uno respondería que no, que ese tiempo es insuficiente para una buena comunicación. ¿Pero no hay acaso otras formas de comunicación que excedan el diálogo?

Cristina concurrió a la Consultoría Filosófica mientras evaluaba la posibilidad de divorciarse. Una de sus quejas fundamentales era la de no poder dialogar sobre cuestiones culturales con su marido. Hacía treinta años que compartían buen sexo, habían forjado una buena comunidad de vida, criaron a dos hijos, y salían al cine una vez por semana (sin que la película fuera objeto de comentario alguno). ¿No podía acaso compartir sus intereses culturales con otras personas? De momento eso era imposible porque Cristina no tenía amigas ni amigos. Su pareja debía cumplir tantas funciones como la multiprocesadora, sin atender a la posibilidad de que -tal como ocurre con los artefactos domésticos- cuantas más funciones desarrolle un mecanismo, menor sea la eficacia de cada una de ellas. El matrimonio se había convertido para Cristina en un artefacto doméstico más y parecía haber llegado la hora de reemplazarlo.

Luego de reflexionar sobre estos temas, Cristina tomó la decisión de separarse, aunque por consideraciones de mayor peso que el ansia de satisfacer todas sus necesidades en el ámbito de la pareja.

La “cuestión de la fidelidad” animó a la literatura de Occidente al punto en que, sin este tópico, sólo referirían al amor los poemas líricos. Generalmente se entiende por fidelidad el hábito de mantener relaciones sexuales exclusivamente con la pareja. En contraste con este imperativo cultural, otro imperativo complementario ha glorificado la llamada infidelidad a través de la literatura, el cine y los medios de formación de masas. Desde la subjetividad masculina tradicional este tema es

ocasión para el orgullo y la reafirmación de los atributos viriles. Algunos no vislumbran en sus aventuras el fin del matrimonio sino una posibilidad de jugar al sexo recreativo, razón por la cual se sienten emocionalmente monógamos y sexualmente polígamos, y fieles en virtud de que no han dejado de querer. De acuerdo a un modelo hegemónico aún vigente -que desde ya no es el único-, las mujeres tienden a involucrarse más emocionalmente en sus aventuras amorosas. La necesidad de sentirse nuevamente especial y atractivo es uno de los móviles de peso en estas relaciones.

Mientras para ser fiel a nuestros amigos no debemos tener uno solo, o para ser fiel a una idea nadie nos exige que tengamos una sola, para ser fiel en la acepción vulgar del término se debe mantener relaciones sexuales con una sola persona. Pero existe otra forma de caracterizar a la fidelidad, y es la posibilidad de entenderla como la virtud de respetar los pactos implícitos o explícitos que se hayan formulado en la pareja, se trate de un pacto de exclusividad sexual o de un pacto de pareja abierta (en el que ambos renuncian a la exclusividad sexual). La infidelidad aparecería así como la traición a los pactos implícitos o explícitos que posee toda pareja. ¿Pero acaso siempre son claros estos pactos? Probablemente no. Sin duda ésta es una dificultad.

A poco de avanzar en el tema, vemos que la cuestión de la fidelidad no se vincula sólo con el tema del amor sino -muy medularmente- con el de la mentira y la traición, el sufrimiento y los celos. No casualmente infidelidad y engaño son sinónimos. La traición es una de las impresiones más devastadoras que podemos sentir. Nos hace perder la confianza, nos obliga a reconfigurar la imagen del otro y a preguntarnos quién es en definitiva la persona que creíamos conocer.

Tal vez la virtud de la fidelidad debería ser concedida a quien no hace sufrir, más allá del número de personas con las que se acueste, al que respeta los pactos establecidos en una pareja y la posibilidad de vincular el amor a la alegría y no al universo del sufrimiento. Quien cree que para ser fieles todos deben mantener relaciones sexuales sólo con la pareja, es universalista e intolerante. Si ambos están de acuerdo, ¿cuál es la traición? Existen otras formas de fidelidad, aunque con frecuencia puedan acarrear no pocos inconvenientes.

Me resisto a reducir la fidelidad a una cuestión sexual. Una pareja puede ser fiel a su historia común, al recuerdo agradecido por los momentos compartidos, a la constancia y lealtad de su afecto y al

compromiso de mantener la relación a pesar de las dificultades que surjan.

No se aprende a mantener una relación amorosa de un día para el otro. Como el resto de las virtudes, el amor se pule diariamente, aprendiendo del error, barajando las cartas nuevamente para renovar uno de los juegos más bellos y antiguos del mundo.

## El fin de la relación amorosa

El pasado se modifica como un paisaje del que nos alejamos en un tren a toda velocidad. Con nuestras relaciones amorosas ocurre algo parecido. “Cuando a través de la niebla veo los días que fueron -escribe Briúsov-, me parece siempre que ése no es mi pasado, sino sólo una novela apasionante que he leído.” Como cualquier texto que releemos una y otra vez, el pasado cambia.

Las experiencias posteriores al fin de una relación casi siempre modifican nuestra imagen de los amores pasados. A veces la imagen de la antigua relación mejora, porque la relación siguiente fue peor. Otras veces, por el contrario, todo lo que hacia el final de la relación parecía perfecto, con el tiempo se muestra como un volcán en erupción. En filosofía de la historia esta misma idea se aplica a una corriente denominada *narrativismo*, según la cual nuestra imagen del pasado se modifica a la luz de los acontecimientos posteriores. Quien estaría en mejores condiciones de describir el significado de la Revolución Francesa no sería el testigo presencial de la toma de la Bastilla, sino quien puede evaluar el sentido que ese acontecimiento adquirió en relación a los movimientos sociales y políticos que lo sucedieron. Ser consciente de este fenómeno quizá contribuya a sobrellevar el fin de una relación amorosa, a darnos cuenta de que el amor embellece su objeto de adoración. Si al estar junto a ella su canto sonaba celestial, tal vez algún día hiera nuestros oídos como un estruendo. Además de ciego, el amor es sordo.

La decisión de poner fin a una relación amorosa requiere de cierta elegancia de la que -convengamos- no todos pueden hacer gala. Pocas situaciones nos comprometen tanto desde el punto de vista ético. ¿Cómo herir lo menos posible a quien se amó? ¿Cómo evitar que un torpe final arruine una muy estimable historia de amor?

Ser abandonado parece el más doloroso de los finales, aunque no siempre lo sea. En un final que no hemos decidido confluyen muchas penas en una sola: la de la consternación por la novedad, la de dejar de ser queridos, la de vernos privados de la presencia del ser amado, la de la herida narcisista que supone estar sometido a la decisión de



otro, la de carecer de un preciado hábito. Cuando estas penas desaparecen y sólo quedan a merced de nuestro juicio las cualidades de nuestra ex pareja, la perspectiva sobre el problema puede variar.

La etapa de consternación suele durar de días a semanas. Solemos sentir un intenso dolor en el pecho y raptos alternativos de angustia y cólera. Macedonio Fernández cuenta que apenas lo abandonó una mujer que amaba, corrió a sacarse las muelas de juicio, convencido de que, por contraste, lo de las muelas le dolería muy poco. El dolor agudo suele disminuir conjuntamente con el asombro, y frente a él la virtud principal es la paciencia, la aceptación valiente de lo ocurrido, la navegación en zigzag y no el impulso feroz contra la corriente, la consideración de que el fin de un amor no nos sustrae nuestra capacidad de amar.

El dolor que suscita el fin de la relación a menudo se nutre de la nostalgia por los pequeños ritmos cotidianos compartidos con la pareja. Mirar una película en la cama tomados de las manos. Repetir un viejo chiste conocido. Si el mercado, siempre atento a las “necesidades” de los consumidores, tomara noticia de esta circunstancia, además de promover la milenaria prostitución ofrecería “servicios a domicilio” en los que un solícito caballero miraría una película tomado de la mano de la mujer recién separada, cambiaría los cueritos de las canillas y ocuparía el baño justo cuando ella decide darse una ducha. El cambio de hábitos parece lanzarnos al borde de un precipicio. A menudo cuanto más ausente se percibe a la persona de la que acabamos de separarnos, más parece acrecentarse el amor, tal como muestra esta copla española:

*El querer que te tengo  
Sombra parece;  
Mientras más apartado  
Mucho más crece.*

Sin embargo, así como un amor se remueve definitivamente con la aparición de otro amor o de otra pasión de idéntica o superior intensidad, también un hábito se remueve definitivamente con la aparición de otro hábito.

Hace veintiún siglos, Ovidio pensó que era posible ayudar a sanar corazones heridos. En *Remedios contra las penas de amor* afirma

que, si no se está a gusto en una relación, es preciso detener los pasos a tiempo, ya que cuando la costumbre se ha hecho carne en la pareja, las heridas son más difíciles de curar. Esto no equivale a darse por vencido ante los primeros problemas serios, tal como se ha vuelto costumbre hoy día, cuando ante el menor inconveniente las parejas se separan, actitud complementaria a la de los matrimonios que en otra época perduraban al precio de la desdicha. Si antes se aguantaba todo, ahora no se tolera casi nada. En contraste con el amor-pasión o enamoramiento, Ovidio postula que el amor puede cobrar fuerzas y robustecerse con el tiempo.

Controlar los estímulos sensibles es argucia cautelosa de quien se lame las heridas. Buena parte de los consejos que da Ovidio se vinculan con el refrán popular “ojos que no ven, corazón que no siente”. Evitar todo lo que avive el recuerdo del mal: objetos, lugares y hasta amigos comunes. Rehuir la compañía de otros enamorados.

Un amor que se desvanece nos mueve a todos a filosofar. Ovidio recomienda buscar consuelo en los amigos, pero ponerle límite a la reflexión compartida sobre el dolor. Evitar la ociosidad, ya que la quietud propicia el recuerdo del mal. Empaparse con la poderosa fuerza que infunde el gentío. Distraerse con múltiples ocupaciones y -podemos prescindir de Ovidio en este punto- marchar a la guerra si es preciso. En su defecto, pasar todo el tiempo que sea posible con la persona de la que pretendemos separarnos, hasta que sobrevenga el hartazgo. No lamentarse; es mejor callar hasta que la pena deje de ocupar un lugar en nuestro pensamiento. Evitar decir que se ha dejado de amar, ya que el que lo repite a menudo es porque sigue amando.

Ovidio encuentra que si uno sufre, el odio viene por añadidura. Sin embargo, tiene la grandeza de aclarar: “es un crimen odiar durante mucho tiempo a la mujer antes amada. Este enlace conviene a crueles caracteres. Es suficiente con no preocuparse por ella: el que acaba su amor en odio, o sigue amando o difícilmente dejará de ser desdichado. Es vergonzoso para un hombre y una mujer, hasta entonces unidos por el amor, hacerse de repente enemigos. Cuando no queda rencor alguno, el Amor se aleja, al no tener nada que lo avive”.

Ovidio no teme ser demasiado pragmático: su prosa inigualable lo libera del peligro de la vulgaridad. Así como acepta el artificio hasta límites extremos en el momento de la seducción -y en este sentido su falta de escrúpulos para el engaño no parece digna de

encomio-, también lo acepta al postular su arte del olvido: “Me alivió el insistir constantemente en los defectos de mi amiga. ¡Qué feas, me decía, son las piernas de mi amiga! (cosa que no era verdad, para ser francos). ¡Qué enana es! (y no lo era). ¡Cuántos regalos exige a su amante! Esta fue la causa más importante de que la aborreciera. Mantén vivo ante tus ojos todo el daño que te ha hecho. Piensa: ‘Se ha quedado con esto y con aquello y no se contentó con esa rapiña: la avara puso en venta mis propios lares’. Cualquiera sea el talento de que tu amiga carezca, con dulces palabras ruégale sin cesar que lo muestre: oblígala a cantar, si no tiene voz; hazla danzar, si no sabe mover las manos (...) si los senos se desparraman por todo el pecho, que no oculte su defecto con un sujetador. Si tiene fea dentadura, cuéntale cosas que la hagan reír. Sorpréndela sin maquillaje. A menudo entre tantos adornos te preguntarás dónde está la mujer que amas”.

El amante debe pensar: “Ella quiere a otro y rechaza mi amor”. Este argumento ovidiano siempre me pareció ejemplar. ¿No es acaso la falta de reciprocidad razón suficiente para dejar de amar? Que nuestro concepto de amor defina un sentimiento en lugar de una relación, quizá contribuya sobremanera a que la falta de reciprocidad no aparezca como razón suficiente para dejar de amar.

Pareciera que al hombre le costara menos aplacar la pena por el fin de una relación amorosa porque tiene menos problemas para consolarse con relaciones basadas casi exclusivamente en el juego sexual. Para la mujer el amor aún figura como el eje de su identidad de género -un modelo hegemónico que está variando poco a poco- y por eso suele vivir la separación de manera más drástica, particularmente en tiempos de extremado individualismo, cuando la pareja y la familia agotan la comunidad de vida.

Decía párrafos atrás que las experiencias posteriores al fin de una relación casi siempre modifican nuestra imagen de los amores pasados. No es entonces del todo improbable que el *mal de amores* con el paso del tiempo se convierta en un *bien de amores*.

Si no hemos tomado la decisión de separarnos, es común idealizar los rasgos de la ex pareja. ¿Pero quién puede asegurar que no llegaremos a exclamar alguna vez, emocionados de agradecimiento: “Aunque lo tuyo no haya sido intencional: ¡gracias, infinitas gracias por haberme abandonado!”?

Busqué afanosamente algún bolero que abordara este tema y no lo encontré. Es por eso que también en este caso le pedí a Laura Coton que escribiera uno, y éste es el resultado:

## **Gratitud**

Por Laura Coton

De nuestro amor recuerdo las ternuras  
Y el dolor del final, que fue tan largo.  
Pero a distancia el alma se hace sabia,  
Y endulza el sinsabor y hasta lo amargo.

Confieso ser cobarde. Mucho tiempo  
Consideré imposible separarnos.  
Vos por fin escuchaste mi silencio  
Y, más valiente que yo, te hiciste cargo.

Hoy veo repetirse en otros casos  
Las mismas cosas que en vos me distanciaron  
Y agradezco la experiencia que me diste  
Y agradezco no tener que soportarlo.

Agradezco que el instinto esté afinado  
Y el alma aceche indicios como un gato  
Eso permite al corazón gozar lo bueno  
Y escapar felinamente de lo malo.

Dirás, eterna modestia de tu parte,  
Que no fue intencional tanto regalo.  
Mejor así, nobleza obliga, si lo tuyo  
Quiso ser mal y en bien devino sin desearlo.

Gracias sinceras, conmovidas, por dejarme  
Que dejándome vos me abandonaron  
El hastío, el estoicismo, la tristeza  
Y el aburrirme de vos hasta el cansancio.

Debo aclarar que no se entienda esto  
En desmedro de quien sos ni de otros tantos:  
Con entusiasmo recomiendo disfrutarte  
Porque sos estupendo por un rato.

Una vez que el dolor desaparece, cuando los rencores han sido sosegados, bienaventurados aquellos que pueden sentir amor por el amor compartido. Pocos cuentan con el tesoro de esa gratitud.

## **Estela**

Estela concurrió a la Consultoría Filosófica para reflexionar sobre dos relaciones amorosas que mantenía simultáneamente, una de ellas con Pedro, al que veía una vez por semana y con el que básicamente compartía buen sexo, y otra con un hombre que conoció a través de Internet y con el que intercambiaba emails a diario. Pedro quería formar una pareja, pero no con ella, y Sergio la seducía con poemas, reflexiones agudas y comentarios galantes, pero no parecía dispuesto a extender sus caricias más allá del teclado de la computadora.

Estela estaba separada del padre de sus dos hijos, con quien había convivido durante veinte años, trabajaba a desgano en una oficina pública y era una ávida lectora de Isabel Allende en sus ratos libres.

Se preguntaba si tenía sentido continuar con dos relaciones que no la satisfacían por completo, y si ésta no era una manera de distraerse de su objetivo primordial, que era el de volver a formar una pareja estable.

Estela tenía una concepción determinista del mundo, se avenía a los supuestos del mito del andrógino y a la concepción del flechazo.

Le pregunté si en su trabajo o en su vida social tenía ocasión de conocer nuevos hombres. Respondió que su círculo de relaciones era más bien estrecho, que entraba en contacto con hombres desconocidos esporádicamente y vía Internet, y sólo cuando alguno decidía escribirle. “En el amor las cosas se dan o no se dan -afirmaba, categórica-: una sola vez me enamoré, y supe que amaría a ese hombre desde el primer momento en que lo vi.” Le pregunté cómo pensaba conocer a un hombre si no frecuentaba nuevos círculos ni se tomaba el trabajo de elegir ella misma algún interlocutor en Internet. “Trabajo muchas horas -respondió-, me ocupo de mis hijos, y el tiempo libre que me queda prefiero dedicárselo

a mis amigos y no a inciertos emprendimientos.”

Me pareció atendente que con tantas ocupaciones no quisiera tomarse al amor como un “trabajo”. Sin embargo, propuse como tema de reflexión y discusión la concepción del flechazo, que me parecía que estaba implícita en esta idea de espontaneidad relativa al amor (tan bien representada por el determinismo del “se da o no se da”, que sustrae de todo componente de iniciativa, libertad y responsabilidad a la acción humana).

El flechazo es la metáfora de la irrupción de una pasión o euforia involuntaria, instantánea, heterónoma (que no presupone la noción de libertad individual, ya que es obra de un dios), no reconoce obstáculos (condición social, edad, sacrificios impuestos) y perturba el orden establecido sin atender a ningún tipo de compromiso con quienes pueden verse perjudicados por sus poderosos efectos. Discutimos también una concepción en cierto sentido opuesta a la del flechazo, presente en autores como Ovidio y, en el siglo XX, Erich Fromm, que no entiende al amor como una inclinación con la que uno tropieza si tiene suerte, sino como un arte o como una técnica que requiere conocimiento y esfuerzo, tal como lo requiere el arte mismo de vivir. Fromm afirma que si bien dedicamos mucha energía a obtener reconocimiento profesional, nos abocamos muy poco a aprender el arte del amor. Con Ovidio y con Fromm el amante deja de ser pasivo. El amor concebido como arte favorece un conocimiento gradual, sensible a los cambios de la relación. El flechazo, en cambio, aparece como una intuición, y como tal es falible. Podemos acertar con una intuición, pero confiar ciegamente en ella puede llevarnos a descartar con excesiva celeridad al otro, sin darnos una oportunidad para conocerlo más de cerca, así como también puede llevarnos a insistir en una elección errónea realizada prematuramente. Si Estela ansiaba ser “flechada”, en tal caso debía merodear por geografías en las que Eros tensara su arco. Si no tomaba alguna iniciativa al respecto, difícilmente las cosas “se dieran” del mismo modo en que se desata una tempestad.

Le pregunté si disfrutaba del trato con estos dos hombres y se lamentó de que ninguno fuera “el amor de su vida”. Le propuse analizar la concepción del andrógino (o “media naranja”) que entiende, también desde los orígenes de la mitología griega, que una y solo una persona (nuestra “otra mitad”) nos está destinada y completa nuestra individualidad.

Nos formulamos algunas preguntas que cuestionan los presupuestos

del mito del andrógino: ¿sólo a través del amor podemos considerarnos personas “completas”?; ¿por qué pensar que una y sólo una persona nos está destinada? La búsqueda de un compañero de vida puede ser perfectamente válida, aún cuando debemos considerar que este ideal surgió cuando la vida humana duraba la mitad de lo que dura ahora. Sin embargo, parece poco prudente pensar que sólo es posible una vida plena en compañía de una persona determinada con la que aún no se ha estado en pareja.

La sumatoria de ambas concepciones hacía que Estela aspirara a relacionarse desde un primer momento en un clima de *euforia* (elemento proveniente de la concepción del flechazo) y de *fusión* (elemento proveniente de la concepción del andrógino) con el único ser al que supuestamente estaba destinada a amar.

Discutimos la posibilidad de que disfrutara de ambas relaciones amorosas y, si no estaba conforme, que las considerara un *entretanto* y ampliara las posibilidades de conocer a otro hombre.

Estela se culpaba a sí misma por alentar una relación virtual que tampoco parecía destinada a prosperar más allá de la pantalla de la computadora. ¿Qué le ofrecía su amante postal? Seducción, sueño, galantería, misterio, frases que la conmovían por su enorme belleza. En suma: el atractivo juego del erotismo. Diariamente Estela se avalanzaba sobre la computadora para saborear las cartas de su amante virtual como el más exquisito de los manjares. Las relaciones amorosas vía Internet potencian la idealización, un mecanismo que siempre está presente en el enamoramiento. “Enamorarse es fundar una religión cuyo dios es falible”, escribía Borges. En los comienzos de una relación no solemos amar al otro tal cual es sino a la figura ideal que hemos creado en la soledad de nuestra consciencia. Era posible para Estela gozar de los beneficios de este amor idealizado (en su doble sentido de “amor que sólo existe en el reino de las ideas” y “amor construido a la medida de nuestro deseo”), pero estar alerta frente a sus limitaciones.

El enamoramiento (asociado con el flechazo y con los primeros tiempos de exaltación pasional) se nutre de altas dosis de idealización. El género epistolar parece hecho a la medida del enamoramiento, y no es casual que haya alcanzado un gran desarrollo durante el romanticismo.

Si el propósito de Estela era realmente el de formar una pareja, sugerí que esta idea de absoluta espontaneidad -implícita en la concepción

irracional del flechazo- abonaba bien poco el terreno donde podría germinar un nuevo amor. Si por pereza o por fatiga no estaba dispuesta a iniciar nuevas actividades o a moverse en ámbitos que le permitieran conocer a nuevos hombres, al menos podría adoptar un papel activo en su búsqueda por Internet, y no sólo esperar a que un hombre la eligiera. Si alguno de estos contactos resultaba de interés, podría también mostrarse activamente interesada en tornarlo un amor de carne y hueso.

Había algo de vergonzoso en la valoración que Estela hacía de sus “amores realmente existentes”. Como si se tratara de “amores de segunda”, devaluados en función de que se los juzgaba desde el parámetro de la institución matrimonial, o al menos desde el ideal de la pareja que debe permanecer unida durante largos años. Esta actitud también era evidente cuando ocultaba a sus hijos adolescentes su relación con Pedro, el amante que a la sazón frecuentaba una vez por semana desde hacía un año. Mientras los hijos sabían que su padre salía ocasionalmente con mujeres, ella debía urdir mentiras cada vez más estafalarias para ocultarles que tenía un amante, ya que pensaba que a los hijos sólo era “saludable” presentarles una pareja consolidada.

En ese punto de nuestras reuniones propuse discutir la crisis de la pareja nuclear, el carácter cada vez más efímero de las relaciones amorosas, básicamente para plantear la posibilidad de que este fenómeno exceda las explicaciones meramente individuales -fundadas en consideraciones relativas a la infancia y al carácter de los integrantes de la pareja- y se nutra de un contexto de reflexión más amplio, vinculado con cambios importantes en nuestras formas contemporáneas de entender el amor. Esto no equivale a decir que las relaciones amorosas duran menos exclusivamente por consideraciones de índole social, sino a la posibilidad de reconocer que vivimos un período de cambios profundos y que, sin dejar de buscar espacios en los que nos sintamos afectivamente a gusto, podemos valorar todo lo bueno que nos ofrecen otro tipo de relaciones, sin por ello juzgarlas menos dignas o inadecuadas. Si Estela dejaba de mentirle a su hija de doce años, y le decía que hacía un año que tenía un amigo con el que compartía buen sexo y una amable cena semanal, estaba de alguna manera preparándola para que si en el futuro atravesaba por un período similar, valorara una relación que en modo alguno dejaba de ser grata o digna por no tratarse de una pareja estable.

Estela finalmente no le habló a sus hijos sobre esta relación, pero un mes después de nuestra charla su hija oyó una conversación telefónica



que mantenía con su amante, y le preguntó directamente:

— Mamá, ¿tenés novio?

La ocasión fue propicia para hablar de la relación, a la que Estela no calificó como un “noviazgo” sino como una amistad que, entre otros placeres, incluía buen sexo. Su hija se sintió aliviada porque hasta entonces creía que sólo su padre podía tener “amigas”, mientras su madre parecía condenada a la castidad. (¿Acaso no sufrimos aún los efectos del modelo dicotómico de “la santa” y “la puta”? La santa madre por un lado, encarnada en la figura de la virgen María, cuya imagen permanece ajena al erotismo y a la sexualidad, y la “puta” por el otro, encarnada en la figura de Eva como “vaso de corrupción”, tal como la llamaron los clérigos medievales).

Mientras duraron nuestros encuentros, Estela no desestimó por completo la concepción del flechazo en favor de la concepción ovidiana del arte de amar, es decir, no dejó de considerar que “si tenía que aparecer un nuevo hombre en su vida, aparecería”, independientemente de que se ocupara de ampliar su círculo de relaciones. Sin embargo, comenzó a disfrutar con mayor intensidad de sus dos relaciones amorosas, y admitió que quizás en el futuro entrara en contacto con nuevos corresponsales vía Internet, un medio a través del cual algunas de sus amigas habían formado pareja y que quizá a ella también le diera ocasión de conocer a un hombre que integrara las dos dimensiones que le ofrecían sus amantes.

# EL TRABAJO

## 17

### De la sociedad disciplinaria a la sociedad del ocio

Que una misma palabra designe actividades tan diversas como la recolección de basura y el asesoramiento financiero parece un abuso desmedido del lenguaje. Tal la versatilidad de la palabra trabajo, cuya etimología (*tripalium*) remite a un instrumento de tortura y nos recuerda la carga de esclavitud que arrastra un concepto que hoy es asociado casi con exclusividad a la esfera de las dignidades y las destrezas personales.

Como se sabe, en el *Antiguo Testamento* el trabajo aparece como una maldición divina. El griego consideró que el trabajo no es cosa de hombres libres sino de esclavos. La modernidad reivindica el trabajo y la posibilidad de que cada individuo ocupe en la sociedad el lugar que le asigne su propio mérito y su propio esfuerzo. Para eso se vale de un ideal religioso, el de la vocación, que etimológicamente remite al llamamiento divino para el desempeño de cierta tarea. Según este ideal, cada persona está predeterminada para cierto trabajo, y decidirá a edad temprana a cuál de ellos consagrará el conjunto de su vida. El ideal de vocación rara vez excede el perímetro de la burguesía: por debajo de ella poco importa el universo de los talentos, para la mayoría de lo que se trata más bien es de sobrevivir. El modelo meritocrático, no obstante, que está basado en el ideal de vocación, perpetúa la división del trabajo, valorando los llamados trabajos intelectuales y descalificando los trabajos manuales. La racionalidad de la mano invisible -postulada por teóricos del liberalismo como Adam Smith-, según la cual contribuyendo al bienestar individual -y desarrollando la propia vocación- contribuiremos al bienestar general, se ha revelado completamente falsa: si un tercio del planeta sobrevive en un nivel de alta desnutrición es justamente porque la lucha por el interés individual no se traduce en el bienestar de la mayoría. La mano invisible no acaricia, cachetea.

Un problema que no se han planteado ni los teóricos liberales ni los marxistas es el de quién se ocupará en una sociedad igualitaria de los trabajos que casi nadie quiere desarrollar. Ni siquiera la abolición de la

propiedad privada de los medios de producción hará que determinados trabajos dejen de pesar como una esclavitud. Las principales corrientes políticas modernas, sean de derecha o de izquierda, han sostenido concepciones extremadamente productivistas, rehabilitando el trabajo que dios -que después de todo trabajó seis días y descansó por toda la eternidad- había maldecido, sin tener en cuenta que casi todo llamado a la productividad también es un llamado a la esclavitud.

Charles Fourier fue uno de los pocos filósofos que planteó muy seriamente la relación entre el placer y el trabajo, y concibió turnos rotativos de dos horas para el desarrollo de los trabajos necesarios para la supervivencia comunitaria. Su idea era que la variedad atenúa el desagrado que producen ciertos trabajos, concepción del todo opuesta a la de la sociedad industrial, que bajo la exclusiva preocupación por la productividad extremó la división del trabajo con la idea de que si alguien desarrolla una tarea monótona y repetitiva todo el santo día, a la larga la realizará con mayor eficacia, sin que importe si el trabajo resulta o no agradable. Fourier propuso otro mecanismo por el cual en una sociedad igualitaria las tareas que casi nadie quiere realizar serían desarrolladas durante menos tiempo. Quien optara por enterrar a un muerto, por ejemplo, trabajaría quince minutos al mes; quien optara por lavar platos -una tarea que muchos más parecen dispuestos a llevar a cabo- trabajaría dos horas por día. En la actualidad teóricos como Michael Walzer proponen que los trabajos desagradables sean distribuidos bajo la forma de un servicio civil, del mismo modo en que fue asumido el servicio militar.

El mundo contemporáneo parece estar muy lejos de los ideales de Fourier. Los seres humanos han trabajado durante miles de años para aprovechar las fuerzas de la naturaleza. Esta labor ha sido victoriosa y hoy existen recursos sobrados como para que el conjunto del planeta se alimente. Sin embargo, esto no ocurre: un tercio del planeta no cubre sus necesidades de alimentación, salud y vivienda digna. Aristóteles alguna vez escribió que la esclavitud dejaría de existir cuando las máquinas reemplazaran el trabajo humano. Hoy día la tecnología ya brinda esta posibilidad: ¿por qué buena parte del planeta no obtiene mayores beneficios y reduce su jornada laboral? ¿Por qué aún no es posible el ocio de la mayoría? Básicamente porque se han institucionalizado formas legales de robo. El sistema capitalista está fundamentalmente al servicio de los intereses de los dueños de los medios de producción, a los que les interesa ganar más y no formar cooperativas

de trabajadores en las que se distribuyan equitativamente las ganancias y todos gocen de más tiempo libre. Y el tiempo de trabajo no suele ser *tiempo libre* sino *tiempo esclavo*.

En un mundo signado por la desocupación, los que trabajan deben sentirse “afortunados” por tener la oportunidad de sobrevivir con una tarea que les desagrada, y de la que huirían como de la peste si tuvieran ocasión. Es decir que deben sentirse afortunados por consagrar su vida entera a algo que les disgusta. ¿Cómo es que tanta gente acepta mansamente ocupar buena parte de su tiempo en actividades que le desagradan? Nadie negaría que esto ocurre por apremiantes necesidades económicas. Sin embargo, no me parece que la respuesta se agote allí. La docilidad del trabajador es obra de un proceso de disciplinamiento que se ha desarrollado lentamente a lo largo de varios siglos. ¿Qué es un proceso de disciplinamiento? Por oposición a las sociedades estrictamente penales, la sociedad disciplinaria surge en el siglo XIX a raíz de los procesos de desarrollo del capitalismo en la sociedad industrial. La sociedad disciplinaria es definida por Michel Foucault como una red de poder que no es judicial, que no inhibe ni reprime sino que construye mentalidades, formas de entender lo “lícito”, lo “normal” y lo “sano”. Esta red está conformada por instituciones del mundo del trabajo, psiquiátricas, educativas, criminológicas y médicas destinadas ya no a castigar las infracciones a la ley sino a ejercer un control al nivel de la supuesta peligrosidad de las personas. El poder se ejerce sobre quienes son moldeados, corregidos y fijados a un aparato de producción que atraviesa los cuerpos de los individuos. Con el capitalismo surgen una serie de técnicas de poder por las cuales se liga todo el tiempo y el cuerpo de las personas al trabajo. La ética protestante pondera al trabajo como forma de redención y la avaricia pierde su connotación negativa. En este proceso de disciplinamiento, que cristaliza en el siglo XIX pero que se viene articulando desde antes, el trabajo es asociado a la esfera de la identidad y de la dignidad personal, y también es entendido como un mecanismo que ahuyenta el “vicio” y el tedio. Los moralistas del trabajo se ocuparon de destacar que el trabajo “aleja a los adultos de la bebida y a los niños del mal”. Los ricos se indignaban ante el tiempo libre de los asalariados. Estaban convencidos de que el pobre no sabía cómo emplear su tiempo libre, y que por tanto el “vicio” -es decir, todo lo que al rico no le gusta o lo que atenta contra sus privilegios- debía ser erradicado con jornadas de trabajo agobiantes.

La docilidad del trabajador se explica mediante un conjunto de factores: Marx estudió los que se vinculan fundamentalmente con el aspecto económico y político; Max Weber estudió los vinculados a la religión y Foucault los vinculados a la conformación de la sociedad disciplinaria, sobre los que no puedo explayarme aquí. En estas líneas simplemente quería mencionar el carácter histórico de la sujeción del trabajador a este proceso.

El ser humano es capaz de habituarse a cosas espantosas. La costumbre obra como una eficaz tecnología de la anestesia. Basta estar desocupado por un tiempo y verse obligado a volver a trabajar para darse cuenta de lo duro que es retomar la rutina de un trabajo que nos desagrada.

El disciplinamiento para el trabajo comienza en la escuela. De niños la escuela se nos impone como una estructura de coacción y, tal como señala Barthes en *Fragmentos de un discurso perezoso*, la pereza del alumno aparece como una forma de resistir a esa coacción. El ocioso suele convocar el disgusto del mundo. Sin embargo, el ocio no consiste en no hacer nada sino en desarrollar actividades descalificadas por su falta de carácter productivo, entendiendo a la producción como sinónimo del lucro.

El tema del trabajo nos remite a preguntas existenciales tales como: ¿para qué estamos vivos?; ¿cuál es el propósito de la existencia? Gran cantidad de personas no sabrían qué hacer con su tiempo si no desarrollaran un trabajo que les desagrada sobremedida. Sentirían que su vida carece de “estructura”, no sabrían cómo organizarse para desarrollar una actividad que les interese. Algunos muestran la omnipotencia del que se siente inmortal, o al menos del que siente que vivirá muchísimos años, y aún cuando podrían cambiar de vida -privilegio que alcanza a unos pocos-, desplazan siempre para más adelante la posibilidad de realizar un trabajo que les depara mayor satisfacción. Una persona habituada a trabajar largas horas durante toda su vida en algo que le desagrada, probablemente se aburra si queda súbitamente inactiva. Prueba de ello es que trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura. Hasta los momentos de ocio se convierten con frecuencia en momentos de trabajo (es decir, de negocio), y al tiempo “libre” se lo llena con cuánta actividad quepa imaginar. El trabajo quizá llene el vacío de sus vidas, o tal vez los libere de ciertas servidumbres de la vida familiar. Un ejemplo común es el hombre que se aburre en casa y no soporta las demandas de una esposa para la que sólo cuenta la vida familiar. En

relación a este tema Goethe escribió en el *Werther*: “La mayoría trabaja incesantemente sólo para vivir, y el poco de libertad que les queda los atemoriza tanto que tratan por todos los medios de deshacerse de ella. ¡Oh, destino del hombre!”.

El trabajo nos hace sentir útiles y socialmente aparece como configurador de identidad: una de las primeras preguntas que solemos recibir de un desconocido es “¿a qué te dedicás?”. Responder “a pasarla bien procurando no dañar a nadie y relacionándome solidariamente con mis semejantes” no parece muy común. ¿Es el trabajo la cosa más importante que tenemos por hacer? “El ser humano se crea a sí mismo mediante el trabajo.” La afirmación de Hegel y Marx desborda productivismo: ¿no nos creamos también compartiendo nuestra experiencia con otros, amando, jugando o imaginando?

La ética puritana del trabajo ha impuesto sus ideales. La mayor parte del planeta desea tener la “fortuna” de desarrollar un trabajo desagradable. La técnica moderna tornaría posible, dentro de ciertos límites, el ocio de la mayoría. Con unas cuatro horas de trabajo diarias el conjunto del planeta podría asegurarse una vida digna. La antropología nos enseña que cuatro horas diarias es el tiempo promedio de trabajo en la mayoría de las comunidades no occidentales. Los españoles compadecían a los indígenas americanos por su holgazanería, y cifraban su “brutalidad” en su escasez de necesidades y en la rapidez con que las saciaban. Quienes confían en el progreso de Occidente deberían meditar más en torno a este punto. El gremialismo europeo recién brega por seis horas diarias de trabajo. Todavía no ha “progresado” tanto como los aztecas o los mayas.

¿Es la tarea creativa condición necesaria y suficiente para valorar un determinado trabajo? De los escritos de Marx se desprende la idea de que si el trabajo no fuera repetitivo y maquinal -como caracteriza a la línea de montaje del trabajo industrial- sino creativo, la alienación del trabajo llegaría a su fin. ¿Por qué -cabría preguntarse- además de vender la energía de nuestro cuerpo deberemos estar contentos con vender la creatividad de nuestro espíritu? El trabajo creativo puede -y no debe necesariamente- ser más deseable que el trabajo repetitivo y maquinal. He trabajado escribiendo notas periodísticas muy “creativas”, donde incluso he podido expresar algunas ideas en las que creía firmemente, sintiéndome una perfecta esclava porque no me quedaba resto de energía para aplicar la creatividad donde a mí se me antojara y no donde se presentara el mejor postor.

El tema del trabajo nos remite en forma inmediata a preguntas vinculadas con el tema de las necesidades y el consumo. ¿Vivimos para consumir o consumimos para vivir? ¿Podemos separar los actos de vivir y consumir? ¿Podemos concebir una noción de bienestar que no sea la del bienestar a crédito? ¿Es lícito separar las ideas de deseo y necesidad? Creo firmemente en esta posibilidad: reconozco que alguien puede sentir el deseo de tener un Mercedes Benz, pero no la necesidad de poseerlo. Buena parte de la bibliografía en torno al tema de las necesidades ha confundido deseo con necesidad.

Esopo cuenta una fábula que ensalza las ventajas de la vida sencilla, independiente y libre, frente a la riqueza en medio de peligros y sobresaltos. Un ratón de campo era amigo de uno que vivía en una casa. Invitó a su amigo de la ciudad y le ofreció cebada y trigo, tras lo cual el ratón de ciudad dijo: “Vives una vida de hormiga, puesto que yo tengo abundancia de bienes, vente conmigo y gozarás de todo”. E inmediatamente se marcharon los dos. El ratón de ciudad le mostró dátiles, queso, miel y frutas, con lo cual el ratón de campo deploró su suerte. Cuando estaban decididos a comenzar a comer, un hombre abrió la puerta y los ratones saltaron por las hendiduras. Cuando quisieron de nuevo ir a comer, llegó otro hombre para tomar algo de la cocina, y nuevamente se escondieron en su agujero. Cada vez que se disponían a comer, entraba alguien y los sobresaltaba. El ratón de campo, sin preocuparse por su hambre, suspiró y dijo: “Pásalo bien, amigo, comiendo hasta hartarte, disfrutando de esto con placer y con peligro y mucho miedo; yo, infortunado, viviré comiendo cebada y trigo sin miedo y sin desconfiar de nadie”.

Es muy triste que la vida humana se reduzca a una mera lucha por la subsistencia. Hoy día existe la posibilidad de que el conjunto del planeta acceda a una vida en la que la mayor parte del tiempo sea ocupado por los placeres de la conversación, de la amistad, del juego, del amor, del arte, de la creación, del baile, de la lectura, de la comida, del canto, de la risa, de la celebración y de vagar gozosamente sin rumbo determinado, actividades que no son movidas por ningún interés material. No todo trabajo es virtuoso. El trabajo puede ser virtuoso si tiene un valor para el que lo desarrolla o para la sociedad en que se habita, y si no está basado en la explotación de otras personas. Como dice Jim Haynes, autor de *Trabajadores del mundo, únios y dejad de trabajar*: “Déjennos a los ‘vagos’ en paz. Queremos hacer el amor, cantar, bailar, hacer que la vida sea más feliz para nosotros y para

el resto del mundo. Y después de haber escrito todo esto, creo que me voy a dormir la siesta. ¿Alguien me acompaña?”.

## Lecturas

Supongo que tengo una interpretación bastante flexible de qué es el trabajo, porque pienso que sólo con estar vivo uno está trabajando mucho en algo que no siempre quiere hacer. Nacer es como ser secuestrado y, después, vendido como esclavo. La gente trabaja minuto a minuto. La maquinaria siempre está funcionando. Hasta cuando uno duerme.  
(Andy Warhol)

La moral del trabajo es la moral del esclavo, y el mundo moderno no tiene necesidad de esclavitud. (Bertrand Russell)

El trabajo es una invasión a nuestra privacidad. (Woody Allen)

Me matan si no trabajo  
Y si trabajo me matan  
Siempre me matan, me matan  
Siempre me matan  
(Nicolás Guillén)

- Trabajar es horrible. Calculá que te tienen que pagar.
- El que compra lo que no necesita acaba vendiendo lo necesario.
- Los que no saben guardar, son pobres aunque trabajen.
- No es rico quien tiene mucho sino quien sabe tener.

(Proverbios populares)

Toda la infelicidad de los hombres proviene de una sola cosa: no saber estar inactivos dentro de una habitación. Los veréis secarse en el tedio, sienten entonces su nada. (Pascal)

La lentitud aparecerá como el último de los valores arcaicos porque, en todos los campos donde se ejerza el genio humano, será lógico, antes que nada, que se reaccione, se informe, se vea y programe cada vez más deprisa. (Pierre Sansot)



Les suplico que observen por un momento a uno de nuestros industriosos amigos. Siembra con prisa y cosecha indigestiones; desempeña una gran actividad buscando el interés y recibe a cambio una gran cantidad de desarreglos nerviosos. Pasa entre la gente rápido y amargo, en una contracción de todo su sistema nervioso, para descargar sus malos humores antes de volver al trabajo. No me importa lo mucho o lo bien que trabaje este personaje, es la imagen del mal en la vida de los demás. Sería más feliz si estuviera muerto.  
(Robert Stevenson)

### **Un ahorro de energía**

Un Débil que bajaba una colina se encontró a un Fuerte que la subía, y le dijo:

-Yo bajo porque cuesta menos, no porque lo quiera así. Os ruego, señor, que me ayudéis a llegar a la cima.

-Será un placer- dijo el Fuerte, con el rostro iluminado por la gloria del pensamiento-. Soy consciente de que mi fuerza es un don sagrado al servicio de mis conciudadanos. Te llevaré conmigo. Ponte detrás y empuja.

(Ambrose Bierce)

## **Eduardo**

Eduardo concurrió a la Consultoría Filosófica cuando acababa de ser reprobado por tercera vez consecutiva en un examen. Como el aplazo correspondía a una materia del primer año de la Carrera de Filosofía, se preguntaba si no era mejor dedicarse a estudiar otra cosa. Sus intereses eran múltiples: le gustaba la música y había cursado cuatro años del Conservatorio Nacional, le atraían el diseño gráfico y el periodismo. Su familia lo juzgaba “disperso en su inclinación vocacional” y poco afirmado en sus intereses. Eduardo vivía en un estado de incertidumbre permanente respecto a su trabajo, ya que la empresa de diseño gráfico en la que trabajaba estaba desmoronándose -como tantas en Argentina- y en cualquier momento podían despedirlo. Este es un breve resumen de algunos de nuestros encuentros.

Propuse que subdividiéramos en tres tópicos las discusiones que compartiríamos en relación a estos temas. Por un lado la cuestión del examen reprobado, por el otro las dudas respecto a la orientación

vocacional, y por último la incertidumbre en torno a la continuidad del trabajo.

Eduardo se había preparado muy bien para el examen en el que acababan de reprobalo por tercera vez. Su sensación era que directamente no lo habían dejado hablar en una de esas materias “filtro” que desgraciadamente toda carrera se enorgullece de tener. Discutimos los presupuestos de la práctica del examen y luego tratamos de ver de qué modo se relacionaban con su situación.

Michel Foucault entendió que el examen heredó la matriz común de un poder que se ejerce haciendo preguntas y que ha signado la relación que Occidente mantuvo con el conocimiento y con la idea de verdad. El examen es un mecanismo propio de lo que Foucault llamó sociedad disciplinaria, que es una red de poder basada en un modelo científico-médico-jurídico cuya mirada calificadora coloca al individuo en un marco permanente de vigilancia y posibilidad de sanción. A partir de la práctica del examen cada persona debe ser encauzada, corregida, clasificada, normalizada o excluida. El examen existe en instituciones tan diversas como el hospital, la prisión, la fábrica o la escuela, donde los individuos son permanentemente evaluados a partir de la noción normal-anormal. En el sistema educativo el alumno es permanentemente comparado y diferenciado de su compañero, sometido a pruebas, cuestionarios, registros de conductas observadas, registros de puntualidad, prolijidad e higiene. La escuela y la prisión utilizan técnicas similares de poder. No significa que sean exactamente iguales: se trata de una analogía, no de una ecuación. Tanto el alumno como el preso son interrogados y se espera que respondan en una forma desposeída de poder, dócil y transparente. En ambos casos lo inconveniente es castigado. Foucault se pregunta por qué razón para enseñar algo a alguien ha de castigarse o recompensarse.

Compartí con Eduardo parte de la investigación que seguí tras los pasos de Foucault, que mencionó el tema del examen en el sistema educativo pero no se dedicó a estudiarlo en particular. Reflexionamos sobre el modo en que el examen aparece en el mundo moderno como un instrumento para certificar y consagrar el mérito ante el excesivo número de aspirantes a los puestos de trabajo. Se espera que los certificados hablen por sí mismos y sean instancias “democráticas”, “objetivas”, “racionales” e “imparciales”. La calificación a través de un número es una prueba de este afán de objetividad. Sin embargo, contrariamente a esta pretensión, el juicio del docente suele estar condicionado voluntaria

o involuntariamente por una serie de factores que incluyen desde su perspectiva ideológica hasta la empatía que puede sentir por el alumno, consideraciones raciales, de adscripción de clase o asociadas a los modales, al vestido e incluso a la cosmética. Eduardo tenía un aire de hippie de los setenta, su tez era morena y sus ojos no eran celestes como el modelo de alumno sajón que favorecía la profesora émula de Hitler. Las consideraciones que influyen en el criterio de los docentes tienen a menudo un sesgo oculto de clase, de modo que no se evalúan sólo conocimientos sino matices sutiles de estilo que tienen clara raíz en el origen social de los alumnos.

Comentamos el modo en que hoy en día la escuela, el colegio y la universidad son aparatos de examen ininterrumpido que acompañan todo el proceso de enseñanza. No siempre esto fue así. El examen apareció en Occidente con la universidad medieval. Antes el médico o el artesano se formaban directamente en la práctica, junto a la supervisión tutelar de un maestro con el que se mantenía una relación muy estrecha. En la antigüedad y en la Edad Media se desconoció el concepto de enseñanza formal, que se reduce a una transmisión más o menos impersonal de conocimientos y hábitos. Tal como expresó Jenofonte, se consideraba que “nadie puede aprender nada de una persona que no le agrada”. La educación antigua fue concebida como una profunda comunicación personal en la que el mayor debía ser al mismo tiempo educador, amigo e ideal del menor. Un pedagogo a sueldo para un antiguo no hubiera sido más que un esclavo.

De este modo, comentamos cómo mientras por un lado el sistema de exámenes se presenta a sí mismo como democrático y se resiste a la creación de una “casta” privilegiada de ciudadanos, por el otro legitima la existencia de una élite basada en los certificados educativos, perpetuando la presente división social del trabajo. Tal como señaló Max Weber, el examen y los concursos se instauran por doquier y, bajo una aparente fachada democrática, revelan el deseo de restringir la oferta de ciertas posiciones y su acaparamiento por parte de los titulares de certificados educativos. La pareja aprobado-desaprobado oculta la exclusión que realiza el sistema educativo antes de que exista ocasión de presentarse a la instancia selectiva del examen. Los eliminados son asimilados a los que fracasan; deberían aceptar la justicia de su destino porque habrían tenido su oportunidad, mientras los elegidos creen haber legitimado objetivamente su mérito.

Una objeción válida que podría realizarse a toda crítica radical del sistema de exámenes tendría en cuenta los problemas vinculados con la responsabilidad civil en el ámbito de ciertas profesiones. Sin exámenes ni matrícula profesional, ¿qué garantía mínima de idoneidad podría suministrar un médico o un ingeniero? Cabría preguntarse, no obstante, si los títulos por sí mismos son garantía de eficacia, si no legitimaron nuevas formas de impunidad ante la mala praxis, o si la supremacía que Occidente otorgó a la teoría sobre la práctica no se expresa en un sistema en el que la eficacia de la práctica es desplazada en favor de la declaración fundamentalmente teórica que reflejan los títulos universitarios.

Eduardo no había reprobado el examen por desinterés o falta de esfuerzo, por una insuficiente comprensión del contenido de la materia ni porque sintiera temor ante las evaluaciones. Y aún cuando hubiera reprobado por una insuficiente comprensión del contenido de la materia, ¿es justo que la instancia aparentemente “objetiva” del examen excluya la consideración de los ritmos diversos de aprendizaje? ¿Es justo que la función del profesor sea menos la de suscitar un interés que la de juzgar el rendimiento de un alumno?

Eduardo no encajaba en el modelo de profesionalidad al que parecen limitarse nuestras universidades. Quería estudiar filosofía para enriquecer su formación personal, y no necesariamente para dedicarse a esta disciplina a nivel profesional. Prefería hacerlo en la facultad y no en su casa para compartir su interés con otras personas. Le recordé que la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires justamente había sido creada al servicio del ideal humanista, que pone su acento en el enriquecimiento de la formación personal y no en la educación de especialistas, y le pregunté si ya que no quería dedicarse profesionalmente a la filosofía no contemplaba la posibilidad de asistir a la facultad como oyente, para evitar de ese modo la presión de los exámenes. Respondió que si bien en principio su idea no era dedicarse profesionalmente a la filosofía, pensaba que el título en algún momento quizá podía servirle para mejorar su situación laboral. En ese caso, sugerí que no se sintiera intimidado por una profesora que creía adquirir prestigio reprobando a siete de cada diez alumnos, que dejara pasar unos años y, como la correlatividad de las materias era optativa, esperara a ver si se creaba una cátedra paralela. Si esto no ocurría, era posible rendir el examen solicitando la presencia de testigos que no pertenecieran a la cátedra y que pudieran favorecerlo llegado el caso.

Respecto a su preocupación por la posibilidad de no tener vocación para una tarea definida, le propuse analizar el concepto de vocación y ver de qué manera se relacionaba con su inquietud. La palabra vocación originalmente significó el llamamiento divino para el desempeño de una tarea. El trabajo aparece desde el ideal de la vocación como un factor providencial, como un destino. El calvinismo acentuará este componente de predestinación. Incluso antes de la creación del universo, dios ha decidido quienes ganarán la salvación eterna y quienes se hundirán en los abismos del infierno. Weber dirá que en este contexto no habrá creyente que no deje de plantearse si es o no parte del círculo de los elegidos. Aunque hoy en día el concepto de vocación hace referencia a la disposición o inclinación por una carrera, conserva sin duda la impronta religiosa de predestinación que le imprimió en un comienzo el protestantismo. Discutimos también el modo en que esta idea de “llamamiento divino para el desempeño de una tarea” ha legitimado la desigualdad en la división social del trabajo: en la Edad Media legitimó la posibilidad de que unos se dedicaran a orar (*oratores*), otros a pelear (*bellatores*) y otros a trabajar (*laboratores*). En la modernidad, revolución industrial mediante, legitimó una injusta división social del trabajo que favorece el trabajo intelectual por sobre un trabajo manual repetitivo, hiperespecializado y maquinal.

Toda persona puede ser, salvo excepción, apta para todo. Criticar la idea de vocación no equivale a echar por tierra la posibilidad de que cada quien desarrolle su interés, sino a considerar como una riqueza la diversidad de intereses. El amor de Eduardo por la filosofía, el diseño gráfico, el periodismo y la música no era un índice de dispersión. Estas actividades no eran incompatibles. No aspiraba a ser médico, abogado, ingeniero, chef, piloto de avión y futbolista. A menos que viviera quinientos años, difícilmente llegara a disfrutar de todas estas actividades o a desarrollarlas con cierta eficacia. Sus intereses en cambio eran compatibles, podían alternar en una u otra etapa de su vida y era posible sacar provecho de ellos como a una paleta de colores que admitían novedosas combinaciones.

En relación a la inestabilidad de la empresa de diseño gráfico para la que trabajaba y a la incertidumbre por la posibilidad de ser despedido, estudiamos las alternativas que tenía para generar emprendimientos autónomos. Como varios de sus compañeros de trabajo estaban en la misma situación, discutimos la posibilidad de que en el caso de que

fueran despedidos se juntaran para desarrollar una cooperativa de trabajo. Los compañeros se entusiasmaron con esta alternativa y pensaron en desarrollarla aún si mantenían su fuente de trabajo.

A partir de nuestros encuentros Eduardo no dejó de angustiarse por completo por la incertidumbre de su situación laboral, pero incorporó algunas herramientas para reflexionar en torno al tema de la vocación, pudo oponer argumentos a la idea de sus padres de que en sus veinticinco años no había hecho más que dispersarse en un abanico de actividades, dejó de valorar al examen como el legítimo juez de su mérito y avanzó en el proyecto de formar una cooperativa con sus compañeros de trabajo.

# LA MUERTE

## 18

### Tánatos, hermana del sueño

Se puede pensar en la muerte como la interrupción de algo que debería ser eterno o como el cumplimiento de una condición que nos plantea el nacimiento. Entre los griegos *humano* y *mortal* se decía con la misma palabra. ¿Cómo sería la vida si durara eternamente? ¿Aceptaríamos levantarnos eternamente de la cama todas las mañanas, lavarnos los dientes eternamente varias veces por día, ser nosotros mismos eternamente, por cambiados que nos encontremos, vernos obligados a tomar decisiones eternamente? Más de uno respondería que sí. Algunas religiones nos tientan con el deseo de inmortalidad: la mitología griega, que postula la superioridad de los dioses en virtud de que no mueren jamás; el judeocristianismo, que imagina un dios todopoderoso y perfecto que jamás morirá. Otros rechazan el ideal de la divina perfección, optan por un merecido descanso y encuentran que si vivieran eternamente los goces de la vida perderían irremediablemente su sabor. Desde esta perspectiva sería menos grave una amenaza de muerte que una amenaza de vida eterna.

Hay religiones que aceptan la muerte con naturalidad. Los torajan de Indonesia cuentan hoy día con ritos funerarios festivos y utilizan los huesos de sus cadáveres para armar muebles en donde guardan los cassettes. La concepción que cada cultura -o que cada individuo- tiene de la muerte está íntimamente relacionada con la concepción que tiene sobre la vida. En *Edipo en Colona*, Sófocles pone en boca de Edipo una frase que entiende a la muerte como una forma de liberación: “Lo mejor es no haber nacido, y lo segundo mejor, es morir pronto”. Petrarca habla de un pueblo que habría llorado los nacimientos y festejado las muertes, no como los torajan, por considerarla el fin de un valorado ciclo vital, sino como el fin de una vida deplorable.

Séneca entiende a la muerte como parte misma de la vida: “Morirás. Esto es naturaleza del hombre, no pena. Morirás; con esta condición de salir entré. Peregrinación es la vida: cuando hayas caminado mucho, es forzoso volver. Morirás. Hacia la muerte marchas todos los días. No

serás ni el primero ni el último. Muchos murieron antes de mí: todos después. Morirás. Este es el final del oficio humano. ¿Qué soldado viejo se enojó porque lo licenciasen? Con esa condición se engendra todo. Todo lo que empieza se acaba”.

La muerte no tiene nada de terrible. Nos adormecemos y ningún despertador interrumpe con el imperativo de salir a trabajar, levantar a los niños o crear una obra “inmortal”. Por ello los griegos consideraron a la muerte (*Tánatos*) como hija de la noche y hermana del sueño. Una diosa que cura todos los males. Una noche en la que dormimos profundamente, sin soñar nada. Lo que puede ser doloroso es la muerte de los seres queridos y el proceso mediante el cual se llega a la muerte. Al suplicio es posible ponerle fin mediante la eutanasia, una palabra que desde su etimología griega hasta la actualidad significa “buena muerte”. Spinoza entendió que el temor a la muerte proviene de nuestro revoltoso confín irracional, mientras que la posibilidad de derrotar el miedo a la muerte es serena competencia de la razón.

La muerte de Sócrates, condenado por difundir ideas que algunos de sus conciudadanos juzgaron peligrosas, marcó el ritmo de más de veinticinco siglos de filosofía. Antes de beber el veneno, Sócrates dio un ejemplo de valentía y serenidad que aún nos estimula a promover una vida y una muerte dignas. Hizo entrar a su mujer y a sus hijos, que lloraban desconsoladamente. Se despidió de ellos, los hizo salir y pidió que entraran sus discípulos, que también se largaron a llorar desconsoladamente. Sócrates los increpó: “¿Cómo se están portando, locos? Se debe morir en silencio, tranquilo”. Quedaron un rato en silencio y Sócrates pronunció con tranquilidad e ironía sus célebres últimas palabras: “Critón, le debemos un gallo a Esculapio”.

Solemos permanecer incrédulos ante la perspectiva de nuestra propia muerte. Sin embargo, deberíamos adquirir el hábito de pensar de vez en cuando en ella, de modo de recordar qué es lo que consideramos verdaderamente importante en la vida y desestimar gran cantidad de minucias que nos atormentan a diario.

La muerte adquiere un sesgo particular en un contexto sociocultural como el moderno, en que el ser humano se piensa a sí mismo como algo completamente distinto de la naturaleza, como algo completamente distinto de sus congéneres, y como algo completamente distinto de sus antepasados y de sus descendientes. El budismo y otras religiones que no poseen esta idea occidental del *yo* -o del individuo concebido como



un Robinson, separado de todo- entienden a la muerte como una transformación, como una mancomunidad con los que vendrán. Desde esta perspectiva, la importancia de la muerte se diluye porque se diluye la importancia del individuo. Para el budismo el *yo* es un espejismo que nos ciega y no nos permite ver que formamos parte de un todo signado por la continuidad. No somos lo opuesto de la naturaleza sino un emergente más de un proceso que está en permanente transformación. Algunas filosofías y ciertos filósofos estuvieron cerca de esta idea. El estoicismo, Escoto Eriúgena y Giordano Bruno, entre otros, postularon la idea de *anima mundi*, la concepción panteísta de que existe una simpatía o hermandad de todo lo viviente, que no somos algo sustancialmente diverso de la naturaleza tal como plantea el dualismo platónico, según el cual en virtud de su racionalidad el hombre se revelaría superior al resto de los seres vivientes. Dios habitaría por igual en el alma humana, en los excrementos, en los gusanos y en los criminales. De acuerdo a la idea de *anima mundi*, nada muere con la muerte, salvo la individualidad misma. La muerte aparece así como un sueño en el que la individualidad se olvida. Cristianos como Eriúgena y Bruno tuvieron evidentemente una mirada muy diversa a la del dogma cristiano, en el que el miedo a la muerte fue convertido en una de las principales fuentes de poder de unos hombres sobre otros a través de metáforas extorsivas como la del infierno.

En el Japón durante siglos fue común pensar que al morir uno sigue viviendo en la naturaleza y en las personas que quedan vivas. La muerte es aceptada porque no irrumpe en la “otredad” de la naturaleza. De allí que sean tan comunes prácticas como el harakiri, o que los kamikazes entreguen su vida en nombre de su familia o de un ideal político. Adoran a sus antepasados divinizados y piensan que ellos siguen viviendo en la totalidad. La distancia entre la vida y la muerte se acorta.

La idea de que si bien es posible compartir alegremente la vida con otras personas, a la hora de morir estamos solos, surge en los comienzos de la modernidad y se acentúa cuando las redes sociales de la familia ampliada y del mundo del trabajo comienzan a diluirse. No casualmente Robinson Crusoe se convierte en el arquetipo de la novela -y de la imagen-moderna: vivimos como si estuviéramos solos en una isla, librados exclusivamente a nuestras propias fuerzas, con escasas o nulas redes de solidaridad y cooperación, persiguiendo el interés individual.

Siglos atrás la presencia de la muerte era familiar en la vida de las personas. Sin vacunas ni antibióticos, con una alta mortalidad infantil,

con el efecto devastador de las pestes -que en la Edad Media borraron a un tercio de la población europea-, la muerte era parte de la vida. Los niños acompañaban al moribundo y no se les mentía con cuentos como el de “mamá hizo un largo viaje”. Los cadáveres no eran maquillados para que parecieran más “vitales”. En la primera mitad del siglo XX las fotos del entierro eran incluidas en el álbum familiar. Hoy se muere solitariamente en un hospital, privando al enfermo de su ambiente familiar y sin que el médico se interese por saber si el enfermo desea o no seguir viviendo. Un amigo me comentaba que, en una mezcla de extrema lucidez y arteriosclerosis, en el décimo día de internación en un sanatorio, su padre -a punto de morir- le dijo: “Llévame a casa y volvemos mañana. Aquí me quieren matar”.

Hoy la única muerte que se soporta es la que transcurre en el cine o en la televisión. No en vano el siglo XX se ha caracterizado por una industrialización de la muerte: lo que tornó singular a los campos de exterminio nazi no fue la muerte de millones de personas sino su modelo industrial de la muerte, concebida mediante hornos y duchas que operaban como verdaderos “medios de producción”. La muerte real fue borrada del paisaje cotidiano al mismo tiempo que la muerte virtual e industrial copó mayoritariamente el mercado del cine y la televisión. Estados Unidos se negó a mostrar víctimas humanas en la guerra del Golfo y en el atentado a las torres gemelas, al punto en que las imágenes de la televisión parecían dar testimonio de un enfrentamiento entre máquinas y edificios. No obstante, es el país que más películas policíacas produce en todo el mundo. Probablemente hayan resonado más tiros en cualquier habitación dotada de televisor que en la más cruenta de las guerras. Se trata de una muerte laica -que ya no está en manos de dios sino de policías y “ladrones”-, banal y *sublime*, en la acepción que Kant dio a este término, entendido como el sentimiento de placer que se experimenta con la proximidad del peligro, pero sabiéndose a resguardo.

Algunas personas niegan la inminencia de una muerte cercana. Otras, por increíble que parezca, si bien están preocupadas por no sentir dolor y rechazan la muerte psíquica, tienen curiosidad -y hasta cariño- por las transformaciones que observan en su cuerpo y desean estar lúcidas en ese proceso. Analizan sus contradicciones y sus angustias, y se demoran en la lentificación de sus actos. La muerte es su última aventura y no quieren perdérsela. El yo no “da batalla” (agonía significa lucha): acepta lo inevitable de la manera más apacible que puede, e incluso con humor.

En *Inquisiciones* Borges propugna una actitud frente a la muerte que no esté desprovista de ironía: “Morir es ley de razas e individuos. Hay que morir bien, sin demasiado ahínco de quejumbre, sin pretender que el mundo pierde su savia por eso y con alguna burla linda en los labios”.

## Lecturas

El Borges oral, el de los reportajes, desarrolla profusamente la posibilidad de pensar en la muerte como en un descanso:

A veces siento cierta impaciencia porque me parece que debo morirme, y que debo morirme pronto. Siento que ya he vivido demasiado. Y, además, tengo una gran curiosidad. Creo, pero no estoy seguro, que la muerte tiene que tener cierto sabor; tiene que ser algo peculiar que uno no ha sentido nunca. La prueba está... yo he visto muchas agonías, y las personas sabían que iban a morir. Y hace poco me dijeron, me dijo Alberto Girri, que había estado con Mujica Láinez un mes antes de su muerte; y Mujica Láinez le dijo que estaba por morir, que no sentía temor, pero que tenía esa certidumbre. Ahora, esa certidumbre no puede haber estado basada en razones, sino en ese sabor peculiar de la muerte. Uno lo sentirá y sabrá que nunca antes lo ha sentido. Sentimiento que no puede comunicarse, desde luego, ya que uno sólo puede comunicar lo compartido por el otro. Tengo cierta impaciencia por morir. Pero quizá cuando llegue el momento me muestre muy cobarde. Sin embargo, en las numerosas agonías que vi en mis ochenta y cuatro años el que estaba muriéndose sentía una gran impaciencia; estaba deseando morirse de una buena vez.

No enjuiciamos bien cuando consideramos a la muerte como algo malo. (...) Si se produce una carencia de sensibilidad, es decir, un estado análogo al sueño, pero sin experimentar ningún tipo de visión, entonces la muerte es una ganancia excesiva. Pues creo sinceramente que si tomamos una noche en la que se ha dormido tan profundamente que ni siquiera se han tenido sueños, y se compara el resto de los días y de las noches de la vida con esa noche, y luego se nos conmina a confesar con sinceridad cuántos días y noches hemos pasado realmente que fueran más agradables que esa noche, creo que no sólo un hombre normal sino que hasta el más grande

de los reyes preferiría esa noche a cualquier otra noche o a cualquier otro día. Si la muerte es algo así, me parece una ganancia. (Platón)

Acostúmbrate al pensamiento de que la muerte no constituye ningún problema para nosotros, pues todo lo bueno y lo malo se muestra a través de los sentidos; la muerte, sin embargo, pone fin a los sentidos. Así, el verdadero conocimiento es decir que la muerte no nos afecta, nos ayuda a disfrutar de esta vida pasajera, y no porque la prolongue después de la muerte hasta el infinito, sino porque quita el ansia de inmortalidad. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. La gente teme a la muerte como el peor mal o la anhela para obtener reposo frente a las adversidades de la vida. El sabio, por el contrario, ni pasa de largo por la vida ni teme el no ser: no le asquea la vida, tampoco ve que sea un mal no vivir más. Y del mismo modo en que preferirá comer bien a comer mucho, así preferirá vivir bien antes que vivir mucho. Pero quien enseña que mientras dure la juventud se debe vivir alegremente y, desaparecida ésta, se debe poner fin a la vida también alegremente, es un necio, no sólo porque la vida es digna de ser amada, sino también porque es lo mismo aspirar a una vida feliz que aspirar a un fin feliz. (Epicuro)

La muerte es, os digo, a la que tenemos que agradecer que no sea ningún castigo haber nacido; a mí me mantiene firme en los golpes del destino, y puedo permanecer con valor, llevado por el pensamiento “¡Conozco un lugar en el que puedo reposar!” (Séneca)

El hombre debe dejar sus bienes de forma ordenada (despedida corporal). Como la muerte es una despedida de este mundo y de todos sus negocios, es necesario que el hombre disponga de sus bienes temporales como está establecido, para que después de la muerte no haya motivo de disputa entre sus parientes. Se trata de una despedida corporal o externa de este mundo, aquí se renuncia a los bienes.

El hombre debe ponerse a bien con sus seres más próximos (despedida espiritual). Hay que despedirse espiritualmente, es decir, perdonar amigablemente a todos los hombres, por amor a dios. (...) Cristo dice: ‘Una mujer, cuando da a luz, tiene miedo, pero cuando ha sanado, ya no piensa más en el miedo, pues ha traído un niño al mundo’. De este mismo modo hay que quitarse de encima el miedo a morir y hay que saber que

después encontraremos un gran espacio y una gran alegría. (Lutero)

Morir es tan natural como nacer, y para un recién nacido ha sido tal vez tan doloroso nacer como para nosotros morir. (Francis Bacon)

Empiezas a morir antes de saber qué cosa es la vida. (Quevedo)

Muere en el momento adecuado, es lo que enseña Zaratustra. Ciertamente, quien no vive en el momento adecuado, ¿cómo podrá morir en el momento preciso? (...) Os enseñaré cómo se consume la muerte, que es para los vivos una espina y una promesa solemne. (...) Yo alabo mi propia muerte, la muerte libre, que viene porque yo quiero que venga (...) el difícil arte de irse en el momento adecuado. (Nietzsche)

Lo de la muerte está mal planteado. Los muertos deberían regresar, cuando los llamásemos, para charlar un rato. Hay tanto que no les hemos dicho cuando aún estaban con nosotros. (Jules Renard)

Nadie es tan joven que no pueda morir ni tan viejo que no pueda vivir un día más. (Del Refranero Popular)

Los cobardes mueren mil veces antes de su muerte  
Los valientes experimentan la muerte una sola vez  
De todos los prodigios que hasta ahora he oído  
Para mí el más extraño  
Es el miedo de los hombres  
Al ver que la muerte, un final necesario,  
Vendrá cuando tenga que venir.  
(Shakespeare)

Cuando más, nueve meses el hombre permanece  
En prisión en el vientre femenino  
Antes de echarse fuera de la urna  
Y de venir a respirar al mundo.  
Después de mil tormentos es necesario dar  
En sepultura lúgubre  
Y para perfección de la miseria  
Permanecer eternamente allí.

Querría que las cosas pasaran al revés,  
Que cuando muertos, en la tumba  
No se debiera estar más de nueve meses,  
Y en revancha, por la ley natural  
Se residiese en urna de mujer  
Cuanto durase el mundo  
(Baffo)

## El suicidio

“Yo no temo morirme joven sino vivir demasiado. En mi familia son todos muy longevos. No me gustaría vivir más allá de los ochenta”, comentó Perla en uno de los encuentros de Consultoría Filosófica. “¿Nunca pensaste en la posibilidad de librarte de la existencia si se torna una carga demasiado dura de soportar?”, inquirí. Convengamos en que es muy difícil que un psicólogo formule una pregunta semejante. El suicidio es uno de los temas que marca una verdadera divisoria de aguas entre la filosofía y la psicología. Por lo general el psicólogo -y no niego que haya excepciones- pensará que su función es ligar a su paciente a la vida, sin importarle si tiene efectivamente alguna posibilidad de transitar por lo que él -y no el psicólogo- juzga digno de llamar vida.

A diferencia de la suicidología clásica (representada por corrientes filosóficas como la de los estoicos, los epicúreos, o por filósofos como Montaigne, Montesquieu, Voltaire y Hume), que entendieron al suicidio -al que llamaron “muerte libre”- como una elección racional, la suicidología contemporánea (y psicológica) no considera que el suicidio sea una elección racional sino el producto de una “enfermedad” sobre la que es necesario actuar.

La teología cristiana analogó el suicidio al asesinato. Con frecuencia ordenó mutilar los cadáveres de los suicidas, prohibió su entierro en terrenos sagrados y confiscó sus bienes para enriquecer el patrimonio de la iglesia.

Hubo filósofos que reprobaban el suicidio porque consideraron que atentaba contra dios o contra el Estado. Aristóteles lo consideró una injusticia contra la sociedad. Kant lo reprobó porque a su entender no resistía la universalización (¿aceptaría yo que todos los seres humanos se suicidaran?). Paradójicamente en Gran Bretaña fue penalmente punible hasta 1961. Schopenhauer, que consideró que el suicida afirma la vida (y se suicida porque se siente imposibilitado de acceder a lo que considera una vida digna), señaló la contradicción que significaba que en Alemania el suicidio fuera castigado con la pena de muerte.

Filósofos ilustrados como Voltaire cuestionaron al cristianismo a partir de la noción de autonomía, entendida como la libre configuración de la

propia vida. No decidimos nacer, pero podemos poner fin a nuestra vida cuando ya no existen más posibilidades de transitarla dignamente. “La inteligencia y el valor deberían liberarnos de nuestra existencia cuando se torna una carga”, escribe Hume, otro de los defensores del suicidio como parte del ideal de libre configuración de la propia vida. El poeta Novalis entiende al suicidio como el verdadero acto filosófico, justamente porque el ideal de la autonomía ha sido uno de los modelos centrales de la buena vida postulada por los filósofos.

Los filósofos que defienden la alternativa del suicidio no lo hacen porque se trate de la única opción ante el surgimiento de problemas gravísimos, situaciones límite y angustias severas. La filosofía enseña a aceptar el dolor y las situaciones límite como parte de la vida, y a enfrentarlos serenamente y con todo el coraje del que seamos capaces. Sin embargo, no considera que la duración de la vida esté por encima de la calidad de vida que juzgamos digna.

Esto tampoco equivale a afirmar que el derecho del suicida esté por encima de algunas reponsabilidades que ha asumido, como por ejemplo el cuidado de niños, ancianos o personas que no pueden valerse por sí mismas. El suicidio de una madre o de un padre que dejan desprotegidos a sus hijos pequeños no expresa su derecho a la autonomía, ya que este derecho está subordinado a un deber de mayor peso: el de cuidar a aquellos por los que somos responsables.

## Lecturas

Discurso de un suicida antes de quitarse la vida:

¡Amigos! Estoy ante la tapadera y me dispongo a quitarla para comprobar si detrás de ella se está más tranquilo que aquí. No se trata de un acto desesperado o caprichoso; conozco muy bien la cadena de mis días. Estoy demasiado cansado para proseguir; quiero morir aquí o, al menos, pasar la noche. Aquí la tienes, naturaleza, recobra mi materia, vuelve a insertarla en la masa del ser, haz de mí un matorral, una nube o, incluso, un hombre, pero no me hagas a mí otra vez. Gracias sean dadas a la filosofía porque en este momento ninguna farsa piadosa perturba mis pensamientos. Basta, creo que no temo a nada, bien, entonces ¡fuera el telón!

(Lichtemberg)



Vivo únicamente porque puedo morir cuando quiera: sin la idea de suicidio, hace rato que me habría matado. (Cioran)

## Sandra

Sandra recurrió a la Consultoría Filosófica cuando estaba a punto de realizarse una intervención quirúrgica que determinaría si tenía o no cáncer de mama. Dos médicos habían coincidido en la necesidad de realizar una biopsia para establecer la naturaleza de unas microcalcificaciones que habían aparecido en los exámenes. Su madre y su abuela habían muerto de cáncer de mama, enfermedad que ella conocía en detalle porque había acompañado a su madre durante todo el proceso que la llevaría a la muerte. Recordaba cuando a su madre le extrajeron los dos pechos, cuando se sometía a las sesiones de quimioterapia, cuando compraba corpiños con relleno. Estaba al tanto de que el cáncer de mama no es hereditario, si bien puede llegar a haber cierta predisposición que conviene controlar con exámenes que, por otra parte, cualquier mujer debería hacerse en forma regular después de los treinta años. Sabía también que con un control adecuado hoy día es muy difícil -aunque no imposible- morir de esta enfermedad, ya que la mamografía y la ecografía detectan las irregularidades en forma incipiente.

Para numerosas mujeres la operación de mamas es muy singular porque afecta el órgano más sexualizado de la representación occidental de la femineidad. Una de las preocupaciones centrales de Sandra, que acababa de cumplir treinta y nueve años -su madre murió a los cuarenta-, era la posibilidad de dejar de resultar sexualmente atractiva para su pareja si sus mamas se veían afectadas de alguna manera. Parecía más preocupada por esta cuestión que por la posibilidad de morir.

Le propuse que nuestra conversación girara en torno a tres temas: las nuevas formas en que la medicina preventiva nos enfrenta a la posibilidad de morir, las oportunidades que nos brinda la irrupción del tema de la muerte en nuestra vida cotidiana, y el erotismo, en relación a su temor de dejar de ser sexualmente atractiva. El curso de los acontecimientos hizo que discutiéramos un cuarto tema, el de la iatrogenia, que es el carácter de gran cantidad de enfermedades que producen los médicos a través de medicamentos y prácticas inadecuadas. Esta es una apretada

síntesis de las conversaciones que se desarrollaron en algunos de nuestros encuentros.

Discutimos en principio la paradójica situación por la cual si bien los avances de la medicina nos alejan de la muerte, la medicina preventiva nos acerca más a la posibilidad de morir. A pesar de que el cáncer de mama sigue siendo una de las principales causas de muerte en mujeres mayores de cuarenta años, dos tercios de las imágenes que requieren de una intervención quirúrgica no son cancerígenas. De modo que una de cada tres mujeres que se someten a una intervención quirúrgica tiene cáncer de mama. Los dos tercios restantes tiempo atrás no hubieran contemplado siquiera la posibilidad de morir de esa enfermedad.

Le propuse a Sandra que aprovecháramos la ocasión que nos brinda la medicina preventiva de pensar la muerte, para discutir un ensayo de Plutarco titulado *De cómo sacar provecho de los enemigos*. Allí Plutarco afirma que la persona inteligente saca provecho de los que difieren de ella y de las circunstancias adversas (por ejemplo, aquel que usó la enfermedad para el ocio), una idea que también postula Antístenes cuando dice que los que desean salvarse necesitan amigos auténticos o enemigos ardientes. ¿Qué provecho podía sacarse de este potencial enemigo?

En principio existía una posibilidad de vencer a la muerte, y era la de aprovechar cada día como si se tratara de una vida entera. Considerar que si bien -a menos que nos suicidemos- no podemos decidir sobre uno de los acontecimientos más importantes de nuestra vida (el de ponerle fin), podemos juzgar que un día perdido equivale a un día de muerte. Avivar la consciencia de nuestra transitoriedad nos da la ocasión de vivir lo más plenamente que nos resulte posible, para que, sea cuando sea que nos toque morir, no tengamos cuentas pendientes con nosotros mismos ni con los demás. Vano es temer a la muerte, no a los tiempos muertos de la vida. El célebre *Carpe Diem* (aprovecha el día) romano apuntaba a esto, al igual que la parábola budista del hombre que diariamente, antes de acostarse, ponía boca abajo una taza como metáfora del vaciamiento de la vida en un día. A la mañana volvía a ponerla boca arriba como señal de que debería colmarla. Nunca perdemos contacto con el influjo de la muerte: aunque a veces no sea *probable*, siempre es *posible*.

La sombra de la muerte nos torna más amable la vida, intensifica los placeres (en virtud de que no serán eternos), modera los dolores (también en virtud de que no serán eternos) y nos ayuda a recordar qué es lo que consideramos importante.

Sandra trabajaba como secretaria de un consultorio ocho horas por día. A menos que le lloviera plata del cielo, no podía dejar de trabajar ni reducir sus gastos, que no eran muchos. Hacía tiempo que tenía ganas de aprender a bailar el tango, y por quedarse a hacer horas extras posponía una y otra vez la decisión de comenzar. A partir de nuestras charlas se propuso un modesto giro copernicano: eliminó las horas extra y decidió hacerse de tiempo para aprender a bailar el tango. Salía del trabajo a las seis de la tarde, dormía una hora de siesta, cenaba temprano y todos los días iba a una clase o a una milonga. Volvía a su casa feliz, con una fatiga gozosa que la inundaba antes de dormir. Su pareja la acompañaba los fines de semana, después de las salidas al cine que en los últimos meses habían dejado de lado. Visto de afuera, el cambio parecía minúsculo. Después de todo apenas se trataba de cine y de unas horas de tango. Para ella, sin embargo, la intensificación de éstos y otros modestos goces que podía permitirse marcaba una diferencia crucial. Estos momentos eran prácticamente los únicos en los que se sentía viva y en los que podía recobrar fuerzas para enfrentar la posibilidad de buscar el “mal menor” de la intervención quirúrgica.

En relación al temor por la posibilidad de no resultar sexualmente atractiva para su pareja en el caso de que sus pechos se vieran afectados por la cirugía, le dije que comprendía sus temores pero que era muy improbable que perdiera alguno de sus pechos o que quedara con marcas notorias después de la intervención. Y si esto ocurría, a diferencia de la época en que le habían hecho la mastectomía a su madre, existía la posibilidad de recomponer el seno mediante cirugías estéticas. En el caso extremo y muy improbable de que tuvieran que extraerle un pecho, afortunadamente aún existían hombres para los que la belleza y el valor de una mujer excede en mucho la conformación de una mama. Como se sabe, el amor es el más poderoso de los afrodisíacos. La sexualidad humana no se vincula sólo con la pura materialidad sino con un universo de sugerencias e intenciones más complejo. Es lo que llamamos erotismo, que es la función intelectual de la sexualidad, es decir, todo aquello que no refiere sólo a la función sexual sino a la pasión por ella, al afán por embellecerla y refinarla.

Le sugerí a Sandra que antes de someterse a la intervención quirúrgica realizara una tercera consulta médica. El especialista analizó los exámenes y dudó de que las imágenes acusaran una evidencia tal como para justificar la intervención. Los médicos subsiguientes a los que consultó

alternaban entre una y otra perspectiva. Los que recomendaban la intervención quirúrgica admitían que la mamografía no era clara pero argumentaban: “Yo no quiero ser responsable de las consecuencias que esto pueda traer en el futuro”. Sandra replicaba que ese argumento en tal caso era importante para el médico pero no para ella, que quería operarse sólo en el caso de que fuera necesario, y no para librar de culpas la conciencia de nadie.

Decidió entonces seguir el consejo de un médico amigo y hacerse una mamografía ampliada que focalizara el área afectada. Su obra social cubría los gastos del Centro de Mamas más prestigioso de Buenos Aires, de modo que hacía allí marchó para hacerse un nuevo examen. Como la zona afectada era de difícil acceso porque estaba en el segmento superior más cercano al cuello, tuvieron que calibrar el mamógrafo para que ejerciera una presión tal que Sandra pasó la noche llorando de dolor y aplicándose paños con hielo para bajar la inflamación que le había provocado el examen. Con los días el dolor fue cediendo, pero pasaron varios meses hasta que desapareció del todo.

Sandra concurrió a uno de los encuentros de Consultoría Filosófica antes de obtener el resultado de este nuevo examen y le propuse charlar sobre la iatrogenia (*iatros*, médico, *génesis*, origen), que es el carácter de gran cantidad de enfermedades que producen los médicos a través de medicamentos y prácticas inadecuadas. En el caso de Sandra la iatrogenia habría consistido en una operación quirúrgica invasiva realizada innecesariamente, y tal vez tuvo relación con la mamografía que le produjo un excesivo dolor. La cirugía innecesaria ha llegado a ser uno de los procedimientos más habituales de la iatrogenia. Se sabe por ejemplo que los médicos norteamericanos operan dos veces más a menudo que los ingleses. El dolor y la invalidez provocada por los médicos ha sido muy común en todos los tiempos. Sin embargo, con la ciencia médica moderna, el que daña no es un artesano que ejerce una habilidad en individuos que conoce personalmente sino un técnico que aplica anónimamente normas científicas a toda clase de pacientes. Nadie niega que los avances de la medicina permiten hoy día que a menudo una sola dosis de antibiótico cure la neumonía o la sífilis. Nadie duda de que se han llegado a controlar muchas causas de defunción masiva, y que actualmente dos tercios de todas las muertes se relacionan con las enfermedades de la vejez. Sin embargo, la medicina también se ha convertido en una empresa productora de enfermedades. A menudo el

mal que inflige es justificado en nombre de la prevención y, en efecto, se trata de un mal menor que puede salvar vidas. Otras veces, cuando ese mal es innecesario, genera más problemas que los que puede solucionar. Una prevención radical, como alguna vez dijo en broma un ginecólogo amigo, consistiría directamente en evitar trastornos ulteriores amputando las mamas de una mujer al nacer. El nuevo examen que se había realizado Sandra sirvió para determinar que las microcalcificaciones de su mama en principio tenían un aspecto benigno. Sandra concurreó a otros tres especialistas y todos coincidieron en que tenía que controlarse periódicamente, pero que la operación que le habían prescrito los primeros profesionales que consultó era innecesaria.

En el encuentro siguiente seguimos hablando de la iatrogenia y de cómo la sociedad ha transferido a los médicos el derecho exclusivo de determinar qué constituye una enfermedad, quién está enfermo o podría enfermarse, y qué cosa se hará a estas personas. A partir del siglo XIX la medicina definió lo que es normal o deseable para las sociedades modernas. Tuvo autoridad como para establecer qué es una enfermedad genuina, para declarar enfermo a alguien aunque no se queje y para negar a una persona el reconocimiento de su dolor. El médico ha llegado a convertirse en un empresario moral dotado de unos poderes inquisitoriales que dejaron de estar en manos del clero para pasar a manos de las élites universitarias.

Una parte considerable del sufrimiento que padecemos es obra del ser humano. Como señaló Walter Benjamin, todo documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie. En el mundo moderno la legitimidad de la que gozan los modelos científicos ampara a las llamadas empresas pacíficas -el automóvil, la alimentación, el trabajo-, que han empezado a competir con el poder destructivo de la guerra. La iatrogenia es una de estas fuentes de sufrimiento, y uno de los tantos signos de omnipotencia de la razón moderna. El filósofo Ivan Illich llama *némesis médica* al monstruo nacido del sueño industrial desmesurado. En la mitología griega la *némesis* era el castigo por los intentos de ser un dios en lugar de un ser humano.

Es posible ponerle un límite al poder médico y a la compulsión moderna por prevenir riesgos. Sandra lo había hecho. La medicina fue su herramienta, y no ella herramienta de la medicina. Su salud no le pertenecía al médico sino a ella misma. Quedamos azoradas de sólo imaginar la enorme cantidad de mujeres que deben ser operadas

inútilmente, no en aras de la buena medicina preventiva, sino del error y la negligencia de los médicos.

En nuestros últimos encuentros vimos que la amenaza de muerte es un reto del que podemos sacar provecho, un desafío para nuestra paciencia y nuestro valor. Sandra supo aprovechar la ocasión para abrirse a nuevas posibilidades de existencia. La irrupción del tema de la muerte nos recuerda nuestra finitud y es una excelente ocasión para afirmar el valor de la vida. Es lo que hacían en la Edad Media quienes convertían a los cementerios en pistas de baile que afirmaban la alegría de estar vivo. La medicina preventiva había obrado como aquellos cementerios medievales: era un recordatorio muy eficaz de la fragilidad y la delicadeza de la vida.

## Rosa

Rosa vive en el sur de la Argentina y recurrió a la Consultoría Filosófica a través del correo electrónico. Esta es una síntesis de algunos de nuestros intercambios.

Estimada Roxana:

Mi consulta se vincula con la necesidad de tomar una decisión en torno al futuro de mi madre, que acaba de cumplir ochenta años. Soy hija única, y en este momento me siento responsable por ella. Hace un mes mi madre sufrió una caída en la que milagrosamente no se rompió la cadera. Ambas sabemos que el próximo accidente puede costarle la vida. Le sugerí de corazón que se venga a vivir con nosotros: estoy casada y tengo tres hijos adolescentes que la adoran. Agradeció el ofrecimiento pero respondió que prefería seguir en su casa, al amparo de sus recuerdos, sus objetos y sus rincones más queridos. Insistí reiteradamente, pero se niega a dejar su casa, y ni siquiera acepta la asistencia de una enfermera permanente. El médico me alertó acerca del peligro de dejarla sola, y en la desesperación llegué a sugerirle que otra posibilidad era recibir los cuidados necesarios en un geriátrico, alternativa que tomó prácticamente como una ofensa. Quiero decirle que el ofrecimiento de llevar a mi madre a vivir conmigo ha sido formulado con sinceridad y afecto. Mi madre no lo acepta porque me parece que desde que murió mi padre, y particularmente desde que me casé, le ha tomado el gusto a la

independencia, a la comodidad de comer a la hora que le da la gana, a moverse sin tener que rendir cuentas a nadie.

Mis familiares ejercen mucha presión sobre mí, tratan de convencerme de que no la deje sola y me dicen que si vuelve a caerse yo seré la responsable de lo que ocurra. Los vecinos de mi madre me miran mal y han llegado a decirme que si no tomo medidas al respecto me iniciarán una demanda por “abandono de persona”.

Trabajo ocho horas por día, tengo que atender a mis tres hijos, y sólo me queda tiempo para compartir con mi madre dos almuerzos durante la semana y los domingos por la tarde. De modo que no tengo mucho tiempo para estar con ella. Semanalmente la visitan dos personas, además de mis hijos.

La verdad es que no sé qué decisión tomar. Si respeto el deseo de mi madre, la consecuencia de una nueva caída podría ser fatal. Si la llevo a vivir conmigo o si la interno un geriátrico, no respetaría su voluntad y me sentiría profundamente culpable.

¿Qué decisión cree que resultaría más conveniente tomar?

Atte.  
Rosa

Estimada Rosa:

No es fácil enfrentar un dilema ético como el que se le presenta. En filosofía llamamos dilema ético a una situación que puede resolverse de dos maneras distintas, cada una de las cuales cuenta con consideraciones válidas que la justifican. El dilema plantea la necesidad de elegir un deber y desestimar otro que también resulta válido. Así como existe una teoría del mal menor, el dilema ético impondrá la elección de un bien mayor. Platón presenta un ejemplo clásico: un hombre pide prestada un arma a su vecino, prometiendo devolverla. El vecino un día se la pide de vuelta, aparentemente con la intención de matar a alguien. Si cumple con su promesa, será cómplice de un asesino; si no le devuelve el arma, no cumple con su promesa.

¿Cómo encontrar la solución más adecuada para el dilema que se le presenta? ¿Qué principios éticos entran en conflicto? Si opta por llevar a su madre a la fuerza a vivir con usted, o por llevarla en contra de su

voluntad a un geriátrico, primaría el principio ético del cuidado. Si opta por respetar la voluntad de su madre, primaría el derecho de su madre a la autonomía.

Una pregunta por formularse sería: ¿a quién le pertenece la vida de su madre, a sus seres queridos, al Estado, a dios, a los vecinos o a ella misma?

Uno de los tópicos filosóficos que compromete el problema que se le presenta con su madre es el de la autonomía individual. Este tema, el del “gobierno de sí mismo”, el de la libre configuración de la propia vida, está presente en el modelo de virtud del taoísmo y en varias escuelas filosóficas.

El ideal moderno de autonomía es el ideal del individuo, el del respeto por el derecho a la autodeterminación de la propia vida, el derecho a darse la propia ley, de allí su etimología griega: *autós*, propio, *nomós*, ley, el derecho a elegir y decidir sin depender de influencias externas, un derecho que no hay que confundir con la imposición globalizada del individualismo, que reconoce pocos compromisos éticos con los demás y se desentiende de aquellos a quienes corresponde cuidar. La autonomía es lo opuesto a la heteronomía, que existe cuando otros imponen leyes a nuestra vida, y lo opuesto al paternalismo, que es la limitación intencional de la libertad de una persona en nombre de su propio bien.

Me contaron que los habitantes de un pequeño pueblo de España solían suicidarse en un árbol que la municipalidad, para prevenir nuevas muertes, había decidido talar. Los vecinos del pueblo hicieron una manifestación para que no talaran el árbol, en la defensa de su legítimo derecho a ser dueños de su propia vida hasta en el último de sus actos. Foucault explicó muy bien cómo a partir del siglo XVIII nace el concepto de salud pública, que a través de muy sutiles desplazamientos llegó a postular que la vida pertenece antes al Estado que al individuo.

El ideal de la autonomía no trae necesariamente de la mano la insolidaridad ni la indiferencia. A mi modo de ver es posible respetar la decisión de su madre y buscar la forma en que pueda sentirse más acompañada por sus seres queridos.

Me gustaría también preguntarle: ¿Qué considerará más valioso en la vida, su duración o su plenitud?

Un afectuoso saludo  
Roxana



Estimada Roxana:

Me causa gracia su pregunta acerca de si la vida de mi madre pertenece a sí misma o al Estado, a dios o a los vecinos. Es evidente que la vida de mi madre no me pertenece, pero me siento responsable por ella. Si sufre una nueva caída, creo que no podré soportar el dolor y la culpa que me generará esta desgracia.

A su pregunta de si no es posible que pase más tiempo acompañada, le respondo que, tal como le manifestaba en la primera carta, por razones de trabajo no puedo compartir con ella más de dos almuerzos por semana, y los domingos a la tarde, el día en que viene a visitarnos. Mi madre tiene dos sobrinas que la visitan semanalmente, y mis hijos la van a ver cada tanto. Cuenta con ayuda para las tareas domésticas, pero eso implica una compañía de dos mañanas por semana. Mi madre no aceptaría convivir con alguien que destine buena parte de su tiempo a servirla, y no tolera que otros se entrometan durante mucho tiempo con sus cosas. Además, con los años se ha vuelto más intolerante y perdió contacto con algunos de sus familiares.

Respecto a su pregunta de qué considero más valioso en la vida, si su duración o su plenitud, le respondo, como parece evidente, que aunque considero más valiosa su plenitud, no dejo de preguntarme si realmente haré lo correcto si, como usted sugiere, respeto la voluntad de mi madre. Sé positivamente que si estuviera en el lugar de ella elegiría pasar mis últimos años junto a mi familia. Esta diversidad de perspectiva también dificulta mi decisión.

Atte.

Rosa

Estimada Rosa:

Comprendo que se sienta responsable, pero le pregunté a quién cree usted que pertenece la vida de su madre porque me pareció que de sus palabras se desprendía la posibilidad de que usted sintiera que en algún punto la vida de su madre le pertenece. Creo que la culpa puede ser la expresión del sentido de justicia.

Sólo sienten culpa las personas responsables en las que es posible

confiar. Si respeta usted la decisión de su madre, el derecho a ser dueña de su propia vida, no encuentro razones para que se sienta culpable. Por el contrario, creo que a menos que su madre cambie de parecer en el futuro, debe sostener con firmeza su decisión y no seguir dudando si tomó o no el camino adecuado.

En relación a si consideramos más valiosa la duración o la plenitud de la vida, cabría considerar la posibilidad de unir ambas cualidades, tal como lo hace Séneca en las *Cartas a Lucilo*, cuando dice que la vida es larga si es plena (y no al revés), y se hace plena cuando somos dueños de nuestro tiempo y nuestras acciones. Vivir plenamente para que, sea cuando sea que nos toque morir, no tengamos cuentas pendientes. Séneca ubica a la vida digna muy por encima de la vida *a secas*. Es algo parecido a lo que decía el chiste de Mafalda: “Si vivir es durar prefiero un simple de los Beatles a un long-play de los Boston Pops”. El amor a la vida puede aparecer como lo contrario del amor a la longitud de la vida. Una buena muerte forma parte de una buena vida. Los médicos trabajan al servicio de la prolongación de la vida, pero no reflexionan mucho sobre qué es la vida. Morir se ha convertido en algo solitario, mecánico, impersonal. Se arrebató al enfermo de su ámbito familiar y se lo lleva urgentemente al hospital o al geriátrico. Al anciano y al enfermo se le quita el derecho a opinar, otros toman decisiones por él y si se rebela lo silencian con sedantes. El médico cosifica al paciente al ocuparse de una parte aislada de su cuerpo y no de su integridad como persona.

Creo que su madre, como todo ser humano, merece tanto una buena vida como una buena muerte. Aunque tenga ideas diversas a las suyas, merece ser respetada en su decisión. Para usted será una buena oportunidad de practicar la virtud de la tolerancia, que es el respeto a opiniones o formas de conducta que pueden parecernos extrañas.

No tenga dudas de que demorará la muerte de su madre defendiendo su manera de vivir.

Un afectuoso saludo  
Roxana

Estimada Roxana:

Creo que respetaré la decisión de mi querida madre, pero créame que

no me resultará fácil hacerlo. Sigo dudando acerca de si se tratará más bien de un problema de orgullo o si realmente quiere seguir viviendo sola, pese a los riesgos que corre.

Seguiré oyendo a mi madre, cavilando mi dilema y en los próximos días tomaré una decisión. Puedo adelantarle que es muy probable que respete la voluntad de mi madre, pero necesito tiempo para deshilar este problema con calma, en vista de sus múltiples consecuencias. Creo que a partir de nuestro intercambio de correspondencia cuento con una perspectiva más amplia para enfrentarlo.

Con sincero afecto  
Rosa

# MODELOS Y CRITICA DE LA FELICIDAD

## 20

### La alegría como felicidad sin requisitos

Para la mayoría de nosotros, la verdadera vida es la vida que no llevamos. Al igual que el porvenir, siempre se la deja para más adelante.

La idea de felicidad está unida a la creencia optimista en la posibilidad de planificar racionalmente la vida humana. Aristóteles y Séneca presuponían en efecto que la existencia podía ordenarse según un plan regular, y que es conveniente imaginar una forma de vida feliz y referir a ella todas las acciones. Lo más fácil, advierte Séneca, es seguir como ovejas las huellas de los que van adelante sin entender adónde se va, viviendo más por imitación que por razón. El error a su entender es ocuparse de los detalles de la vida y no del conjunto. Antes de disparar la flecha, se trataría de escoger el blanco. Sabemos que todo esto es muy cierto, pero sabemos también que no todos gozan de la misma cuota de libertad. No todos pueden darse el lujo existencialista de sentir angustia por no saber qué camino tomar. El tercio del planeta que no come parece marginado de la especie feliz porque el mundo a su alcance es insoportablemente inhóspito.

Toda una corriente de la ética que se denomina eudemonismo ve en la felicidad y no en el deber el principio supremo de la acción humana. Kant critica este ideal -al que considera proveniente de la imaginación- porque vive en tiempos en los que la felicidad aparece sólo como la satisfacción egoísta de las inclinaciones personales. Aristóteles en cambio ve en la felicidad un objetivo racional y una verdadera categoría ética que involucra la felicidad de los demás. En la concepción aristotélica nadie se salva solo: felicidad individual y felicidad colectiva son inescindibles. En el mundo moderno, en cambio, todos tienen “derecho” a ser felices en el contexto de una infelicidad generalizada.

Algunos entienden a la felicidad como un objeto que se posee, como un conjunto de momentos dichosos y como la repetición frecuente de los placeres. Otros recurren al llamado “conocimiento negativo”: la felicidad no sería la suma de placeres individuales sino la exención de dolores en la serenidad (*ataraxia*). Esta última concepción encuentra

que la multitud de ocupaciones es uno de los impedimentos mayores para la dicha. La felicidad consistiría más bien en la ausencia de dolor y turbación. Librarnos de la mayor cantidad posible de cosas que nos desagradan -“remover obstáculos”, dirá Epicuro- sería un primer paso para alcanzar el bienestar. Quien dispone de tranquilidad puede sobrellevar los dolores del cuerpo con valor. La satisfacción necesaria es casi mínima, ya que el bien sería fácilmente accesible.

Otros creen que la felicidad consiste menos en que nos ocurran ciertas cosas que en el modo de percibir las. Tener todo para ser feliz no es garantía de serlo, ya que no siempre somos infelices porque todo va mal.

Una de las razones por las que sólo concebimos a la felicidad en relación al futuro se vincula con el modo en que gran cantidad de filosofías han entendido que el ser humano es “por esencia” un animal insatisfecho. Según esta concepción -que sustentan entre tantos otros Platón, Pascal, Schopenhauer, Sartre y Freud-, el deseo siempre sería sinónimo de carencia, es decir, que sólo podríamos desear aquello de lo que que carecemos, y si lo poseemos y lo deseamos, es exclusivamente por miedo a perderlo. La sociedad de consumo pronuncia esta permanente insatisfacción, por un lado porque pocos pueden acceder a los paraísos prometidos por la publicidad, y por el otro porque la carrera del consumo como creciente desarrollo de nuevos deseos no tiene fin.

Sin embargo, tal como señalan Deleuze y Comte-Sponville, el deseo también es productivo, podemos desear aquello con lo que gozamos: es lo que se llama placer. Pensar que el placer es el fracaso del deseo, que sólo podemos desear lo que nos falta, es condenarnos a la infelicidad. Es la idea que tiene Freud de la felicidad, a la que define como un fenómeno episódico de satisfacción de necesidades acumuladas. La felicidad consistiría exclusivamente en vencer una resistencia. Es el espíritu que anima a los personajes de Proust: cuando el protagonista ve a Albertine, se aburre y quiere que se marche; cuando no la ve, la extraña. Es la idea de Bernard Shaw: “Hay dos catástrofes en la existencia: la primera, cuando nuestros deseos no son satisfechos; la segunda, cuando lo son”. No se trata de esperar otra vida en la que todo vaya bien sino, si los momentos de alegría son imaginables, vivir de otro modo esta vida tal como es, sin dejar de dotarnos de los medios que dependen de nosotros para transformarla.

Comte Sponville encuentra que quienes entendieron al deseo como ausencia o como carencia, confundieron deseo con esperanza,

entendiendo a la esperanza como el deseo referido a lo que no depende de nosotros, a diferencia de la voluntad, que es el deseo que depende de nosotros, y a diferencia del amor, al que define como el deseo que refiere a lo real. La esperanza sería un charlatán que nos engaña sin cesar. El proverbio español “El que espera, desespera” da cuenta de esta desconfianza. Los estoicos no consideraron a la esperanza como una virtud sino como una debilidad impropia del sabio, que se basta a sí mismo. Voltaire la definió como “una virtud cristiana que consiste en despreciar todas las miserables cosas de este mundo en espera de disfrutar en un país desconocido de deleites ignorados que los curas nos prometen a cambio de nuestro dinero”. El deseo no equivale a la ausencia ni a la esperanza: si ahora estamos sentados y a gusto, postula Comte-Sponville, evidentemente esto no obedece al hecho de que nos falte algo. Si estamos junto a la persona que amamos y gozamos juntos de buen sexo, ¿de qué diablos podríamos carecer? En esta misma perspectiva de análisis, Spinoza no piensa al deseo como carencia sino como potencia, potencia de gozar y de alegrarse. El deseo sería la fuerza que permite comer con mucho apetito, y el contenido verdadero de la felicidad sería la alegría. Incluso cuando nos sentimos felices hay momentos de tristeza, fatiga e inquietud. Pero podemos llamar felicidad a todo espacio de tiempo donde la alegría pueda aparecer de un instante a otro. En contraposición a esto, seríamos infelices cuando la alegría es imposible en tanto no cambie algo del orden del mundo (que la esposa no esté muerta, que el hijo no esté enfermo).

La idea de que la felicidad, con suerte, puede ocurrirnos más adelante -digamos después de muertos- es tributaria del dogma cristiano. Allí la felicidad aparece como el chantaje de un dios que previene que si nos portamos bien en esta vida, seremos dignos de una estadía feliz en el paraíso. Aunque la modernidad invierte este esquema y plantea la posibilidad de ser felices en este mundo, paralelamente la ética del trabajo postula sacrificios en aras del futuro y alterna con una compulsión al consumo que -tarjeta de crédito mediante- ordena disfrutar ahora y sacrificarse (pagar) después.

¿En qué consiste la vida feliz? ¿Qué es lo importante en la vida? Estas preguntas también vienen de antiguo. Aristóteles discute con Platón y afirma que no existe “el Bien en sí” sino que el bien y la felicidad dependen de los gustos de cada cual: para un niño será su juguete, para un enamorado, la mirada de su amante, para un enfermo, la salud. El

paraíso de unos podría ser el infierno de otros. De allí que Swedemborg haya concebido un infierno donde se habita por propia voluntad: el carácter infernal provendrá de la mirada de cada quien. El dichoso debe serlo ante sus propios ojos y no ante los de los demás. Para unos -es el caso de Aristóteles mismo- la felicidad está en el ocio, en la posibilidad de ser autónomo, en el conocimiento y en el desarrollo de la virtud. Para otros puede estar en la búsqueda de la belleza a través del arte. Para otros en el trabajo. Para otros en acumular dinero. Para otros en adquirir poder sobre la vida de otras personas. Para otros en la fama. Para gran cantidad de mujeres en tener hijos.

El sabio es feliz aún sin riquezas ni celebridad, dicen los filósofos antiguos. Lo fundamental es la virtud, devenir cada vez mejor persona y ayudar a otros a serlo, con lo cual la felicidad aparece menos como una bendición que como una conquista. El más feliz sería aquel que se da cuenta de que se está mejorando a sí mismo. De manera subsidiaria serán valorados bienes externos como las riquezas y la celebridad. Pero aunque falten estos bienes externos, el sabio será feliz.

Aristóteles puntualiza básicamente tres tipos de vida feliz: la vida política (y acá por política hay que entender vida social en el más amplio sentido del término), que es la vida de las acciones bellas y gloriosas, la vida filosófica (o contemplativa) y la vida de los placeres. Aristóteles mismo se debate entre las dos primeras, y desestima -tal como hará el cristianismo- a la última. Hoy día el hedonismo es descalificado por una parte considerable de la bibliografía filosófica, en buena medida con razón, ya que la sociedad de consumo sólo parece interesada en promover los placeres que disparan la posesión y el consumo, mostrándose por completo indiferente ante los problemas de justicia, preservando la felicidad de unos pocos en desmedro de la felicidad de la mayoría. Aunque dudo mucho de que la moral pueda apoyarse exclusivamente en la estética -justamente porque no contempla los problemas de justicia-, tal como postulan algunos hedonistas, creo que existe otro hedonismo posible, solidario con las cuestiones de justicia, y no necesariamente asociado con los placeres “frívolos” del consumo, un ideal de bienestar que ya no esté vinculado con “grandes significados” sino con pequeños placeres que tejen la trama de nuestra vida cotidiana: la comida, la conversación, el cine, la amistad, el amor, la música, la literatura.

La idea de felicidad parece muy vaga y pretenciosa. Vaga porque tiende a ver como absolutos nuestros estados de vida, pretenciosa porque

sueña con la eternización del placer -por eso se pensaba en el cielo para hablar de la felicidad-, olvidando que la vida necesariamente está habitada por el dolor, contribuyendo a que nos sintamos más desdichados cuando sufrimos.

Vista como un estado absoluto, la felicidad no se experimentaría, se recordaría; parecería mejor imaginarla que tenerla. Por eso Sófocles escribe: “No se puede juzgar la vida de un hombre hasta que la muerte le ha puesto término”. Felices serían sólo los que conservan una memoria viva de sus sensaciones más intensas. No habría felicidad sin memoria.

Antes que aspirar a un estado que se pretende absoluto, parece más valioso aspirar a un sentimiento como la alegría que, a diferencia de la felicidad, no exige que el mundo cumpla con tales o cuales requisitos. Un sentimiento es algo más modesto que un estado. Más concreto y -si se quiere- más cuantificable. Un sentimiento nos permite pensar que nunca es tarde para vivir bien, que podemos juzgar cada día como una nueva vida y que la dicha no debe ser confundida con la suerte favorable. Puede alternar con otro sentimiento -el dolor, la tristeza- sin que nadie le quite lo bailado. Como decía Borges, el paraíso y el infierno son topografías del alma. Diariamente estamos por lo menos una vez en uno y por lo menos una vez en el otro.

Hay quien cree que alegría viene de aligerar, perder peso. Spinoza la definió como aquello que aumenta nuestra capacidad de obrar y nuestra fe en la vida. De allí la expresión francesa *joie de vivre* entendida como exaltación, júbilo y afirmación vital. Demócrito entendió que el fin de la vida debe ser la alegría, a la que no identifica con el placer sino con la serenidad, con el ánimo calmo. A menudo se aduce que la alegría es un sentimiento impiadoso con el dolor de buena parte del planeta. Clément Rosset la consideró en cambio la cuestión más seria de la que ha tenido que ocuparse la filosofía: “O bien la alegría consiste en la ilusión efímera de haber acabado con lo trágico de la existencia, en cuyo caso la alegría no es paradójica pero es ilusoria. O bien consiste en una aprobación de la existencia tenida por irremediamente trágica, en cuyo caso la alegría es paradójica pero no ilusoria”.

Aristóteles entendió que el hombre de genio debía ser melancólico. A excepción de Demócrito, Epicuro, Spinoza y Nietzsche, pocos filósofos exaltaron la alegría, destacándola como el lugar donde es posible recobrar fuerzas para que las vicisitudes de la vida sean más llevaderas y sugiriendo cómo defenderla de quienes la jaquean permanentemente. Savater



encuentra que la filosofía occidental rechazó la alegría porque siempre soñó con lo que no existe: verdades eternas, duraciones inalterables, progreso hacia lo mejor. La alegría, en cambio, sabe que la realidad es imperfecta y aún así se permite gozar y reír, incluso antes de “ser feliz”.

## **Lecturas**

El mundo somete toda empresa a una alternativa: la del éxito o el fracaso, la de la victoria o la derrota. Protesto desde otra lógica: soy a la vez y contradictoriamente feliz e infeliz. Triunfar o fracasar no tienen para mí sino sentidos contingentes, pasajeros. (Roland Barthes)

Los hombres se ocupan más en adquirir riquezas que cultura porque creen que la felicidad depende más de lo que tienen que de lo que son. (Schopenhauer)

Para vivir feliz basta con muy poco. Hay personas que son desgraciadas por carecer de lo superfluo más que por faltarles lo necesario. Ser feliz es saber moderar la imaginación. (Gracián)

El apetito es en relación a la comida lo que el entusiasmo en relación a la vida. (Bertrand Russell)

El que quiera vivir alegre no debe hacer muchas cosas, ni en privado ni en público, y las que haga no debe elegir las más allá de sus propias fuerzas ni de las de la naturaleza; pero debe tener tanto cuidado que, incluso cuando la suerte parezca empujarlo hacia delante, la desprecie y no emprenda más cosas de las que pueda desarrollar con serenidad. La plenitud moderada es más segura que la exhuberancia. (Estobeo)

Conocer cuando las cosas están en su punto y saberlas disfrutar. (Gracián)

## **Eric**

Eric concurrió a la Consultoría Filosófica después de haber pasado por una situación límite en la que casi pierde la vida. Mientras remaba

junto a un amigo, una lancha avanzó a toda velocidad en dirección al bote en el que estaban y por diez segundos pensó que volarían por el aire. Finalmente la lancha, a punto de estrellarse, desvió su curso.

El episodio había quebrado su íntima omnipotencia de sentirse inmortal, o al menos la de sentir que necesariamente llegaría a la vejez, y lo había obligado a recordar que su vida, consagrada al trabajo y a alimentar el inagotable consumismo de su mujer, no lo conformaba en absoluto.

Eric tenía cuarenta y cinco años. Se había recibido de médico muy joven y había emigrado a San Francisco, donde obtuvo una beca y conoció a Laura, su mujer, con la que no había tenido hijos. En San Francisco trabajó unos quince años como médico de emergencias, una tarea sumamente estresante en la que diariamente atendía a víctimas de accidentes de tránsito, a enfermos cardíacos, a embarazadas con complicaciones y a mujeres con los objetos más estrambóticos que quepa imaginar atascados en su vagina en el fallido intento de realizar un aborto casero. Aunque en Estados Unidos este trabajo se paga muy bien, sus gastos se acrecentaban día a día, en parte por el fervor consumista de su mujer y en parte por la trampa en la que caen buena parte de los norteamericanos de clase media, que es la de gastar grandes sumas de dinero por adelantado con la tarjeta de crédito, de modo de quedar endeudados durante muchísimos años en una espiral que los obliga a trabajar cada vez más, hasta -con gran probabilidad en el caso de los hombres, y con más razón tratándose de un médico de emergencia- morir joven de alguna enfermedad cardíaca.

Eric estaba de vacaciones en Buenos Aires, donde había venido a visitar a su familia, y se preguntaba si no debía producir un cambio radical en su vida. En San Francisco había hablado con su mujer sobre la posibilidad de aceptar un trabajo en España, donde ganaría menos dinero pero donde tendría que hacer frente a menos gastos que los que le insumía vivir en Estados Unidos. Sin hijos de por medio, la decisión le parecía más sencilla que en otros casos. Pero Laura no quería cambiar su estilo de vida sino acrecentar una carrera de consumo que incluía desde la compra semanal de ropa en uno de los shoppings más caros de la ciudad, la incorporación de dos electrodomésticos por mes a la cocina y la compra de un televisor para cada habitación de la casa -incluso para la cocina-, hasta la programación de cuatro viajes turísticos por año y la compra de una casa en la playa.

Discutimos la concepción estoica y epicúrea de la felicidad como ausencia de perturbación, que entiende que el bienestar consiste en buena medida en “remover obstáculos” para alcanzar un estado de serenidad (*ataraxia*). La vida buena que Eric tenía en mente parecía demandar la remoción de una considerable cantidad de obstáculos, en principio el de ocupar buena parte de su tiempo con un trabajo estresante. Corrientes como el epicureísmo o el taoísmo proclaman que las cosas deseables son las más fáciles de conseguir, aquellas por las que no es necesario vender el alma al diablo, aquellas que no nos piden nuestra vida a cambio y que no implican ejercer un poder sobre otro de modo de apropiarnos del producto de su trabajo. Veintidós siglos después Rousseau volvía a postular la misma idea: “La clase de felicidad que necesito es menos hacer lo que quiero que no hacer lo que no quiero”.

Le pregunté cómo imaginaba su vida para el caso de que consagrara menos tiempo a la medicina. Me contó que tenía ganas de disponer de más tiempo para leer y para ir al cine. Su trabajo era muy duro, había vivido quince años al filo de la tragedia y ansiaba con todo su corazón abrir un espacio que no estuviera vinculado con el trabajo y el sufrimiento.

Propuse reflexionar sobre lo que algunos teóricos como Zygmunt Bauman denominan el paso de la sociedad de la producción a la sociedad del consumo, donde el ideal del *self-made man* basado en la previsión de la ética del ahorro da paso a la adoración del consumo por el consumo mismo, un ideal que se basa en el uso de la tarjeta de crédito y que sólo tiene en cuenta el presente y la satisfacción instantánea, aún al precio de la esclavitud futura. Este desplazamiento implica la fabricación de productos cada vez más efímeros, cuya perdurabilidad ya no parece formar parte de las aspiraciones del consumidor. Un deseo se sacia y nace otro en una espiral que no parece tener fin.

Compartimos algunas de las anécdotas que reseña Diógenes Laercio, como aquella en la que Platón ve a Diógenes lavando unas verduras, se le acerca y le dice: “Si sirvieras a Dionisio, no tendrías que lavar verduras”. Diógenes le responde: “Y si lavaras verduras, seguramente no intentarías seducir a un hombre poderoso como Dionisio”. Quien quiera mantener su independencia, ahorrará, limpiará su casa y preparará su comida. El sabio prefiere una vida sin grandes complicaciones. Necesita muy poco porque “es propio de los dioses no necesitar nada, y de los que se parecen a los dioses el necesitar poquísimas cosas”. Diógenes también cuenta que Demetrio de Magnesia depositó su dinero

en casa de un banquero con la condición de que lo diera a sus hijos si le salían idiotas, y que lo distribuyera entre el pueblo si sus hijos eran filósofos. Tal como cuenta la historia del rey Midas, la búsqueda de riquezas tiende a cristalizar en oro todo lo que toca: mata a la hija convirtiéndola en oro, mata a la esposa convirtiéndola en oro. Por eso Aristipo exclama: “mejor es que Aristipo pierda el dinero, y no que el dinero pierda a Aristipo”.

Eric no quería imponerse más sacrificios en aras del futuro. Aceptaría el trabajo que le habían ofrecido en España, y si su mujer no estaba dispuesta a compartir este giro radical, seguiría adelante sin ella. Cuando asistió a la Consultoría Filosófica prácticamente había tomado una decisión que nuestras charlas contribuyeron a fundamentar: daría a su vida un giro tan drástico y radical como el de la lancha que eludió estrellarse contra el bote en el que remaba.

## Isabel

Isabel acudió a la Consultoría Filosófica cuando estaba a punto de cumplir cuarenta años. Apremiada por el reloj biológico, sentía que esa era una fecha límite para decidir si quería o no ser madre. Pedro, su pareja, la había presionado para que tomara una decisión, ya que llevaban varios años discutiendo el tema y para él la llegada de un hijo era una condición imprescindible para seguir adelante con la relación. Isabel amaba a los niños, si bien su paciencia para estar varias horas seguidas con ellos era limitada. Pasaba las tardes en su taller, donde hacía cerámica y se ganaba la vida dando clases de dibujo.

Le pregunté si para el caso de que desplazara la decisión para más adelante, no había pensado en la posibilidad de adoptar, y me respondió que por su parte no tendría inconveniente, pero que su pareja no aceptaba un hijo que no fuera biológico.

Isabel era hija única. Sus padres se habían separado cuando ella tenía cinco años, y de ahí en más había vivido sola con su madre. No tenía un buen recuerdo de su niñez. Pasaba mucho tiempo con niñeras, no tenía hermanos con quien jugar, y su padre se había convertido en una visita apenas más asidua que la de cualquier otro familiar. Esta experiencia pesaba sobremanera a la hora de decidir si quería o no ser madre.

Todas sus amigas habían tenido hijos y trataban de convencerla de

que quedara embarazada, diciéndole que si sentía deseo de tener un hijo debía pensar que el trabajo más arduo correspondía sólo a los siete primeros años. Luego el niño adquiriría cierta vida propia y las tareas relativas al cuidado decrecían. Este tema -argumentaban- no se resolvía empleando la razón sino oyendo exclusivamente “el llamado del cuerpo” y el deseo de ser madre. “Si considerás todo lo que perdés -le había dicho una de sus amigas-, difícilmente decidas tener un hijo.”

Le pregunté a Isabel si estaba de acuerdo con esta forma de ver el problema, y respondió que no dejaba de considerarla, si bien evaluaba cuestiones más concretas tales como que no la satisfacía la posibilidad de dejar a su hijo todo el día con una niñera, mientras ella daba clases en su taller. También le generaba una gran incertidumbre la posibilidad de no tener dinero para sostener la infraestructura que le demandaría la llegada de un hijo. Pedro daba clases en la universidad, su sueldo era muy bajo y por el sistema de concursos podían destituirlo de su cargo en cualquier momento.

Discutimos estas dos maneras de entender la maternidad. Por un lado la perspectiva intuitiva de acuerdo a la cual no se trataría de una decisión sobre la cual hubiera que reflexionar mucho, de allí que mientras nadie pregunta por qué se traerá un hijo al mundo, casi todos requieren una justificación cuando alguien se niega a hacerlo. Optar por la alternativa de la intuición podía ser perfectamente válido, aunque dejarse llevar por el deseo sin medir las consecuencias parecía considerablemente riesgoso. Leímos el fragmento de un libro de Thomas Bernhard en el que aparecen algunos de los riesgos de este tipo de acción intuitiva: “Mis padres me hicieron, y cuando vieron lo que habían hecho, se asustaron y hubieran preferido hacer que no hubiera sido hecho. Como no podían meterme en una caja fuerte, me arrojaron al agujero negro de mi infancia, del que, mientras vivieron, no volví a salir. Los padres hacen siempre a sus hijos de una forma irresponsable, y cuando ven lo que han hecho, se asustan, por eso siempre que nacen niños, sólo vemos padres asustados”.

La perspectiva desde la que Isabel se planteaba el problema era bastante más racional: encontraba insoslayable la evaluación de las consecuencias de una decisión tan relevante como la de traer un ser humano al mundo.

La procreación humana sobrepasa en mucho a la dimensión biológica (ilustrada por la amiga de Isabel con la metáfora del “llamado del cuerpo”). Históricamente la maternidad ha dado fundamento a la

identidad femenina, y aún hoy parece el único destino posible para gran cantidad de mujeres, el único medio por el que obtienen reconocimiento y por el que cumplen con el ingreso ritual a la vida adulta. ¿Por qué los pobres traen al mundo tantos hijos? Esta pregunta no se responde sólo con la referencia a la insuficiente difusión de los métodos anticonceptivos. En las clases populares, la esterilidad es considerada un mal absoluto justamente porque la maternidad es el medio fundamental por el que las mujeres aparecen como sujetos sociales.

Isabel contaba con otras fuentes de reconocimiento y temía que estos intereses fueran “abortados” por un hijo. Dado que su sueldo y el de su pareja eran modestos, uno de sus miedos se vinculaba con la posibilidad de que para mantener a su hijo tuviera que dejar de trabajar en lo que le gustaba para buscar un oficio más redituable. Discutimos unos pasajes del *Banquete* donde Platón dice que las personas ansían de un modo u otro la inmortalidad, unos a través de la generación física de hijos y otros a través de la generación espiritual de obras. Isabel no lograba determinar si, dadas sus condiciones de vida, era posible aunar ambos deseos de generación, y si uno de ellos no terminaría aniquilando al otro.

Uno de los argumentos con los que Pedro trataba de persuadirla era que el hijo consolidaría la pareja y que se trataría de una suerte de “ofrenda” que ella debía tributarle para “sellar” el amor que sentían el uno por el otro. Procuramos deconstruir esta forma de entender a la procreación como el broche de oro del amor, una creencia que se torna hegemónica recién a partir del romanticismo, y que no es anterior al Renacimiento. En la antigüedad y en la Edad Media, amor y procreación transitan generalmente por carriles separados. La esposa es la mujer destinada a criar los hijos y a llevar adelante el hogar. Nos preguntamos cuáles son las consecuencias de que la crianza de los hijos dependa básicamente del amor que los padres se profesan entre sí. Como ámbito de contención espiritual y material, no parece muy sólido en tiempos en que el amor de las parejas dura considerablemente menos que los años que demanda la crianza de un ser humano. Le pregunté a Isabel si estaba de acuerdo con esta idea de que la llegada de un hijo suele contribuir a la consolidación de una pareja. Respondió que aunque amaba a Pedro, no podía pensar en la vida humana como una ofrenda, como el instrumento de un fin ulterior a sí misma (la consolidación de una pareja, la necesidad de compañía en la vejez).

Isabel temía además que toda la responsabilidad por el hijo recayera

sobre ella y que esto subrayara la distribución desigual de tareas en la casa, ya que Pedro se desentendía casi por completo del trabajo doméstico. Hablamos de la escasa infraestructura social destinada a extender lazos solidarios para la crianza de los hijos, en contraste con otras culturas en las que existen instituciones adecuadas para ese fin, y con otros sectores sociales en los que aún no se han quebrado las redes solidarias entre vecinos e integrantes de la familia ampliada.

Le pregunté a Isabel si, en el caso de que se separara de Pedro, se sentiría a gusto criando a su hijo sola. A juzgar por las estadísticas, que indican que una de cada dos parejas se separan, era una posibilidad que me parecía importante tener en cuenta. Esto no implicaba que su hijo fuera a carecer de padre, sino que muy probablemente no lo viera más de un par de veces por semana. Isabel respondió que si bien pensaba envejecer junto a Pedro, esta posibilidad la atemorizaba sobremanera en virtud de su propia experiencia como hija.

Discutimos también cómo la negativa de los hombres a adoptar un hijo cuando la mujer es infértil o cuando superó el límite biológico para ser madre se convierte en una doble forma de discriminación, hacia la mujer que no puede gestar un hijo en su vientre y hacia los niños sin padres que podrían ser adoptados.

Las charlas con Isabel se extendieron a lo largo de tres meses. En ese lapso decidí que aún cuando un hijo fuera una fuente inagotable de afecto y ternura, no había forma de que no pusiera en juego buena parte de lo que daba sentido a su existencia. Si perdía algunas de las cosas que más amaba -la posibilidad de desarrollar una actividad que la gratificaba, una pequeña porción de tiempo libre para ocupar a su antojo-, probablemente terminara siendo una muy mala madre, y una persona muy desdichada.

Al año nos cruzamos en la calle y supe que seguía en pareja con Pedro, que aún no había desistido de la ilusión de ser padre. Isabel sentía que lo amaba y que, en caso de separarse de él, no sería imposible encontrar a otro hombre a quien amar, mientras le resultaba por demás improbable renunciar a todo aquello que por ese entonces daba sentido a su vida.

# LA ENVIDIA

## 21

### ¿Resentimiento o *justa indignación*?

Más adelante propondré recorrer algunos tópicos de la filosofía práctica vinculados con virtudes como la justicia, la valentía o la prudencia. Antes querría detenerme en dos pasiones sobre las que mucho se ha escrito y sobre las que aún resta mucho por discutir.

Tradicionalmente la envidia ha sido considerada como la pasión más mezquina, vergonzosa y violenta, la más extendida universalmente, la que sentimos a más temprana edad (basta ver cómo se la suscita favoreciendo ligeramente a un niño a expensas de otro), y una de las que más atentan contra el bienestar. Ovidio decía que el envidioso se arrastra por el suelo como una serpiente. Además de afligirse a sí mismo, turba con todo su poder el placer de los demás. Para el envidioso el logro del otro es su propio infierno.

Hesíodo fue el primer autor clásico que se ocupó de este adversario de los afortunados: “El alfarero envidia al alfarero, el artesano al artesano, el músico al músico, el poeta al poeta y hasta el pobre envidia al pobre”. De modo que la semejanza parecería ser terreno propicio para la envidia. Usualmente no envidiaríamos al que tiene una fortuna que no está a nuestro alcance, sino al que obtuvo lo que uno habría podido obtener.

La mitología griega nos recuerda que a veces la envidia puede llevarnos a destruir aquello que amamos. Aedón, hija de Panadeo, tuvo envidia de Niobe por sus muchos hijos y pensó en matarlos, o al menos en matar a uno de ellos. Su hijo Itilo dormía en el mismo cuarto que los hijos de Níobe, y cuando Aedón intentó cumplir con su propósito se confundió y mató a su propio hijo. Al enterarse su pena fue tal que se convirtió en rruiseñor y desde entonces anda todas las noches llorando la muerte de su hijo. Los poetas trágicos constantemente la recuerdan.

¿Qué es la envidia? En principio es un deseo por lo que no se posee, una tristeza o un pesar por las ventajas que poseen u obtienen los demás. Tradicionalmente se ha considerado que se opone a la generosidad, a la caridad y a la ética de la benevolencia. Spinoza la define como el compendio del odio que movería al ser humano a sufrir el bien de los



demás y, complementariamente, a disfrutar del mal ajeno. Descartes agrega un matiz: la envidia sería un “enojo” por el bien ajeno, especialmente cuando el bien recae en aquel a quien se juzga indigno de él. Este último tipo de envidia a su entender no sería injusta, ya que revelaría que la suerte provee de bienes a quien es indigno de ellos. A diferencia de Descartes, Aristóteles supuso que la envidia es siempre negativa, y prefirió llamar *justa indignación* al dolor que se experimenta al ver la fortuna de alguno que no la merece y, recíprocamente, al dolor que se siente por una desgracia no merecida.

Alberoni define a la envidia como “un mecanismo de defensa que ponemos en funcionamiento cuando nos sentimos disminuidos al compararnos con alguien, con lo que posee y con lo que ha logrado hacer. Es un intento torpe de recuperar la confianza y la autoestima desvalorizando al otro”.

Mandeville trató de probar que la envidia es conveniente, que es una pasión útil y tan natural como el hambre y la sed. Si quieren que sus hijos los odien, dice, acaricien a uno más que a otro y lo conseguirán. Y agrega que lo primero que hacen dos mujeres jóvenes cuando se conocen es buscar la parte ridícula de la otra, y lo segundo que hacen es adularse recíprocamente. Alberoni cree que sin la envidia no hubieran adelantado tanto las artes, que Rafael no hubiera sido tan gran pintor si no hubiera envidiado a Miguel Angel. En su *Diccionario Filosófico* Voltaire encuentra que Mandeville confunde la emulación, que es la acción de imitar a alguien, con la envidia. La envidia sería una emulación desmedida.

Schopenhauer se asombra de que las personas envidien lo que le pasa al otro, y que sin embargo no envidien la forma en que el otro puede percibir y sentir lo que le pasa.

¿Cuáles son los efectos físicos que produce la envidia? Los antiguos creían que los ojos de los envidiosos hechizaban a quienes los miraban fijamente. Para evitar este maléfico efecto, la envidiosa de la *Divina Comedia* tiene los párpados cosidos con hilo de hierro. Descartes encuentra que la envidia arroja la bilis amarilla que proviene de la parte inferior del hígado y la negra que proviene del bazo, para esparcirse en el corazón por medio de las arterias. Voltaire objeta: como en el bazo no se forma ninguna clase de bilis, Descartes no merece que envidiemos su fisiología.

Freud inventó la descabellada concepción de la envidia del pene para

explicar la insatisfacción femenina y afirmó que numerosas mujeres que trató tenían la esperanza de obtener de alguna manera “un órgano masculino, pues su carencia les resultaba dolorosa”. La psicoanalista Melanie Klein destacó que nosotras también tenemos algo envidiable y en *Envidia y gratitud* postuló la envidia del niño por la “creatividad” del pecho nutritivo. Resentido ante la dependencia del pecho de su madre, el infante fantasearía con digerirlo o destruirlo. No parece extraño que tanto Freud como Klein se hayan creído felices poseedores de la parte envidiada. Si un camello hubiera creado el psicoanálisis, quizá estudiaría la envidia de la joroba.

Descartes asegura que la gloria es una de las cosas más envidiadas “pues aunque la de los demás no impide que nosotros podamos aspirar a ella, sí dificulta su acceso y encarece el costo”. Alberoni advierte que mientras las competencias deportivas y los cortejos amorosos ofrecen salidas socialmente adecuadas para la confrontación envidiosa, en la “república de las letras”, por el contrario, existe una tierra muy fértil para la envidia. El campo de las letras y de las artes, donde “la gente común imagina que no existe envidia por ser el mundo de los creadores, de los espíritus elevados”, es también “el mundo de personas que quieren crear algo único, superior, inmortal. Animadas por un deseo de sobresalir y por un deseo de perfección, son al mismo tiempo sumamente frágiles porque ¿quién puede sentirse seguro de su valor?”. En las academias, continúa Alberoni, el trabajo de la envidia no se inicia con la admiración (como en las competencias deportivas y las amorosas) sino con la comparación: ¿por qué él sí y yo no?, es la pregunta que sin prisa ni pausa machaca la envidia.

¿Cuáles son los argumentos en contra de la envidia que aparecen en la bibliografía filosófica? En principio, que lo que tienen los demás no nos quita lo nuestro, es decir que el bien ajeno no pone en peligro la fortuna del envidioso, de modo que lo mejor sería dejar de mostrarnos descontentos con nuestra suerte y tener en cuenta que la mayoría está peor. Pensar que es más valioso ser querido que admirado o envidiado. Liberar la envidia a través de la risa. No pensar por comparación: Russell afirma que la envidia es la manifestación de un error en parte moral y en parte intelectual que supone no considerar nunca las cosas en sí mismas sino en sus relaciones (Ganamos lo suficiente como para cubrir nuestras necesidades, pero alguien que juzgamos menos talentoso gana el doble). Siempre habrá alguien a quien le vaya mejor que a uno, de modo que lo

más inteligente sería dejar de mirar al costado y remover este gran obstáculo para el bienestar. Disfrutar de lo agradable, sin pensar que no es tan agradable como algo que le ocurre a otro. No decir “hoy es un día hermoso, pero más hermosa debe ser la primavera en Sicilia”. Una justicia basada en la envidia consistiría más bien en disminuir los placeres de los afortunados que en aumentar los de los infelices.

Hasta aquí algunas críticas a la envidia que no sería difícil compartir. Muchos -entre ellos Bertrand Russell- señalan que el espíritu democrático debe haber sido inspirado por la pasión de la envidia, ya que cuando la jerarquía social es inmutable, las clases bajas no envidian a las altas, sencillamente porque la mejora de sus condiciones de vida no está a su alcance. El problema de algunos críticos de la envidia como Russell es que sus textos destilan un elevado aroma aristocrático, tal como lo hacen los seguidores de Nietzsche: desde esta perspectiva la envidia ocultaría un nefasto resentimiento y un espíritu igualador “hacia abajo” que impediría la expresión de las “naturalezas superiores”, de esos grandes genios sin los cuales sería imposible comprender los prodigios de la civilización.

Para los seguidores de Nietzsche los carenciados de toda índole -protegidos según indica Nietzsche en *Genealogía de la moral* por la “lógica terrible del judaísmo y del cristianismo”- además de padecer deberían resignarse a su “condición inferior”, a su “mediocridad” y a su “vulgaridad” y, lejos de sentir esa pasión repugnante que resulta ser la envidia, deberían aplaudir a los genios y a quienes la pasan mejor y viven para humillarlos. Para el nietzschianismo la generosidad es apenas un velo hipócrita que tiende quien nos traicionará cuando se le presente la ocasión. Si apenas nos alcanza el dinero para comer, si no accedemos a la posibilidad de tener una vivienda digna, si no podemos obtener los medicamentos necesarios para nuestros hijos, ¿debemos ahogar la envidia que nos invade el alma cuando vemos al vecino de enfrente enriquecerse con su almacén? Más bien pareciera que debemos indignarnos justamente. Russell protesta más contra la envidia que contra la desigualdad, y este espíritu aristocrático parece recorrer innumerables párrafos filosóficos consagrados a la envidia. Descartes constituye una de las pocas excepciones a la regla. Si bien admite que hay pocas personas tan justas o generosas como para no sentir odio por quienes se les adelantan en la adquisición de un bien, considera que la envidia no es indeseable si es producida por la inicua distribución de los bienes, y mucho menos si el

odio recae sólo en la mala distribución del bien y no en las personas que lo poseen y -acá lamentablemente agrega- “lo distribuyen”. ¿Por qué no habríamos de indignarnos frente a la distribución inicua? Con frecuencia la envidia no es lo opuesto a la ética de la benevolencia sino a la injusticia.

No estoy haciendo una apología de la envidia. En una sociedad igualitaria la envidia no desaparecerá, pero seguramente disminuirá. La envidia y la competencia son los ejes articuladores del modo de producción capitalista, atentan contra la solidaridad y mueven a un consumo desenfrenado en el que gran cantidad de objetos lujosos son disfrutados precisamente porque no es posible acceder a ellos en forma igualitaria. Frente al deseo jamás satisfecho por la carrera interminable del consumo, que se pretende democrática y jamás llegará a serlo, la envidia sólo disminuirá con la adquisición generalizada de bienes fácilmente accesibles. Cabría preguntarse también si cuando se envidia a alguien porque accede a un bien de consumo que a uno le está vedado, lo que se envidia es resultado del propio deseo o resultado del deseo del otro o de lo que la sociedad encuentra apreciable, o incluso si lo que se envidia no es en realidad el entusiasmo del otro por la satisfacción de su deseo. También cabría preguntarse: ¿envidiamos lo que disfruta el otro o idealizamos y envidiamos lo que creemos que disfrutará, así como tendemos a pensar que la fiesta siempre transcurre en la vereda de enfrente?

## Lecturas

Todos los tiranos de Sicilia no han inventado nunca un tormento mayor que la envidia. (Horacio)

Nadie que confíe en sí mismo envidia la virtud del otro. (Cicerón)

Precepto de inteligencia práctica: No hacer ostentación de la suerte. Utilizar los bienes de los que disponemos sin causar admiración ni envidia a otras personas, y estar dispuestos a seguir siendo virtuosos aún cuando la suerte nos sea adversa. (Gracián)

Pocos hombres tienen la fuerza de carácter suficiente como para alegrarse del éxito de un amigo sin sentir cierta envidia. (Esquilo)

Los hombres pueden soportar que se elogie a los demás mientras crean que las acciones elogiadas pueden ser ejecutadas también por ellos; en caso contrario sienten envidia.

(Tucídides)

- Congratulaciones: cortesía de la envidia.
  - Elogio: tributo que pagamos a realizaciones que se parecen a las nuestras sin igualarlas.
  - Desgracia: enfermedad que se contrae al exponerse a la prosperidad del amigo.
  - Dolor: estado de ánimo ingrato, que puede tener una base física, o ser puramente mental y causado por la felicidad ajena.
- (Ambrose Bierce)

# LA IRA

## 22

### ¿Pasión peligrosa o reclamo “curativo”?

Apenas oye la primera frase que cree ofensiva, su corazón se inunda de un fanático deseo de venganza. Se irrita por todo y contra todos. Ya no oye ni ve. Amenaza, grita y golpea. Tiene los ojos desorbitados y la piel enrojecida, se muerde los labios, da puñetazos sobre la mesa y saca chispas como un toma corriente en cortocircuito. Su imagen es patética: está dominado por la locura pasajera de la ira.

La ira es una suerte de odio que se siente contra quienes se cree que están infligiendo algún mal. Hay quien considera que mientras la ira es súbita y puede calmarse fácilmente, el rencor es de más largo alcance y no se apacigua hasta haber devuelto mal por mal.

La discusión filosófica en torno a la ira ha planteado la siguiente pregunta: ¿es esta pasión violenta útil a quien sabe usarla o, dado que casi siempre es dañina, mejor sería desecharla por completo?

Aristóteles encuentra que la ira es provechosa para quien sabe usarla. En la guerra, por ejemplo, sería de gran utilidad. La ira sería un mecanismo útil para defenderse de una agresión y gritar ¡basta! a los cuatro vientos. Casos como éstos aparecen en la mitología griega con la figura de las furias, que eran seres de aspecto horrible y actitud temible. No reconocían la autoridad de los dioses jóvenes del Olimpo, que deseaban legalizar la violencia con los niños y con los ancianos, matar a los padres, perseguir a los pobres y ser indiferentes al sufrimiento. Para castigar estos hábitos, condenan a unas mujeres que han matado a sus maridos a recoger eternamente agua en un balde agujereado. A Tántalo, que dio un banquete con la carne de su sobrino asesinado, lo cuelgan de un árbol y cada vez que intenta alcanzar un fruto, soplan un viento que aleja la rama. Aristóteles encuentra útil este tipo de ira. De lo que se trataría a su entender es de ser capitán y no soldado de la ira. Cabría preguntarse: ¿es la rebelión una especie de ira?

La dulzura aparece como el término medio entre el arrebató al que conduce la cólera y la impasibilidad, que sería el carácter flemático del que jamás llega a sentirla. Descartes también opone la ira a la gratitud.

El de carácter dulce sabe no dejarse arrastrar por la ira, no va en busca de venganza y se siente más inclinado al perdón.

Séneca postula, a diferencia de Aristóteles, que si bien la ira puede tener efectos positivos infundiendo valor al guerrero o moviendo a la defensa de un ser querido violentado, como se trata de una pasión muy peligrosa cuyas consecuencias suelen ser mucho más nocivas que las causas que la producen, lo mejor es ahogar la cólera en germen, ya que es más fácil expulsar un mal principio que gobernarlo. En la batalla, agrega, no sirve el ardor desordenado de la pasión sino el valor que proviene de la disciplina. El castigo no tiene que ser realizado por pasión sino por deber, de modo que el único castigo eficaz es el que dicta la razón. Las leyes -ejemplifica- castigan sin enfadarse. Un ejemplo muy conocido que grafica este ideal de castigo racional es el de la frase que Platón habría dirigido a su esclavo: “¡Te azotaría si no estuviese enojado!”. Mientras el castigo irracional sólo satisface un resentimiento, el castigo racional respondería al deber. Séneca no negaría que la razón también produce monstruosidades como el Holocausto, pero no diría que los nazis estaban coléricos sino plenos de crueldad, y el hombre cruel no siempre se irrita, también daña mientras sonrío.

Séneca encuentra que la ira es un castigo irracional y una pasión sin grandeza porque olvida lo justo, no atiende a razones, es impulsiva, juzga caprichosamente y se exaspera ante los argumentos, sin oír ni atender a nadie, ensañándose incluso con los seres queridos, como si la violencia fuera prueba de justicia. A veces, dice, la ira cede ante la compasión, porque es una efervescencia carente de solidez. Pero casi siempre propugna grandes penas para las faltas más ligeras, se impresiona por detalles pueriles, ajenos al meollo de la cuestión. Se hace temer y aborrecer, y hay hombres que se creen grandes si inspiran temor.

Aristóteles encontró que a los iracundos a veces se los confunde con los valientes ya que, en efecto, los valientes son muy propensos a encolerizarse, y no hay como la cólera para desprestigiar los peligros. Valientes e iracundos embisten como bestias feroces cuando se los hiere. Sin embargo, el verdadero valiente es movido por el honor, mientras que la cólera sólo es su complemento. La cólera se convierte en un valor cuando se le suma la reflexión y el libre albedrío. Arrojarnos violentamente al peligro impulsados por la ira no nos hace de por sí valientes.

Como remedios contra la ira, Séneca propone no ser demasiado

susceptible, no irritarse por pequeñeces y no dar importancia a lo que no la tiene. Juzgar con benevolencia, abandonando las conjeturas que nos irritan sin motivo (que tal me saludó con frialdad, que tal cambió bruscamente la conversación, que tal no me invitó a comer). No creer todo lo que nos cuentan; reprimir la curiosidad y no preguntar qué se dice de nosotros, de modo de entrenarnos sólo para sentir las lesiones graves. Pensar en los servicios que nos ha prestado quien nos irrita. Ponernos en el lugar de quien nos perjudicó y meditar en torno a lo que puede alegar, por ejemplo que no lo hizo intencionalmente. No hay injuria donde no hubo reflexión. Pensar: ¿no hubiera hecho yo lo mismo llegado el caso? Tener paciencia: a la cólera se la combate en etapas, no de golpe. El tiempo es el remedio. Acometer a la ira de frente es exasperarla aún más. Frente al iracundo lo mejor es no intentar detenerlo con argumentos, ya que en el momento de mayor irascibilidad no suele oírlos.

Séneca encuentra que dado que las costumbres se aprenden con el roce, lo mejor es sólo tener trato con gente pacífica. A su entender lo que predispone a la ira es una educación muy complaciente. Por ello aconseja que el niño no consiga nada por medio de la cólera. Así -augura- podremos contener la lengua, ya que, al igual que el amor, la ira relampaguea antes de estallar.

Diversas corrientes de la psicología moderna han hecho una valoración altamente positiva de la ira. Consideran que la “ira destructiva” es la que se expresa demasiado tarde hacia algo o alguien distinto de la persona que la provocó, y se vincula a un aspecto secundario y no al motivo verdadero que la desató. La “ira curativa” sería la que se experimenta y expresa en el momento en que surge, hacia la persona que la provocó y en conexión con el motivo que la desató. La “ira curativa” es alentada al punto en que se considera que se manifiesta “de manera templada y sin dramatismo”. Imaginemos a un hombre de clase popular moliendo a golpes a su mujer porque la comida no está lista: se trata indudablemente de un tipo de ira expresada en el momento en que surge, hacia la persona que la provocó y en conexión con el motivo que la desató. ¿Es por ello una “ira curativa”? Agregan que la ira es muy importante en la vida de todo ser, ya que sirve para conservar y proteger la integridad física y psíquica del organismo. Cuando los padres no permiten que el niño exprese su enojo, le provocarían represiones que en el futuro podrían deparar indeseables consecuencias. La represión de la ira provocaría inhibiciones y sensación de fracaso, y a veces desencadenaría una



violencia desenfrenada. Al enojo habría que aceptarlo, y no tenerlo bajo la sombra. Con el presupuesto de que existe una ira que destruye y una ira que cura, afirman que es necesario movilizar las emociones del paciente ayudándolo a experimentar una gama amplia de reacciones de ira, desde las que “limpian la atmósfera” hasta las que la envenenan aún más. En el niño la ira sería una respuesta más efectiva que el llanto, porque apuntaría a eliminar la causa del dolor. Cuando una persona se encuentra impedida de expresarla, quedaría indefensa y reducida a un estado de temor e impotencia, obligada a perder “la esencia misma de su ser”. La ira sería además una emoción que suele viajar oculta entre otras: debajo del temor anidaría la ira reprimida, y debajo de la ira, la tristeza. Numerosos terapeutas y algunas corrientes de la bioenergética prescriben ejercicios para “liberar” la bronca, unos mediante dramatizaciones, otros mediante el trabajo corporal. El paciente le pega a una bolsa de boxeo y queda cansado, sin aire, “liberado” del peso de la ira. El terapeuta le sugiere que regule sus energías golpeando más despacio, y considera que así se ha ejercitado para regular su bronca. Cabría preguntarse si con tanto ejercicio “liberador” de la ira no se termina promoviendo esta pasión, confundiendo la reacción (la ira) con su causa. La ira no causa la ira, o en tal caso no es sólo un perro que se muerde la cola (y por eso grita). La emoción no es la causa de la conducta: ambas tienen por causa un acontecimiento desencadenante interpretado a partir de ciertas concepciones, y una historia de experiencias previas a partir de las cuales aprendimos a reaccionar de una forma y no de otra ante cada circunstancia. Afirmar que “lo malo es reprimirla y lo bueno es expresarla” es no analizar a fondo sus causas, y esto impide reflexionar sobre cuál es la expresión justa para cada caso.

Una parte considerable de la literatura psicológica se queja de que la ira tiene mala prensa, de que el cristianismo enseñó a poner la otra mejilla; más que promover la ira como un pertinente mecanismo de defensa ante una injusticia, lo que hace es reforzar una pasión que acepta sin más, de forma absolutamente acrítica.

Por lo que se ve, la filosofía desconfió mucho más de la ira que la psicología moderna, juzgando que si bien es una pasión útil a la hora de rechazar las injurias, no hay ninguna cuyos excesos debamos evitar con tanto celo, ninguna que perturbe tanto nuestro juicio, haciéndonos cometer faltas de las que más tarde podemos arrepentirnos.

## Lecturas

Ni la ira ni la venganza son propias del justo, que trata de no herir a nadie. (Platón)

Nada torna más excesiva a la ira que el orgullo. La generosidad es el mejor remedio contra sus excesos porque haciéndonos estimar poco los bienes que nos puede quitar, y mucho nuestra autonomía, hace que no sintamos sino desprecio o a lo sumo indignación por las injurias que a otros ofenden. (Descartes)

La ira es como esas ruinas que se desmoronan encima de los que caen. La mejor cura es la dilación. (Séneca)

Cuando estés colérico, cuenta hasta diez antes de hablar; si estás muy colérico, cuenta hasta cien. (Thomas Jefferson)

El tamaño de un ser humano puede medirse por el tamaño de las cosas que lo encolerizan. (Kenfield Morley)

A china gritona, gaucho sordo. (Del Refranero Popular)

### **Las puertas del paraíso**

Un soldado llamado Nobushige fue a ver a Hakuin y preguntó: “¿Hay realmente un paraíso y un infierno?”.

“¿Quién eres tú?”, preguntó Hakuin.

“Soy un samurai”, replicó el guerrero.

“¡Tú, un soldado!”, exclamó Hakuin. “¿Qué clase de gobernante te tendría como guardián? Tu cara parece la de un mendigo”.

Nobushige se enfureció tanto que empezó a desenvainar su espada, pero Hakuin continuó: “¡Así que tienes una espada! Tu arma probablemente está demasiado desafilada para cortarme la cabeza”.

A medida que Nobushige desenvainaba su espada, Hakuin prosiguió: “¡Aquí se abren las puertas del infierno!”.

Ante estas palabras el samurai, dándose cuenta de la disciplina del maestro, envainó su espada y se inclinó ante él.

“Aquí se abren las puertas del paraíso”, dijo Hakuin.

(Cuento tradicional japonés)

## Débora

Débora concurrió a la Consultoría Filosófica con el fin de mejorar la comunicación con su novio, al que había conocido tres meses atrás y con el que se sentía empantanada en un mar de furias, llantos, reproches y amenazas de ruptura. Al mes de relación Débora estalló de ira porque creyó que Pablo no quería presentarle a sus amigos y que por tanto no la consideraba su “novia oficial”. El aducía que en los primeros tiempos de una relación la vida social atrae menos que la posibilidad de aprovechar los ratos libres para la intimidad, y dejó bien en claro que para él no se trataba de una relación de paso. De todos modos, a partir de ese momento Débora se negó a conocer a sus amigos. Tiempo después interpretó como una “falta de confianza” la negativa de Pablo a tener relaciones sexuales sin preservativos, y al calor de un ataque de furia aseguró que ya nunca más volvería a hablar del tema.

Si Pablo la llamaba todos los días, Débora sentía que la estaba controlando. Si no la llamaba durante dos días, se sentía abandonada y amenazaba con dejar de verlo para siempre.

Otro motivo de enojo tuvo que ver con que en el día de su cumpleaños Pablo no le preguntó si quería que pasaran juntos el día entero, suponiendo que con verse a la noche era suficiente. Los reproches comenzaban a los gritos y se diluían en un llanto exánime que no podía controlar. Cuando le pregunté si no creía que de haberle sugerido la posibilidad de pasar juntos el día entero tal vez habrían llegado a un acuerdo, respondió que no creía que eso fuera a ocurrir porque él “debería haberse dado cuenta solo”.

Compartí con Débora un cuento tradicional chino de Lie Dsi, *La sospecha*, que relata la historia de un hombre que perdió su hacha y sospechó que el vecino se la había robado. Espió la manera de caminar del vecino, y le pareció que era exactamente la de un ladrón. Observó su expresión, y le pareció propia de un ladrón. Tuvo en cuenta su forma de hablar y le pareció que era igual a la de un ladrón. Todos sus gestos y acciones denunciaban al culpable del hurto. Más tarde, sin embargo, encontró su hacha en un valle y después, cuando volvió a ver al vecino, todos sus gestos y acciones le parecían muy diferentes de los de un ladrón.

No es posible interpretar lo que nos pasa sin juicios previos (prejuicios). Pero cuando confiamos excesivamente en estos juicios y no los contrastamos con la realidad o con otras perspectivas, tendemos a forzar

la interpretación en función de estos esquemas previos. En la mitología griega la historia de la cama de Procusto es la que nos previene contra este peligro. Procusto invitaba con gran cortesía a los viajeros a dormir en su posada y, cuando había ganado su confianza, ofrecía a los altos acostarse en una cama corta, y como las piernas sobresalían, se las cortaba de un hachazo. A los bajos les ofrecía una cama larga, y les estiraba el cuerpo de manera atroz para conseguir que cubrieran toda su extensión.

Esta historia también suele ser invocada para mostrar los peligros de querer adaptar todos los problemas a la idea previa que tenemos sobre las cosas. Al no presentarle a sus amigos, Pablo no evidenciaba su desamor, como en un principio había supuesto Débora, sino todo lo contrario, trataba de estar todo el tiempo libre del que disponía a solas con ella. Al usar preservativos no estaba desconfiando de ella en particular sino cuidándose y cuidándola de una cruel enfermedad.

Interpretar lo que le pasaba en términos de “todo o nada” también obraba como la cama de Procusto: si no me presentó a sus amigos hasta ahora (todo), entonces ya no me interesa que me los presente nunca más (nada); si no quiso tener relaciones sexuales sin preservativo hasta ahora (todo), entonces ya no me interesa que nos hagamos el análisis para ver si podemos dejar de usarlo (nada). Si los demás no respondían exactamente del modo en que ella había juzgado las cosas en un principio, entonces ningún acuerdo era posible.

Le pregunté a Débora si no pensaba que las consecuencias de su ira parecían más severas que las causas que la provocaban. Respondió que tal vez fuera así, pero que sentía que no podía evitarlo, y que una vez que “engranaba” le resultaba difícil oír los argumentos del otro. Se mostró dispuesta a leer *De la ira*, de Séneca, un escrito que comentamos en el encuentro siguiente. La lectura la predispuso en favor de la posibilidad de ser menos susceptible, no enojarse por pequeñeces ni por valoraciones que aún no hubiera contrastado con otras perspectivas sobre el problema. Para ello podía ser de utilidad preguntarse: ¿es ésta la única interpretación posible?, o ponerse en el lugar del que creía que la había perjudicado y pensar qué podría haber alegado en su defensa. Mantenerse atenta frente a lo que más la irritaba y ahogar el enojo apenas diera las primeras señales de vida. Le sugerí que se valiera de la técnica que utilizaba Mark Twain para frenar la ira. Cuando se enojaba con alguien no le decía nada y le escribía una carta. Si a los tres días seguía enojado, la mandaba. Sino, la hacía pedazos.

Compartí con Débora algunas de las historias que circulaban sobre la ira y que tenían a Sócrates y a Diógenes *el perro* como protagonistas. Sócrates era muy virtuoso a la hora de contener la ira, y aseguraba que debía tal destreza a Janctipa, su esposa: “Tratando a Janctipa me entreno para enfrentar a los hombres”, decía. La ironía era un arma con que frecuentemente ponía freno a la ira, como cuando lo golpearon por la calle y respondió: “No sabía que había que salir con casco”. Una vez le preguntaron por qué no se defendía ante los insultos y respondió: “Porque no se aplica a mí”. También Diógenes se entrenaba para contener la ira. En cierta oportunidad caminaba por la calle y alguien le comentó: “Muchos se burlan de ti”. El respondió, sin inmutarse: “Pero yo no soy burlado”.

Para ofendernos o enojarnos, primero debemos darnos por aludidos. Débora comenzó a reflexionar sobre la diferencia entre ambas instancias y a pensar que incluso si la agredían contaba con el recurso de no juzgar al agresor digno del menor enfado.

El hábito de la iracundia no se arranca tan fácilmente como una cana. Débora no dejó de montar en cólera de un día para el otro, aunque en seguida mostró más humildad en sus interpretaciones. Nuestros encuentros le sirvieron para disminuir la ira no sólo mediante argumentos teóricos sino también mediante ejercicios en los que urdíamos una situación conflictiva y buscábamos los recursos necesarios para no quebrar la comunicación, una práctica que brindaba la ocasión de modificar una costumbre tan arraigada en su forma de enfrentarse al mundo.

# LA VIRTUD

## 23

### El ideal de la inteligencia práctica

Por oposición a la ética contemporánea del “tanto dinero y/o talento tienes, tanto vales”, la virtud aparece en la filosofía griega como el más precioso de los bienes con los que podemos contar, aquello que -a diferencia de los seres queridos y de los objetos materiales- nadie puede sacarnos porque no proviene del exterior sino de nuestra propia persona. La ética moderna es mucho menos interesante que la antigua porque arrumbó la reflexión en torno a la virtud en el desván de los trastos viejos. Para el antiguo ser una persona virtuosa es poseer la capacidad de actuar con excelencia de carácter. Si tomamos las cuatro virtudes cardinales destacadas por Platón y por la tradición cristiana, virtuoso es el que opta por lo que es éticamente bueno en una situación dada (prudencia o inteligencia práctica), el que se preocupa por no hacer daño a los demás y protege a quienes corresponde (justicia), el que se muestra firme para asumir las contrariedades (fortaleza o coraje), y el que no compra placeres al precio de dolores (templanza o moderación).

Aristóteles encuentra que en el alma hay por un lado pasiones (cólera, temor, odio, deseo, envidia, compasión) y por el otro facultades o disposiciones a las que llama virtudes (justicia, valentía, moderación, prudencia, dulzura, humildad). La virtud es la disposición que tenemos en relación a las pasiones, la capacidad de estar bien o mal predispuestos en relación a los sentimientos que nos provocan, el hábito que hemos adquirido respecto a la posibilidad de montar en cólera, afligirnos o compadecer. La virtud es una cualidad que depende de nuestra voluntad, se ejercita en actos intencionales y voluntarios como un hábito que nos predispone de cierta manera respecto a ciertas pasiones y a ciertos pensamientos, interpretándolos y produciéndolos.

Toda virtud es un término medio entre dos extremos, el exceso y el defecto: el coraje entre la cobardía y la temeridad, la dignidad entre la complacencia y el egoísmo, la dulzura entre la cólera y la apatía. La disposición media consiste en no marchar a ciegas tras las pasiones, pero también en no ser insensible a ellas. El punto justo de ese término

medio es relativo a la particularidad de cada cual. Cada uno sabe donde le aprieta el zapato, dice un refrán popular. Lo que en unos puede ser una virtud, es decir una fuerza -pongamos por caso a la sociabilidad-, para otros puede constituir una debilidad. Schopenhauer diferencia el *carácter empírico*, que es irracional, no reflexionado, del *carácter adquirido*, que es la racionalidad de saber por experiencia qué es lo mejor para cada uno, teniendo en cuenta nuestras capacidades y nuestras deficiencias.

Al unir la acción, la fuerza y la excelencia, el heroísmo aparece a menudo como una metáfora de la eficacia de la virtud. Sin embargo, el ideal de la virtud no se manifiesta en acciones heroicas sino a través de una práctica de vida adquirida por un ejercicio continuado. El problema es que ninguna persona es ejemplar a toda hora ni en todas las cosas, así como en casi toda persona podemos encontrar un rasgo ejemplar. Virtuoso es, no obstante, quien habitualmente actúa de cierta manera. A diferencia de Freud, que juzga que la infancia es decisiva en la conformación del carácter, Aristóteles encuentra que no basta que los seres humanos reciban en su niñez y en su juventud una buena educación: es indispensable que en la adultez transformen lo aprendido en un hábito constante.

Al griego le importa educarse en la virtud (*areté*) y no en la especialización técnica. Y la virtud se enseña más por el ejemplo que por los libros, reconociendo las buenas acciones de quienes nos rodean y tratando de imitarlas, aunque al comprobar la riqueza del tema, la lectura y la reflexión pueden desarrollar la virtud de la humildad.

Actualmente desde una perspectiva filosófica podemos asociar a la virtud con el carácter, entendiendo por carácter un conjunto de peculiaridades psíquicas estables que dependen tanto del individuo como de sus condiciones de vida, por eso el carácter no es sólo psicológico sino filosófico-social, es decir, depende de la concepción que cada persona tiene sobre el mundo.

La palabra griega para virtud es *areté*, que significa excelencia y no se aplica sólo a las personas sino al medicamento que sana, al cuchillo que corta, es decir, a todo aquello que constituye la excelencia particular de algo. ¿Cuál es la excelencia propia del ser humano? El pensamiento hegemónico de la antigüedad clásica responde: la razón. Por tanto, una persona virtuosa será aquella que básicamente puede controlar su vida mediante la razón, sin dejarse arrastrar sólo por los impulsos. En tiempos de la épica, la palabra *areté* designó la fuerza viril y la eficacia del guerrero; luego el significado se desplazó hacia la excelencia de carácter.

Los latinos utilizaron la palabra virtud (*virtus*), que significa “vigor excelente” (*vir*: fuerza, arrojó viril).

Una de las discusiones más espinosas en torno al tema de la virtud ha estado vinculada con la siguiente pregunta: ¿Coinciden virtud y felicidad? ¿Qué ocurre cuando el deseo y el deber se oponen? Si se cae una mujer en la calle, y por asistirle nos cierra el banco y no contaremos con nuestro sueldo en el fin de semana, nuestra acción podría estar más asociada a la virtud que a “nuestra felicidad inmediata” (tener oportunidad de salir el fin de semana). En última instancia podríamos decir que asistir a la mujer accidentada contribuye también a nuestro bienestar, y que por tanto sólo nos sentimos dignos del bienestar siendo virtuosos. Las corrientes teleológicas (*telos* significa finalidad), para las que toda acción se justifica por su finalidad, privilegian a la felicidad como soberano bien. Las corrientes deontológicas (*deón* significa deber) postulan que la corrección de un acto no tiene que ver con su resultado sino con el carácter de la acción en sí misma. Sólo si se es virtuoso (socorriendo a la mujer que se accidentó), se estará en condiciones de ser digno de la felicidad. El deontologismo proporciona reglas morales, aunque su problema es que no reconoce excepciones: como considera rigurosamente que “robar es incorrecto”, condenaría a una persona que roba para darle de comer a sus hijos.

El ideal de la virtud aparece reflejado en el ideal de la prudencia (*phrónesis* en griego), una palabra cuyo significado ha cambiado a lo largo de los siglos. Para el griego prudente no es sólo -como en el significado moderno de esta palabra- quien actúa con cautela o con recato, sino fundamentalmente quien posee inteligencia práctica, una inteligencia que no siempre va de la mano con la inteligencia teórica. Un erudito muy versado en estética que no se comporta inteligentemente en su propia vida, para un griego carecería de inteligencia práctica o de prudencia. La inteligencia práctica de alguna manera resume todas las demás virtudes: es una disposición que permite saber lo que es preferible hacer en cada momento, de acuerdo a las características de cada cual. Es actuar como conviene, aplicando una ley general (por ejemplo: procurar no hacer mal a nadie) a cada caso particular. Saber lo que debe elegirse y lo que debe evitarse. *Prudentia*, la palabra latina, deriva tanto de prever como de proveer. Quizá porque la modernidad mutila el concepto de razón y lo asocia exclusivamente al cálculo -perdiendo, por ejemplo, la dimensión de “razón poética”-, nuestra prudencia se ha reducido



exclusivamente a las capacidades de previsión y moderación, perdiendo por el camino la connotación vinculada con la inteligencia práctica.

## **Lecturas**

La vida es como un juego de dados. El arte debe corregir el azar.  
(Terencio)

Quien entra en una casa, ha de admirar a la persona más que a los muebles.  
(Séneca)

¿Nos elogiarán la ropa porque no pueden elogiar ninguna de nuestras virtudes? (Seinfeld)

No se pueden evitar los defectos de los hombres sin huir al mismo tiempo de sus virtudes. (Ciorán)

## La sinceridad

La sinceridad -también conocida como franqueza, autenticidad, veracidad o buena fe- es una virtud filosófica por excelencia, ya que rige nuestra relación con la verdad, y la relación de la verdad con nuestros actos. Es lo contrario de la hipocresía, de la duplicidad, de la mentira. Sincero es el que dice lo que cree y actúa en consecuencia, infundiéndonos confianza. De allí la expresión *hombre de palabra* para referir al que muestra conformidad de sus actos con sus palabras, que valen mucho más que la firma de un escribano.

Pero, ¿hay que decirlo todo y en cualquier circunstancia? No, si otra virtud se torna más imperiosa, por ejemplo la justicia, que es la disposición a preocuparse por no hacer mal a nadie y proteger a quien corresponde. “Tú no me interesas”, es una verdad que prácticamente no puede ser dicha sin revelar una salvaje sequedad de corazón. Si el sincero dice lo que quiere, debe estar preparado para oír lo que no quiere. Virtudes como la dulzura o la justicia impiden decir la verdad a cualquier precio, inclinan por el mal menor de la omisión, o de la mentira piadosa. La sinceridad es una virtud, pero admite tantas objeciones que hay buenos motivos para dudar que en efecto lo sea.

Séneca catalogó como una forma de intemperancia la voluntad de saber más de lo necesario, al punto de herirnos sin sentido, gratuitamente. Pero hay otros casos en que el deseo de conocer la verdad es imperioso aún al precio de un enorme sufrimiento. El mito de Edipo revela la enorme importancia que ha tenido para Occidente el deseo de conocer la verdad. Edipo se entera de que su esposa tal vez sea su madre y de que quizá él haya matado a su propio padre. Sabe que, en caso de confirmarse esta sospecha, perderá su reino y su familia, y aún así su voluntad de saber supera su deseo de bienestar. La verdad sobre su vida está en manos de un pastor, alguien ubicado en el extremo más bajo de la escala social. Edipo finalmente conoce la verdad, se arranca los ojos y se exilia.

Esta voluntad de conocer la verdad por encima de cualquier otra consideración también está presente cuando Aristóteles afirma: “Soy amigo de Platón, pero como soy más amigo de la verdad, voy a refutar

lo que él dice”. Cuando discutimos con un ser querido y vemos que muy probablemente no lleguemos a un acuerdo, ¿qué privilegiaremos, la verdad o el afecto? Si privilegiamos la verdad, tal vez no paremos de argumentar con la intención de persuadirlo, aún al precio de volver a repetir nuestras razones. Si privilegiamos el afecto, al ver que cada uno ha expuesto sus argumentos y no llegamos a un acuerdo, podemos moderar las diferencias, enriquecernos con su perspectiva, aflojar la tensión y pasar a otro tema.

Kant es uno de los filósofos que entiende que la mentira es siempre una falta. Benjamin Constant objeta: eso equivale a pensar que la mentira sería una falta incluso ante unos asesinos que nos preguntan si un amigo perseguido se oculta en nuestra casa. Lo que Kant no contempla es la posibilidad del dilema moral, que es el conflicto entre dos deberes y dos posibles virtudes en juego. En este ejemplo la virtud de la sinceridad entra en conflicto con la virtud de la solidaridad, y se impone la elección del mal menor, que indudablemente es el de mentir.

Ocultarle la verdad a un enfermo terminal puede ahorrarle la tortura de la desesperanza, pero si se trata de alguien que prefiere “no perderse” el proceso de su propia muerte, omitir la verdad constituye un gesto paternalista.

¿Es necesario ser sinceros cuando la verdad saca de un engaño? Depende del caso y de las características del “engañado”. La ética sólo adquiere una dimensión humana cuando vincula un principio general con un caso particular. Sin el contexto particular, eliminamos lo más creativo que tiene la ética, que es la posibilidad de decidir qué es lo más conveniente en cada caso.

Veamos entonces un caso particular: hace un año que nuestra amiga, que no tiene una pareja abierta -en la que se acepten relaciones amorosas paralelas- nos cuenta que es muy feliz en su matrimonio. Semanalmente, también hace un año, vemos a su pareja salir de un hotel con otra mujer. ¿Deberíamos ser sinceros y “sacar a nuestra amiga del engaño”? ¿Qué principio encontramos preponderante, el de la sinceridad, el de la lealtad con nuestra amiga, o el de la justicia entendida como la preocupación por no dañar (en este caso a nuestra amiga)? ¿No residiría acaso la justicia en la revelación de la verdad? Si no se lo decimos, ¿somos cómplices del marido? ¿Debemos inmiscuirnos en una situación que no nos concierne directamente y en la que, encima, nadie sufre?

Debatí esta situación en varios Cafés Filosóficos, y sistemáticamente

algunos tomaban partido por “la necesidad de sacar a la amiga del engaño”, y otros preferían no sumar dolor a una situación que puede presentarse como conflictiva. Cabría preguntarse qué pensaría nuestra amiga de una encrucijada ética como ésta. ¿Preferiría, como Edipo, conocer la verdad pese a todo, o preferiría ignorarla y, llegado el caso, enterarse por sí misma?

Otro caso en el que aparece planteada la cuestión de la sinceridad: en un encuentro de Consultoría Filosófica, Carlos, que había sido abandonado por las cuatro mujeres que tuvo a lo largo de su vida, se pregunta si debe revelar esto a su nueva pareja. ¿No condicionaría de este modo a su nueva relación? ¿No podía reflexionar sobre el eventual común denominador de aquellas experiencias sin que necesariamente la interlocutora fuera su actual pareja? ¿En un caso como éste, la sinceridad no puede jugar en contra, promoviendo justamente aquello que se teme? Y aunque no sea necesariamente así, ¿la prudencia no aconseja acaso tomar algunos recaudos que pueden resultar oportunos en el futuro? Más que en decir todo lo que se piensa, la sinceridad parece consistir en pensar todo lo que se dice. El sincero puede ser un fanático, o un maleducado.

Hace algunos años, un hospital de Oregon decidió hacer un examen de ADN a todos los recién nacidos y a sus respectivos padres. Un quince por ciento de las paternidades declaradas no eran tales, es decir que las mujeres habían concebido a esos hijos con otros hombres que los que aparecían como sus padres. El de Natalia pudo haber sido alguno de esos casos: se casó embarazada de su novio anterior, un secreto que jamás reveló a su marido. Hoy Rosario, la hija concebida en aquella unión, tiene diez años, el marido de Natalia la ama y es un muy buen padre. Natalia siente remordimiento: ¿debe decirle la verdad a su marido?, ¿debe decirle la verdad a su hija? ¿Cuál es el valor de la verdad en un contexto como éste? Si padres son los que ofrecen brazos, y no los que ofrecen vientre o genes, ¿cuál es el sentido de revelar a Luis y a Rosario que no son respectivamente padre e hija biológicos? La ley está basada en un concepto muy cuestionable de paternidad cuando habla del “derecho del niño a la identidad”. Si hablamos de seres humanos, el aspecto biológico es el menos decisivo en la configuración de una identidad. ¿Cuál es la función que puede cumplir la sinceridad en un contexto como éste? No hablo del caso de los hijos de desaparecidos, en que los apropiadores de los niños han sido

cómplices de los asesinos de sus padres. Estos casos son bien diferentes al que acabo de plantear.

La mentira suele requerir considerables dosis de creatividad. Nuestro interlocutor nos cuenta algo extraordinario pero poco verosímil. Sospechamos que no nos está diciendo la verdad, o que ha exagerado una nimia situación que le tocó vivir porque no encuentra nada más interesante para contarnos. ¿Debemos molestarnos sólo porque sospechamos que no dice la verdad? ¿Y si lo cuenta con gracia y su historia es encantadora? ¿Puede la ironía ser una de las formas de la sinceridad? ¿Y si la historia es interesante pero sospechamos que lo que quiere es presumir de algunos bienes de los que nosotros carecemos? ¿Debemos marcar el límite allí donde concluya nuestra credulidad poética? ¿No deberá la sinceridad medirse con la justicia, la dulzura y la tolerancia mucho antes de ser considerada una virtud?

## Lecturas

Asestarle la verdad a quien no la solicita, a quien es incapaz de soportarla, a quien ella destruye o anonada, no es buena fe sino insensibilidad, violencia, brutalidad. Hay que decir la verdad, o lo más cercano a la verdad, porque es una virtud, pero no a cualquiera, no a cualquier precio, no de cualquier manera. Hay que decir la verdad siempre y cuando no se falte a una virtud más urgente.

(André Comte-Sponville)

(Regla de la inteligencia práctica:) Saber usar la verdad. La verdad es peligrosa cuando el hombre de bien no puede dejar de decirla. Para eso se necesita arte. Los diestros médicos del ánimo inventaron el modo de endulzar la verdad, pues cuando saca de un engaño es la amargura quintaesenciada. Aquí sirven los buenos modos: con una misma verdad uno adula y otro incomoda. Es mejor hablar a los presentes con ejemplos del pasado. (Gracián)

Mentir o engañar puede ser justo, incluso a los seres queridos. Si fuese preciso que nuestro padre tomara una medicina y se resistiera a ello, ¿no sería lícito dársela en el caldo o en la bebida sin decirle que está? (Gorgias)

La sinceridad proviene a menudo de las ganas de hablar de nosotros, y del deseo de mejorar nuestros defectos e incluso de disminuirlos por el mérito de confesarlos. (La Rochefoucauld)

Muchas veces se miente sólo por costumbre. (Séneca)

## El coraje

El coraje es la virtud más admirada universalmente, la que impone más respeto. En todos lados parece estimularse la valentía. ¿Por qué? Básicamente porque supone asumir riesgos sin motivaciones egoístas, con desinterés y desapego. Voltaire encontró sospechosa la universalidad de una virtud que comparten los bribones, los estúpidos y las personas de bien. El fundamentalista es valiente y no por ello es admirable.

No llamamos valiente al que domina cualquier tipo de miedo, como por ejemplo el miedo a los gatos. El coraje refiere a las cosas que la mayor parte de las personas temen o a las que a la mayoría causa displacer. Aristóteles, siempre crítico de la visión mítica del amor, encuentra que tampoco son valientes el enamorado o el iracundo, porque si se les arranca la pasión por la que están dominados, dejan de ser valientes, y la persona valiente es la que habitualmente está dispuesta a serlo.

El coraje -también conocido como valentía o fortaleza- es entonces la capacidad de vencer el miedo y el displacer, o en tal caso la de escapar al puro juego de los temores instintivos y disminuir la sensibilidad frente al miedo y al displacer. No implica la ausencia de miedo sino la capacidad de dominarlo mediante la voluntad, soportando las penas y los dolores con firmeza de ánimo. El miedo paraliza. Es un sufrimiento que produce la espera de un mal y presenta las cosas siempre bajo su peor aspecto. En cierto sentido tiene mucho de inevitable porque la vida personal resulta ridículamente frágil. La valentía es la fuerza del alma que logra vencerlo en la posesión de sí misma, el imperio de una voluntad razonable sobre los instintos y las pasiones.

El coraje es el término medio entre la cobardía y la temeridad (que meramente se fascina frente al peligro), pero también es lo contrario de la apatía y la pereza. Tradicionalmente se han considerado dos aspectos del coraje: por un lado su componente de fuerza o vigor, y por el otro su constancia en la prosecución de fines justos.

El coraje aparece así como la condición de toda virtud, ya que toda virtud exige que actuemos de manera firme y con fortaleza de espíritu. De ahí que decirle cobarde a alguien parezca la peor injuria. Con la

experiencia aprendemos que el coraje es una virtud necesaria para asumir una pérdida, enfrentar un dolor, resistir una injusticia, esperar, reconocer un error, asumir una desventaja y perseverar.

El pensamiento antiguo ha visto en el coraje una virtud eminentemente masculina. Sin embargo, ejemplos como el de Antígona, que reclama por lo que considera justo -la necesidad de dar sepultura a su hermano, aún cuando se trate de un traidor- y entrega su vida en un acto de valentía, también dan testimonio de un coraje femenino que la historia sólo refleja entre líneas.

Podría pensarse que tienen más coraje los esperanzados, los que confían en la victoria final. Sin embargo, a menudo el coraje de los que carecen de esperanza ha sido considerado un tipo de coraje superior, justamente porque surge de la dignidad y de la belleza ética del gesto, y no de la utilidad. Por esta razón Plutarco aconsejaba no poner al enemigo en situación de desesperanza, ya que este contexto acrecienta su coraje, una virtud que, tal como se ve, no pertenece exclusivamente a los optimistas.

## Lecturas

El valor de ánimo es superior al valor de cuerpo. Más daña la flaqueza de ánimo que la del cuerpo. Muchos tuvieron cualidades eminentes pero, por faltarles este aliento, parecieron muertos y acabaron sepultados en su flojedad. No sin previsión juntó la solícita naturaleza la dulzura de la miel con lo picante del aguijón de la abeja. Nervios y huesos hay en el cuerpo: que no sea el ánimo todo blandura. (Gracián)

Ante una enfermedad mortal el hombre valiente que no tiene ninguna esperanza es más bravo que el marino en la tormenta. Las personas en verdad valientes sólo actúan por la belleza del acto valeroso, sólo por amor al bien, impulsados por el sentimiento del honor. Las pasiones -sean cólera, odio o esperanza- pueden intervenir y ayudar. (Aristóteles)

Cobarde: Dícese del que en una emergencia peligrosa piensa con las piernas. (Ambrose Bierce)

La virtud de la prosperidad es la templanza; la de la adversidad es la



fortaleza, que en moral es la virtud más heroica, la más importante.  
(Francis Bacon)

## La justicia

No haré referencia aquí al sentido legal del concepto de justicia, asociado al derecho y a la conformidad con la ley, sino a su sentido filosófico, es decir, a un sentido ético propio del mundo de los valores.

A lo largo de la historia el concepto de justicia fue definido de muy diversas maneras. En la mitología griega significó el respeto por lo tradicional y jerárquico. Durante el período democrático griego se lo definió como la actitud de dar a cada uno lo suyo, al amo lo que es del amo, al esclavo lo que es del esclavo. De modo que se trataba de un concepto de justicia que aseguraba a cada uno su función, preservando la jerarquía.

Paulatinamente, y en especial desde el advenimiento del cristianismo, el círculo se fue ampliando y el concepto de justicia comenzó a reivindicar la protección de los más débiles.

La idea de justicia se vincula con el respeto por los derechos de los demás. Mientras la prudencia, el coraje y la moderación son virtudes asociadas con el propio bienestar, la justicia es la virtud que tiene en cuenta el bienestar del prójimo. Justo es el que se preocupa por no hacer mal a nadie y cuida al que debe amparar. Platón definió bellamente esta virtud: “Justo -escribió- es el que prefiere padecer un daño a cometerlo”.

El acto de justicia supone con frecuencia la renuncia al propio beneficio en favor de otros y la protección desinteresada de los más débiles. El justo no se siente el centro del mundo. Tiene en cuenta los derechos de los demás aún cuando se opongan a su deseo o a su conveniencia inmediata, y se juzga a sí mismo como a cualquiera: el aire de familia de justicia y juzgar no es casual, ambas palabras tienen un origen común. Juzgar es comparar. La balanza del emblema de la justicia pesa y evalúa, compara y equilibra.

También es posible definir como justo al que cree en la igualdad de todo ser humano, más allá de sus destrezas, poderes o posesiones. De modo que la idea de justicia se vincula con cierta idea de igualdad, reciprocidad o equivalencia entre individuos, tal como testimonia el origen del término equidad (de *aequus*, igual), sinónimo del término justicia. Igualdad que también testimonia el símbolo de la justicia con

una mujer que sostiene con los ojos vendados -símbolo de imparcialidad- una balanza -símbolo de la medida, el equilibrio y la proporción- cuyos platillos están en equilibrio.

La justicia no está basada en la simpatía o libre inclinación, sino en la idea de inviolabilidad de la dignidad humana. En contra del imperio de la fuerza, supone una igualdad de derechos y no de hechos. Se vincula con otra virtud, la fidelidad (hacer lo que se ha prometido) y con la posibilidad de resistir primero a nuestra propia injusticia y luego a la injusticia del mundo. Se dirá que nadie es justo por completo. Indudablemente, pero los justos tienden a actuar de acuerdo a este ideal, mientras que los injustos no lo hacen. A menudo la justicia se ve obstaculizada cuando muchos quieren sobresalir en una misma cosa, por ello el deseo de gloria, de honores y poder atenta enormemente contra la posibilidad de practicar esta virtud.

Claro que la mera idea de igualdad no equivale a la justicia. ¿Sería justo dar a todos lo mismo si no todos desean lo mismo? Evidentemente no, de ahí que se hayan formulado principios de justicia tales como “De cada quien según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”.

La figura del justo está presente en el *ahimsa*, un concepto hindú que significa no causar daño, ser muy cuidadoso con lo que uno piensa y hace, actuar asegurándose de no perjudicar a los seres sensibles. Lo bueno que uno sea será inversamente proporcional al daño que cause a los seres sensibles. A diferencia de la filosofía occidental, que legitimó el dominio humano sobre los animales, los hindúes extienden el *ahimsa* a todos los seres del universo, a los que consideran interconectados.

La justicia instaure un orden que no existe. Allí donde por acción de la naturaleza, que posee tanto movimientos de comunión como de disgregación, o por acción de la sociedad, se perjudica a los más débiles, la justicia se convierte en un valor y en una virtud fundamental. Por eso es la virtud que debe ser más urgentemente promovida en un mundo tan insolidario y asocial. Muchos darwinistas sociales -entre ellos los que conformaron la filosofía del nazismo- estuvieron en desacuerdo con esta idea: vieron sólo el aspecto rapaz, predatorio e inmisericorde de la naturaleza, que premiaría a los más fuertes y eliminaría a los más débiles, y concluyeron entonces que la asociación humana debía pronunciar esta tendencia, liquidando de una buena vez a los “débiles”. Moore criticó esta perspectiva y la llamó falacia naturalista, ya que deduce lo que debe ser de lo que es, sin considerar que no se puede inferir de los hechos

biológicos -que ni siquiera son descriptos adecuadamente- un deber ser en la ética. La moral no es la prolongación de los instintos por otros medios sino la instauración de un orden no existente, propio de la cultura.

La justicia es el reverso de la tiranía del yo, de la que tan bien habla Pascal: “El yo es injusto en sí porque se hace centro de todo, e incómodo para los demás por intentar sojuzgarlos, ya que cada yo quisiera ser el tirano de los otros”. Es el reverso del egoísmo, que es el hábito de seguir únicamente los propios intereses personales sin tomar en consideración los intereses de los demás ni los de la sociedad. La ética que surge de una lectura del Nuevo Testamento cuestiona el egoísmo y alienta la protección de los débiles, mal que les pese a filósofos del egoísmo como Stirner o Nietzsche, que encuentran que “el egoísmo es la esencia misma del alma noble”. Dentro de la órbita cristiana el egoísmo es entendido como la forma rapaz y abusiva de autoafirmarse a costa de otro. Aún cuando sea consciente de la enorme violencia que el cristianismo ejerció en nombre de dios, ningún defensor de la justicia social deja de ser deudor de la idea cristiana de igualdad.

## Lecturas

Convierte en hábito dos cosas: ayudar o, como mínimo, no hacer daño. (Hipócrates)

Vendes una casa en la que vives durante años. La justicia sería informar al comprador de todo vicio de construcción o molestia del vecindario. En general no hacemos eso. Quien vende un auto usado lo sabe muy bien. Pero vemos que sería justo hacerlo así. La transacción sólo es justa si cumple con las condiciones que habrían podido consentir los iguales (por poder, saber, derechos). La justicia es una condición de igualdad a la que deben someterse nuestros intercambios. “¿Debemos entonces renunciar a nuestros intereses? No. Pero hay que someterse a la justicia, y no a la inversa. ¿Y si no lo hacemos? Entonces, conténtate con ser rico, responde Alain, y no intentes, además, ser justo. Y sigue Alain: en todo contrato y en toda transacción ponte en el lugar del otro con todo lo que sabes y, suponiéndote tan libre de necesidades como un hombre puede estarlo, decide si en su lugar lo aprobarías.

(André Comte-Sponville)

En una causa verdaderamente justa, el débil vence al fuerte.  
(Sófocles)

Las bases de la justicia consisten en evitar que nadie padezca daño, cuidar a quien es debido amparar y servir al bien público. (Cicerón)

## La templanza

También conocida como temperancia o moderación, la templanza es una virtud que forma parte del arte de disfrutar, aunque su función sea justamente la de marcar un límite a los goces que producen un mal mayor al bien que deparan en un comienzo. Ese límite no lo instauran ni los gobernantes, ni la religión, ni la teocracia médica, que prohíben usos en nombre de posibles abusos y procuran prevenir a cada quien de sus propios deseos en lugar de sugerir cómo pueden desarrollarse con moderación, sino el propio dolor y la razón sensual de cada uno. Cuando alguna autoridad exterior a uno mismo prohíbe, el deseo se acrecienta: Mark Twain afirmó que si dios hubiera prohibido la serpiente en vez de la manzana, Eva sin lugar a dudas se la hubiera comido.

La templanza es el término medio entre la insensibilidad en relación a los placeres y la intemperancia, que es el hábito de dejarse dominar por el placer sin medir sus consecuencias. Apunta a la posibilidad de tener un goce pleno, y al reconocimiento de que no siempre el mejor camino hacia el placer es el más corto. Suele referir a la comida, a la bebida y al sexo, pero comprende todo tipo de placer que pueda ser comprado al precio del dolor. Tradicionalmente ha sido considerada un medio para la autonomía, en contraste con la imagen de esclavitud del intemperante, que permanece preso de su deseo.

La intemperancia comienza como deseo y continúa como hábito, de allí que la voluntad parezca tan débil para contrarrestarla. Aristóteles afirmó que el intemperante comete una injusticia contra sí mismo y se daña voluntariamente. Creo que no apreció el poder del hábito, del que la voluntad indudablemente participa, aunque de una manera muy compleja, irreductible por ejemplo a la simplificación “fumo porque quiero”. El hábito se arraiga en nuestro cuerpo y en nuestra imaginación de una forma poderosísima. La voluntad no es impotente frente a él, pero a menudo se muestra sumamente débil ante su poder devastador.

El error del intemperante es el de confundir libertad con omnipotencia. Por ello, tal como señala Savater, toda educación digna debe quebrar el capricho y la omnipotencia infantil, que es fomentada

por el consumismo a partir de un manejo comercial de la tentación, de ahí que la templanza, una virtud en desuso, sea tan necesaria para enfrentar el imperativo consumista. Hoy más que nunca la templanza torna necesaria la frase de Sócrates cuando se paseaba por el mercado y exclamaba: ¡Cuántas cosas hay que no necesito!

Diógenes *el perro* encontró que la templanza es la virtud que más deben tener en cuenta los jóvenes, ya que son los que pagan con lágrimas de sangre la dificultad para ponerle un límite a la omnipotencia de su deseo.

Mientras el intemperante sólo reconoce el placer estrellándose contra sus límites, la temperancia permite saborear el placer con mayor dulzura e intensidad. El primer bocado suele ser el más exquisito, el segundo un poco menos, el tercero menos aún. Este mecanismo (que por supuesto no es válido absolutamente en todos los casos) es conocido como *ley de satisfacción decreciente*. Conocerlo puede contribuir a poner un límite a los placeres que se pagan con descomunales dolores. Tomás de Aquino decía que si bien esta virtud es menos valiosa que las otras tres virtudes cardinales (justicia, prudencia y fortaleza), es la más difícil de lograr porque supone la aplicación de la razón a los impulsos irracionales de nuestros apetitos. Frente al placer somos jueces tan corruptos como los ancianos de Troya que perdonaban a Helena con el exclusivo argumento de su belleza.

## Lecturas

La moderación presupone el placer, la abstinencia, no. (Lichtemberg)

Libertino: el que ha corrido tras el placer con tanto ardor, que tuvo la desgracia de pasarlo de largo. (Ambrose Bierce)

El saber es para los jóvenes templanza, para los viejos consuelo, para los pobres riqueza y para los ricos ornato. (Diógenes *el perro*)

La prudencia es un amor que elige con sagacidad. No suele ser una virtud propia de los jóvenes, que son los más expuestos porque quieren vivir la vida en un día. (Agustín)

A partir de Sade y del romanticismo, el goce que no produce dolor es considerado filisteo. (Savater)

## Paula

Entre otras razones Paula recurrió a la Consultoría Filosófica para hablar de su hermano Aníbal, que había muerto de sida a los treinta años después de contagiar a una decena de mujeres, a sabiendas de que era portador de HIV. Paula se anotició de la enfermedad de su hermano (y de su negligencia por haber contagiado a tantas personas) pocos meses antes de su muerte. Cuando vino a verme aún estaba consternada por lo ocurrido, y buscaba herramientas para ampliar su marco de reflexión sobre el tema. Lo que sigue es una síntesis de algunos de nuestros encuentros.

Paula disfrutaba de su trabajo -era profesora de canto y dirigía varios coros-, vivía con su pareja y tenía un hijo de dos años. Con Aníbal eran hijos de diferentes madres y no se habían criado juntos ni se habían visto con frecuencia durante su niñez. Si bien de adultos tampoco se habían cruzado más de una decena de veces, y siempre en la casa del padre, sentían afecto el uno por el otro.

Aníbal era un excelente bailarín de lambada: su carisma y su extraordinaria belleza fascinaban hasta la hipnosis a sus eventuales compañeras de baile. Durante diez años había viajado todos los veranos a Brasil. Bailaba lambada en las playas por unas pocas monedas y, si la recaudación diaria era óptima, dormía bajo techo. De lo contrario, pasaba la noche a la intemperie sin mayor problema. Había vivido dos meses en una tribu indígena del nordeste brasileño, hasta que embarazó a una adolescente y no se mostró dispuesto a asumir su paternidad.

En uno de esos viajes Aníbal contrajo el virus del sida. Jamás había usado preservativos, y ya eran tiempos en que Brasil era un país de alto riesgo para contraer la enfermedad. Supo que era portador porque Sabrina, una de sus novias, le exigió que se hiciera un examen de HIV. Cuando el examen dio positivo, ella le brindó su apoyo y continuaron juntos, aún cuando él no se mostró dispuesto a tomar medicamentos para fortalecer sus defensas. Sabrina lo abandonó cuando lo sorprendió con dos mujeres en la cama, y sin ningún preservativo a la vista (es de presumir que lo abandonó más por lo primero que por lo segundo).



En efecto, Aníbal no tomaba recaudo alguno para prevenir del contagio a sus ocasionales amantes. Había renunciado a la posibilidad de cuidarse a sí mismo y a la posibilidad de cuidar a los demás. Como era imaginable, finalmente enfermó y en unos cuatro años su cuerpo no difería mucho del de un prisionero de Auschwitz. Cuando lo internaban, apenas recuperaba algo de fuerzas se escapaba del hospital.

Como había hecho profusamente antes de contraer la enfermedad, pedía dinero prestado que jamás devolvía, rara vez buscaba trabajo, era hospedado por sus amigos y, tal como Paula sabría después de la muerte de su hermano, terminaba robándoles lo poco que tenían para venderlo. Estas actitudes no se habían pronunciado con la enfermedad sino que lo habían caracterizado desde mucho antes, como se lo había hecho saber un amigo de Aníbal durante la internación.

En una de las salidas del hospital, Paula invitó a su hermano a cenar. Quería ayudarlo, y comprender por qué obraba de esa manera. Aníbal la dejó plantada, sin previo aviso. Volvieron a acordar una cita, y él no apareció. Dos días más tarde se presentó de improviso en su casa y le pidió que lo hospedara por esa noche. Paula lo alojó y cuando se levantó por la mañana Aníbal había desaparecido, junto al equipo de música y todos sus ahorros. Los meses siguientes consistieron en una serie de internaciones y fugas del hospital en las que Aníbal fue tornándose sumamente impulsivo y violento. Viajaba al norte del país y llamaba por teléfono al padre diciendo que no tenía plata para volver. Amenazó con lastimar con un cuchillo y contagiarle el virus a la empleada de una cabina telefónica que no quería dejarlo salir sin pagar.

Cuando Paula vino a verme, Aníbal había muerto hacía cuatro meses. Paula no mostraba el dolor que cabe esperar de quien ha crecido y compartido muchos momentos de su vida con su hermano. Aníbal era casi un extraño para ella. Tiempo atrás había sentido afecto por él, pero al enterarse de que contagió negligentemente a una decena de personas ese afecto se había convertido en una mezcla de bronca y consternación. Sentía culpa por no haber podido hacer nada por su hermano, y por haber tenido mejores oportunidades de llevar adelante una vida digna.

Durante nuestros encuentros abordamos desde una perspectiva filosófica tópicos como el de la temperancia, la justicia, la libertad, la culpa, el hedonismo antiguo y el contemporáneo. No hablamos sólo de su experiencia y de la de su hermano, de su historia familiar, de sus

sentimientos, de sus hábitos y expectativas sino también de sus ideas y de sus valores, y de cómo pueden ser objeto de un análisis que exceda la historia individual y se inserte en un contexto social y cultural.

Paula no estaba muy interesada en compartir bibliografía: prefería oír y discutir sobre estos temas en nuestras conversaciones. Comenzamos hablando de la templanza, que tradicionalmente ha sido definida como la capacidad de gozar sin autodestruirse, o la capacidad de no comprar placeres al precio de dolores. Aristipo, Epicuro, Montaigne, Séneca, Comte-Sponville y Savater, unos defensores y otros críticos de la templanza, fueron algunas de nuestras compañías filosóficas.

Diferenciamos la templanza del ascetismo, que es el miedo al placer. La temperancia, por el contrario, no se vincula con la insensibilidad sino con la posibilidad de un goce pleno, que no produzca un mal mayor al placer que depara. Aníbal no había podido sacrificar algo del placer presente (el que suelen deparar para muchas personas las relaciones sin preservativos) en aras del placer futuro, mordió el cebo del placer sin importarle si ocultaba o no un anzuelo. En nombre de los goces presentes renunciaba al conjunto de goces futuros.

La conducta de Aníbal tenía cierto aire de familia con la de los cirenaicos de la antigua Grecia, cuyo exponente más conocido es Aristipo, un discípulo de Sócrates, que en su acentuado hedonismo concebía al placer físico como el máximo bien. Los cirenaicos no consideraban necesario diferir ningún placer presente en aras de consecuencias ulteriores. Se diferencian de los utilitaristas modernos en que los utilitaristas, al menos declarativamente, propugnaron el máximo placer para el mayor número posible de personas. Los cirenaicos sustentaron en cambio un hedonismo meramente individual y egoísta, aceptable aún a expensas del dolor ajeno, un hedonismo que sólo piensa en el presente y se despreocupa por completo de lo que el futuro pueda deparar. Comprobamos la sorprendente actualidad de la filosofía cirenaica y la contrastamos con el hedonismo más moderado de Epicuro, para quien también el placer aparece como el máximo bien, aunque sólo si no produce un mal superior al goce. La concepción del placer de Epicuro aparece fuertemente asociada a la ausencia de dolor y a la serenidad, es decir, a la posibilidad de vivir tranquilo, sin sobresaltos. Aristipo se burla de los epicúreos y dice que estar libre de placeres y de dolores intensos equivale a estar muerto.

Charlamos sobre dos modalidades diversas que dialogan en el contexto sociocultural contemporáneo: la exaltación del universo del trabajo y del deber (herencia directa de la ética protestante descrita por Max Weber) y un hedonismo propio de la sociedad de consumo que tiene puntos de contacto con los cirenaicos al reconocer pocos compromisos éticos con los demás y ejercer un continuo estímulo sobre la tentación. “Disfrute ya y pague después”, pregonan las tarjetas de crédito. Contra el omnipresente universo del deber, se promueve un placer inmediato, ciego e imperativo.

Paula contó que Aníbal había sido criado por su abuela, que era muy caprichoso y que en su infancia prácticamente nada le había sido negado. Discutimos cómo el niño que encuentra pocos límites a su deseo, el que jamás oye un “no”, en la adultez suele confundir libertad y omnipotencia, pagando muy caro el choque contra los límites del goce.

Paula no lograba explicarse por qué Aníbal había causado tanto daño a las personas que contagié, a sus amigos y a sus familiares. Rápido para exigir a los demás, era capaz de establecer lazos de amistad con otras personas sólo cuando los derechos ajenos no se oponían a su deseo o a su conveniencia.

Comentamos cómo en el siglo XIX algunos sifilíticos infectaban a personas sanas con el afán de liquidar toda desigualdad existente entre ellos. En relación al sida, hoy leemos en los diarios casos similares. ¿Hay “igualitarios” de la desgracia? Simone Weil decía que cuando sus dolores de cabeza eran insoportables, sentía un impulso irresistible de golpear las cabezas de los demás para que compartieran su dolor. No es lo mismo pensarlo que hacerlo, claro. Aníbal trató al prójimo de la misma manera que se trató a sí mismo: destruyéndolo. Prueba de que la reciprocidad y la simetría no son condiciones suficientes para la justicia.

Si bien las mujeres con las que se había acostado tenían su parte de responsabilidad al no haber exigido el uso de preservativos, acaso no se resignaran tan fácilmente como él a la muerte. Aníbal había omitido informarles que era portador de HIV, y eso las ubicaba en una situación de absoluta desigualdad respecto a él.

Discutimos cómo en el contexto del hedonismo contemporáneo a menudo la justicia parece una virtud pasada de moda, y el egoísmo es exaltado con slogans que provienen del discurso de la autenticidad (“Lo

único importante es ser fiel a uno mismo”), un hedonismo insolidario, asocial y rapaz que -en las clases que pueden permitírselo- suele paliar la soledad con el consumo.

En una de nuestras charlas Paula comentó que su tío había militado en la izquierda de los setenta. En 1978 desapareció y nunca más supieron de él. Contrastamos los paradigmas correspondientes a dos épocas tan distintas: la de su tío, que murió en nombre de ideales colectivos, y la de su hermano, que murió en nombre de su propio placer. Su tío había encontrado un lugar en el mundo. ¿Contaba Aníbal con algo equivalente? Sospechábamos que no: el mundo de los ideales políticos y buena parte de los ideales de la clase media le resultaban ajenos. Parecía no estar cómodo en ningún lugar.

A menudo soñaba con irse a una isla desierta: un lugar donde nada ni nadie pudiera molestarlo, un lugar en donde siempre fuera posible barajar, dar de nuevo y volver a comenzar. Analizamos la larga tradición que tiene la metáfora de la isla desierta en el mundo moderno: por un lado su dimensión utópica (la utopía y el humor moderno transcurren en islas desiertas), y por el otro su connotación asociada al individualismo, al resignado “sálvese quien pueda” encarnado por el término “robinsonada”, utilizado hasta el cansancio en el contexto de la filosofía política. Paula contó que, poco antes de morir, Aníbal volvía una y otra vez sobre el tema de la isla desierta donde podría iniciar una nueva vida.

En nuestras conversaciones Paula se formulaba a sí misma nuevas preguntas: “¿La muerte de Aníbal fue en realidad un lento suicidio destinado a rechazar el imperativo universo del trabajo y del deber? ¿Rechazaba el cuidado de sí mismo para no convertirse en un ‘militante de la salud’, obligado a destinar a la supervivencia una parte considerable de su tiempo? ¿Fue Aníbal un mero producto de las circunstancias que le tocaron vivir, o tuvo un margen de libertad como para elegir otra cosa? Educada como él, ¿hubiera hecho lo mismo? ¿Acaso eligió ser como fue?”.

En ese punto de nuestros encuentros discutimos ideas provenientes de escuelas filosóficas antagónicas: desde la mitología griega, el maniqueísmo y la ética islámica, que se entregan a la idea de destino y consideran que la mayor parte de las circunstancias de la vida están determinadas, hasta corrientes filosóficas como el existencialismo, que acentúan la libertad como posibilidad de elegir y crear en un sentido

decisivo la propia circunstancia vital. Para refutar a las corrientes que nos juzgan completamente condicionados, recordé la historia del romano que discutía con un amigo que aseguraba que las acciones humanas están absolutamente determinadas. El amigo tomó su bastón y comenzó a darle estacazos con toda su fuerza, hasta que el otro reconoció que podía libremente dejar de pegarle. Coincidimos en ubicarnos en un punto intermedio entre el libre albedrío y el determinismo, y en pensar que elegimos en el contexto de un número limitado de posibilidades, pero que por condicionados que nos sintamos por las circunstancias, a menudo no tenemos un solo camino a seguir sino varios. Podemos decir sí o no, quiero o no quiero. Aníbal no era libre de elegir lo que le pasaba, pero era libre para responder a lo que le pasaba de tal o cual modo.

Respecto al sentimiento de culpa que Paula albergaba hacia Aníbal, a su preocupación por la posibilidad de no haber hecho lo suficiente, conversamos sobre el sentido ético (y no jurídico) de este concepto. Vimos que en ética la culpa suele ser definida como la consciencia de haber lesionado recíprocos derechos o recíprocas relaciones de confianza, amistad y amor. ¿Es necesario sentirse responsable para sentirse culpable? Desde una perspectiva ética sí. Sin embargo, no es así en una de las concepciones más difundidas y populares de la culpa. Puedo sentirme culpable por vivir mejor que el mendigo de la esquina, y no por ello soy responsable -al menos directamente- por esa situación. Existe la posibilidad de sentirme involucrado en su pobreza, la posibilidad de ayudarlo directamente o haciendo política, pero no soy culpable en el mismo sentido en que es posible sentirse culpable por haber traicionado a un amigo.

Constatamos que Paula hizo todo lo que podía para ayudar a su hermano: quiso charlar con Aníbal y él no concurrió a la cita acordada, lo hospedó y él le vació el departamento. ¿Fue culpable por haber sido educada de otra manera y por haber gozado de alguna ventaja económica más? Paula había heredado un departamento de su madre, que murió cuando ella tenía siete años. Si bien había trabajado desde los diecisiete años para mantenerse, en efecto ésta era una enorme ventaja con la que no había contado Aníbal. Sin embargo, haber tenido una vida algo (un poco) más holgada en modo alguno la tornaba culpable (responsable) en sentido ético, ya que no había lesionado recíprocas relaciones de confianza, aún cuando pudiera sentirse culpable (en el

segundo sentido señalado del concepto de culpa) por haber gozado de algún beneficio con el que su hermano no contó, sin ser directamente responsable por ello.

Las conversaciones con Paula se extendieron durante algunos meses y se desarrollaron alrededor de otros temas. Nuestros encuentros no agotaron sus preguntas sobre la muerte de Aníbal. Habíamos compartido apenas un puñado de hipótesis, suficientes como para ensanchar su horizonte de comprensión, recobrar fuerzas para consolar a su padre y disminuir significativamente la consternación en la que estaba sumida.

## La humildad

Humildad deriva de *humus* (tierra). El humilde sería el “hijo de la tierra”, el que se reconoce pariente de lo bajo; el vanidoso, en cambio, mira a todos desde arriba y se cree hijo del cielo. El humilde tiene consciencia de los límites de sí mismo. Sabe que si bien puede manejar cierto conocimiento, es dudoso que tenga respuesta para todas las grandes cuestiones. No ignora lo que es, pero reconoce lo que no es, y esta cualidad suele depararle el amor de los demás. El humilde no aviva las aguas turbulentas de la envidia y es propenso a perdonar porque no se cree infalible.

Spinoza definió a la humildad como “una tristeza nacida de la consideración que el hombre tiene de su impotencia o de su debilidad”. Virtud a mitad camino entre la vanidad y la bajeza o disimulo, que es el hábito de valorarse menos de lo que es justo.

La humildad ha sido una virtud muy exaltada por la mitología griega. Los dioses del Olimpo castigan severamente a la pareja que presume de ser muy feliz, al hermafrodita que presume de ser poderoso, o al hombre que alardea por prescindir del amor.

Las culturas asiáticas también fomentaron esta virtud, a tal punto que los occidentales tontamente suelen confundir su humildad con la zoncera.

Sócrates es uno de los primeros modelos de humildad que brinda la historia de la filosofía. El “sólo sé que no sé nada”, que él nunca dijo pero que bien pudo decir, revela que mientras muchos atenienses presumían de un saber del que carecían, Sócrates en cambio tenía consciencia de sus límites. Tal la paradoja del conocimiento: a medida que avanzamos en él, más conscientes somos de nuestra ignorancia.

Mientras la vanidad sólo ve las propias cualidades en el reconocimiento de los demás, el orgullo se vincula en cambio con la convicción en los propios valores. Una distinción similar fue formulada por Rousseau, que diferenció el amor de sí (*amour de soi* o *filautia*; Spinoza lo llamó *connatus*) del amor propio. El amor de sí es el instinto de supervivencia, mientras que el amor propio es la corrupta promoción de sí, que exagera nuestro mérito ante nuestros propios ojos y ante los de los demás. El amor propio aparece así como el más peligroso de los

consejeros. “El amor propio es un malvado/ El amor propio es un traidor/ Que siempre nos está adulando/ Y nos induce al error”, escribe el poeta Giuseppe Baretti. Simone Weil sugiere que un buen lugar para plantarse en el mundo es el que promedia nuestra perspectiva de “yo como sujeto”, que es el modo en que nos vemos a nosotros mismos, con el “yo como objeto”, que es el modo en que nos ven los demás.

La idiosincrasia de algunas religiones, de algunas ideologías y de algunos pueblos parecería poco propensa a la virtud de la humildad -los porteños son célebres por juzgarse pagados de sí mismos-, así como la de algunos profesionales -ciertos médicos, ciertos psicoterapeutas o ciertos académicos- que operan socialmente como “portadores legítimos de verdad” y para los que el reconocimiento de su ignorancia en torno a determinado tema -por ejemplo en la imposibilidad de acertar con un diagnóstico- parecería cuestionar su misma eficacia profesional. Los sistemas de habilitación profesional contribuyen grandemente a la falta de humildad: los exámenes nos entrenan para tener respuestas para todo, ya que pronunciar el temible “no sé” puede depararnos el infierno del alumno réprobo. Por contraposición, el humilde más que afirmar se formula muchas preguntas.

El vanidoso quiere ser siempre dueño de la verdad, no está a gusto si la atención no se centra en él, exalta la posesión de bienes escasos delante de quien no los posee y presume de codearse con gente influyente.

Es muy curioso que Aristóteles no defina al vanidoso como el que presume de lo que es, sino como el que presume de lo que no es y tiene una valoración exageradamente positiva de su propio mérito. El que se estima en su justo valor y se cree digno de honor posee la virtud de lo grande (grandeza de alma), a la que llama magnanimidad. La recompensa más grande que recibirá el magnánimo es el honor, que gozará con moderación, sabiendo que en definitiva nada compensa la virtud, ya que la virtud está en nosotros, mientras que la gloria y el honor son bienes exteriores y pertenecen más a quienes los dispensan que a quienes los reciben. El magnánimo también ameritará bienes exteriores como la riqueza y el poder, que serán gozados con moderación. El magnánimo no se alegra demasiado por los triunfos ni se abate en exceso por los reveses. No suele admirar ni adoptar la actitud servil de adular, porque nada es grande ante sus ojos. La magnanimidad aristotélica me inspira toda suerte de sospechas. Parece una virtud confeccionada a la medida de Aristóteles y de su necesidad de reconocimiento, una caracterización



que proviene menos del amor de sí que del amor propio, menos del orgullo que de la vanidad. Esta mirada aristocrática a propósito del tema del reconocimiento perdurará a lo largo de la historia de la filosofía, y Nietzsche será su más alto exponente al considerar que la humildad es una virtud de esclavos que los amos, los altivos, los orgullosos y propensos a la glorificación de sí mismos, no necesitan. La humildad es la virtud de quien simpatiza con la idea de igualdad. Sin duda no es una virtud del reino de los aristócratas.

## Lecturas

La modestia es la más inocente de las mentiras. (Chamfort)

- En los celos hay más amor propio que amor.
- Lo que hace insoportable la vanidad ajena es que hiere la nuestra.

(La Rochefoucauld)

- Cualquier gato se hace el tigre.
- A mí no me embroma un ñato por más narices que tenga.
- Más estiraio que ojal de camiseta.
- Más agrandao que zapato e' payaso.
- El soberbio va a caballo y vuelve a pie.
- Abundancia y soberbia andan en pareja.

(Del Refranero Popular)

La humildad es una virtud que a menudo está reñida con la riqueza. Es tan difícil que una persona rica sea modesta como que una persona modesta sea rica. (Epicteto)

La humildad consiste en no preferirnos a nadie, en reflexionar sobre las faltas que podemos haber cometido en otro tiempo y sobre las que somos capaces de cometer, no menores que las que pueden cometer los otros. Se vincula con la generosidad, porque los generosos pueden ser los más humildes. (Descartes)

## La indulgencia

La indulgencia o misericordia es la virtud del perdón. Consiste en dejar de odiar, sin por ello borrar la falta ni olvidarla. No se trata de clemencia, que es la virtud que modera el rigor del castigo, sino de la renuncia al castigo, del triunfo sobre el rencor justificado y sobre el deseo de venganza.

Examinando nuestros defectos aprendemos a perdonar a los demás. Cierta tradición sugiere que sólo podemos perdonar aquellas faltas que nosotros mismos podríamos haber cometido. Encuentro minúscula esta patria del perdón. No es común pensar que nosotros posiblemente habríamos cometido las mismas faltas si hubiéramos estado en el lugar de esa persona. Más bien tendemos a pensar que no hubiéramos obrado de esa manera. Desde ya que las faltas muy alejadas de las acciones que uno podría haber cometido -la tortura, por ejemplo- no se perdonan. Sin embargo, no concuerdo con la idea de que el perímetro de nuestra indulgencia deba ser exactamente el de nuestras posibles faltas.

Sócrates postuló que toda falta equivale a la ignorancia. A su entender nadie yerra voluntariamente. Algo de esto aparece en la frase de Cristo: “Perdónalos, no saben lo que hacen”. La idea es que si conociéramos la red de circunstancias que mueven a una persona a comportarse de una manera atroz, la comprenderíamos. No por ello suprimiríamos el horror de la falta, pero podríamos entenderla y, por consiguiente, perdonarla. Pero si la falta es involuntaria, ¿habría algo que perdonar?

Madame de Sevigné resumió magistralmente la posición socrática: “Tout comprendre c’est tout pardonner” (comprender todo es perdonar todo). Aristóteles discute con Sócrates; a su entender no toda falta es involuntaria: puede ocurrir que una persona conozca el bien, pero por flaqueza de voluntad prefiera hacer el mal; de esto se deduce que somos responsables por nuestros actos y -agrega- pasibles de ser castigados por los tribunales. Las dos posiciones -la socrática y la aristotélica- han hecho correr ríos de tinta a lo largo de la historia de la filosofía.

Comte-Sponville se inclina por la perspectiva aristotélica: “El mal está en la voluntad y en el corazón, no en la inteligencia. El mal no es un error, es egoísmo, crueldad, por ello necesita perdón. Se disculpa al

ignorante, pero se perdona al malvado. La malvada es la voluntad, a ella se la perdona. No se perdona a la lluvia sino a quien tiene voluntad. El perdón sólo se dirige a la libertad". Y cita a Jankélevitch cuando afirma que hay que perdonar a los malvados precisamente porque la maldad es una desdicha.

¿Hay algo que pueda hacerse para obtener el perdón? ¿Puede haber perdón para quien no siente remordimiento alguno? ¿Para qué perdonar al que no se arrepiente?

El remordimiento es una tristeza que nace de la sospecha de que hemos dañado a alguien. Presupone necesariamente la duda, ya que si hubiéramos estado seguros de que lo que hacíamos estaba mal, nos habríamos abstenido de hacerlo y no sentiríamos sólo remordimiento sino directamente arrepentimiento, que es una tristeza que obedece a la creencia de que se ha cometido una mala acción, una tristeza por cierto muy amarga, ya que su origen está exclusivamente en nosotros mismos. El remordimiento suele ser entonces un paso anterior al arrepentimiento, y su función es impedirnos cometer el mismo error en la siguiente ocasión. El arrepentimiento sin atenuantes parece una condición de posibilidad para el perdón. El que no siente culpa por el mal que ha infligido es tan miserable como el que odia para justificarse por haber producido algún daño. ¿Y si el remordimiento y el arrepentimiento no alcanzan? Ruborizarnos no nos convierte en personas de bien.

Una forma de obtener el perdón es recurrir a la acción compensatoria. Hermes cantó alabanzas a Apolo y lo llenó con tantos elogios que el dios quedó conmovido y perdonó la ofensa. Sin embargo, como ética del perdón la lisonja parece más bien pobre. Ya que no se puede borrar la falta, es posible compensar el daño que se ha infligido. Dos amigas viven juntas: una noche Sara, una de ellas, olvida sacar la llave del lado de adentro de la puerta, y cuando Claudia llega no puede entrar a la casa. Ante el sueño sepulcral de Sara, que no se despierta ni con la erupción de un volcán, Claudia debe irse a dormir a otro lado. Al día siguiente el arrepentimiento y la solicitud de perdón no parecen suficientes. Sara urde una acción compensatoria y dedica toda la tarde a ordenar y limpiar el cuarto de Claudia. Al volver a la casa y ver la habitación ordenada, Claudia siente que su odio se aplaca y perdona.

La justicia compensatoria es uno de los mecanismos postulados por algunos críticos del sistema penal contemporáneo. La antigüedad clásica nos ofrece un ejemplo de este tipo de justicia, cuando Esquilo, acusado

de revelar ciertas ceremonias de los misterios, fue absuelto por el valor que él y su hermano mostraron en la batalla de Maratón. La idea de compensación también es de gran utilidad para reflexionar sobre nuestras relaciones interpersonales en general. Supongamos que tenemos un amigo muy generoso y solidario, con quien hemos compartido diversos momentos de nuestras vidas, con quien nos deleitamos mutuamente en la conversación y con quien compartimos nuestra afición por el cine. Supongamos también que nuestro amigo es vanidoso hasta la exasperación, posesivo, demandante y conventillero, y que estos rasgos de su carácter nos desagradan sobremanera. ¿Debemos por ello poner fin a nuestra amistad con él?

En lugar de pretender la ausencia de faltas, ¿no sería posible compensar las faltas con virtudes? ¿No compensará él también nuestros defectos con nuestras virtudes?

## Lecturas

- Es tan cruel perdonar a todos como a ninguno.  
- Un sólo bien puede haber en el mal, y es la vergüenza de haberlo hecho.  
(Séneca)

El que sospecha invita a traicionarlo. (Voltaire)

Vengándose, uno se iguala a su enemigo; perdonándolo, uno se muestra superior a él. (Francis Bacon)

¿Hay algo más atroz e imperdonable que martirizar a un niño? Sin embargo, cuando nos enteramos de que tal padre verdugo, como suele suceder, es un ex niño mártir, algo cambia en el juicio que emitimos. Esto no suprime el horror de la falta, pero ayuda a entenderla y, en consecuencia, a perdonarla. ¿Cómo saber si, educados como él, no hubiéramos hecho lo mismo? ¿Acaso eligió ser como es?  
(André Comte-Sponville)

## La tolerancia

Bernard Shaw escribió con buen tino: “No siempre hagas a los demás lo que deseas que te hagan a ti, ellos podrían tener gustos diferentes”. Afortunadamente no todos compartimos los mismos gustos. No todos los hombres aspiran a seducir a la misma mujer. No todas las personas disfrutan de las películas de pistoleros ni aspiran a convertirse en actores famosos. La diversidad puede ser una riqueza, aún cuando esto implique lidiar con el “mal gusto” -¿gusto diverso?- de los demás.

La tolerancia es el respeto a opiniones o formas de conducta que pueden parecernos extrañas. Es la posibilidad de dejar estar y dejar hacer. Se basa en el reconocimiento de los demás como personas libres e iguales que tienen derecho a expresar sus opiniones y a actuar libremente siempre y cuando no perjudiquen a nadie. Como la indulgencia, se vincula con la humildad porque presupone que en última instancia nadie está libre de errores.

¿Tiene límites la tolerancia? Popper habló de “la paradoja de la tolerancia”, según la cual si somos absolutamente tolerantes, incluso con los intolerantes, y no defendemos a la sociedad tolerante de los fanáticos, los tolerantes serán aniquilados y junto a ellos la tolerancia. Esto no equivale a prohibir las ideas intolerantes, sino a fomentar su libre expresión siempre y cuando exista la posibilidad de contrarrestarlas con argumentos.

La tolerancia -como la moderación- no suele caracterizar a la juventud. Tampoco ha signado a religiones monoteístas como el catolicismo, que en nombre de una verdad única desencadenó espantosas masacres. La tolerancia es una virtud eminentemente moderna, vinculada con la exigencia de neutralidad religiosa del Estado proclamada por la Ilustración, en contraste con los modelos de intolerancia religiosa. Libertad de consciencia y libertad de acción, siempre y cuando no se dañe al prójimo.

La vida cotidiana desafía permanentemente nuestra capacidad de tolerancia: el mundo del trabajo, la convivencia familiar, las relaciones de pareja y la amistad son buenas ocasiones de ejercitar una virtud que desafortunadamente parece apetecible siempre y cuando no se oponga a

nuestro deseo, ese amante tierno, despótico y fugaz que aspira a que el mundo se rinda a sus pies.

## Lecturas

Razonamientos dobles son anunciados en la Hélade por quienes filosofan sobre el bien y el mal. Unos afirman que lo que para uno es un bien, para otro es un mal, y que incluso para el mismo hombre, unas veces algo es un bien y otras es un mal. Las cosas son bellas o buenas según su oportunidad. (...) La enfermedad es un mal para los enfermos, y un bien para los médicos. Los macedonios consideran bello que las muchachas, antes de casarse, se enamoren y tengan relación con un hombre, pero apenas se casan consideran que enamorarse es feo; los griegos consideran que ambas cosas son feas. Para los tracios el tatuaje es un adorno, para los demás es un estigma de culpabilidad. Los escitas consideran bello que quien ha matado a un hombre le quite la cabeza, la ponga como penacho de su cabello, le incruste oro y plata en el cráneo, beba de él y libe a los dioses; entre los griegos nadie querría entrar a la casa de quien hubiera hecho esto. Entre los maságetas, cuando mueren los padres los hijos los descuartizan para comérselos, ya que consideran como una sepultura muy bella que el padre sea enterrado en el hijo; si alguien hiciese eso en la Hélade sería expulsado por hacer cosas feas y terribles; los persas consideran que es bello que los hombres se maquillen como mujeres y tengan relaciones sexuales con la hija, la madre y la hermana; los griegos, en cambio, que es feo y contrario a las leyes. Los lidios creen que es bello que las muchachas se prostituyan para conseguir dinero para casarse; entre los griegos nadie querría casarse con ellas. (...) Creo que si alguien diese órdenes a todos los hombres de reunir en un mismo lugar aquellas cosas que consideran más feas, y a continuación tomara de este montón aquellas que cada uno considera bellas, no quedaría ni una sola sino que entre todos las irían tomando todas, pues nadie las considera igual. (Gorgias)

## El sentido del humor

El sentido del humor es el término medio entre la frivolidad, para la que casi nada tiene sentido, y la seriedad, para la que todo tiene sentido. El frívolo se ríe de todo, es insípido y molesto, y con frecuencia no se preocupa por evitar herir a otros con su humor. El serio cree que nada ni nadie deben ser objetos de burla, nunca tiene algo gracioso para decir y se incomoda si se burlan de él. El humor revela así la frivolidad de lo serio y la seriedad de lo frívolo. Se trata de una virtud social: podemos estar tristes en soledad, pero para reír necesitamos la presencia de otras personas.

Etimológicamente la palabra divertirse remite a la acción de salirse del vértice, es decir, a la ruptura con el orden cotidiano de significados. El humor une dos cosas dispares: “No dejes para mañana la posibilidad de encajarle a otro lo que tengas que hacer hoy”, dice Felipe, el personaje de Quino. El deber (hacer lo que corresponde) y la falta (abusar de otro): dos sentidos diversos entrelazados con naturalidad.

Carecer de humor es carecer de humildad, es estar demasiado inflamado de uno mismo. Pero no exageremos la importancia del humor: un mal tipo puede hacer gala de un humor exquisito, y es posible ser buena gente y carecer por completo de sentido del humor. No obstante, quien tiene humor suele ser más estimable que quien no lo posee.

El humor es una herramienta crítica de gran eficacia. “Leí *La Guerra y la Paz* en veinte minutos. Es acerca de Rusia”, decía Woody Allen en tiempos en que estaban de moda los métodos de lectura veloz. El humor es un instrumento apropiado para promover la tolerancia, lo que llevó a Lichtenberg a escribir: “Nada determina más el carácter de una persona como la broma que la ofende”. El humor permite ver lo que los demás no perciben, ser consciente de la relatividad de todas las cosas y revelar con una lógica sutil lo serio de lo tonto y lo tonto de lo serio. A veces el mejor consejo es el que proviene de un chiste y no de una formulación teórica.

El humor es una demostración de grandeza que pareciera decir que en última instancia todo es absurdo y que lo mejor es reír, como aquel condenado a muerte que llevan a la horca un lunes y exclama: “¡Bonita

forma de comenzar la semana!”. El humor es una afirmación de dignidad, una declaración de superioridad del ser humano sobre lo que acontece.

Cuenta Diógenes Laercio que a Metrocles se le escapó una sonora ventosidad mientras tomaba una clase de filosofía. Tan grande fue el rubor que le sobrevino que se encerró en un cuarto con ánimo de dejarse morir de hambre. Crates entró a consolarlo tras ingerir comida flatulenta y, como no pudo persuadirlo diciéndole que no había cometido ningún absurdo sino que más bien sería cosa monstruosa no despedir los flatos según marca la naturaleza, soltó él también su flato, con lo cual los dos rieron y Metrocles dejó de sentir vergüenza.

¿Tiene límites el humor? ¿Es posible hacer humor con el tema del Holocausto? Hay una delgada línea divisoria entre la posibilidad de “reírse de” y la de “reírse con”. Chaplin ponía como condición de posibilidad del humor la necesidad de que el chiste estuviera a favor del débil y no del fuerte. Algunos diferencian tajantemente humor e ironía. Si Groucho Marx afirma “Pasé una excelente velada, pero no fue ésta” y se lo dice a una generosa anfitriona, se trataría de una ironía. Si en cambio se lo dice al público, se trataría de humor. La ironía invertiría la ecuación de Chaplin y se reiría a costillas del débil. Escribe Comte-Sponville: “Se puede bromea acerca de todo: el fracaso, la muerte, la guerra, el amor, la enfermedad, la tortura. Lo importante es que la risa agregue algo de alegría, algo de dulzura o de ligereza a la miseria del mundo, y no más odio, sufrimiento o desprecio. Se puede bromea con todo, pero no de cualquier manera. Un chiste judío nunca será humorístico en boca de un antisemita. La ironía hiera, el humor cura. La ironía puede matar, el humor ayuda a vivir. La ironía quiere dominar, el humor libera. La ironía es despiadada, el humor es misericordioso. La ironía es humillante, el humor es humilde”.

Sin embargo, no toda ironía es cruel. La ironía es una figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se quiere decir. No me parece que esta idea de ironía implique necesariamente una forma despiadada de hacer humor. Diría más bien que hay un humor hiriente, esteticista, que no repara en criterios éticos con tal de hacer reír. Si la ironía es utilizada en cambio como instrumento de resistencia, el humor adquiere un sesgo liberador: una modelo casada con un polista millonario responde, cuando el periodista se burla del “trabajo” de su marido: “Se necesita talento para ser polista”. El que está al lado le dispara una ironía: “Claro, dinero no hace falta”.



Las virtudes de reír y hacer reír no siempre van juntas. *El Corán* juzga que quien hace reír al prójimo merece el paraíso, pero nada dice sobre el que sabe reír. Conozco gente poco hábil para hacer reír, cuya risa es deliciosamente oportuna y contagiosa. También ellos merecen el paraíso.

La risa aparece como la distancia más corta entre dos personas. No es un mal comienzo para la amistad. No es un mal recurso para aceptar -o retrasar- la propia muerte y la de los demás. Hay culturas que entierran a sus muertos con alegría. Prefieren recordar con risas y sonrisas, no con lágrimas y tristeza. Recordar con filosofía, tal el refrán castizo para el que “tomarse las cosas con filosofía” equivale a tomarse las cosas con alegría, con uno de los sentimientos más serios, gratuitos y paradójicos con que podemos cepillarnos las telarañas del alma.

## Lecturas

El animal más sufriente de la tierra se vio obligado a inventar la risa.  
(Nietzsche)

Lo que más admiro de los demás es la ironía, la capacidad de verse desde lejos y no tomarse demasiado en serio. Después admiro el valor y la humildad, siempre que no sea ostentosa. (Borges)

- Una persona sin sentido del humor es como un auto sin amortiguadores: salta de dolor con cada piedrita del camino.

- Reír es como cambiar los pañales del bebé: no resuelve permanentemente el problema, pero hace las cosas más agradables por un momento.

(Del Refranero Popular)

## La generosidad

La generosidad es la virtud del don, lo contrario del egoísmo, de la mezquindad del yo, y lo contrario de la indiferencia. Ser generoso es estar liberado de ridículos orgullos y posesiones. A diferencia de la justicia, donde se da a cada uno lo que le corresponde, acá se da lo que no es del otro, lo que le falta y uno tiene. En la tradición cristiana no se llama generosidad sino *caritas* (amor universal) y se considera que sirve de remedio para todos los desórdenes pasionales.

Spinoza la definió así: “La generosidad es un deseo por el cual un individuo, bajo el único mandamiento de la razón, se esfuerza en asistir a otros hombres y en establecer un lazo de amistad entre ellos y él”. Spinoza llama *firmeza* a las acciones que se vinculan con la utilidad del agente, y *generosidad* a las que tienden a la utilidad de los demás.

Ríos de tinta han corrido para tratar de dirimir si la generosidad nace o no como una elaboración compleja del amor a uno mismo. Aristóteles afirma que el hombre de bien en última instancia es egoísta, porque hacer el bien a la larga le resultará de gran provecho, mientras que el hombre egoísta en realidad no lo es porque consigue perjudicarse a sí mismo y dañar al prójimo. Adam Smith y los utilitaristas consideraron que la generosidad y el altruismo derivan del egoísmo o amor de sí. La filosofía también ha sido pródiga en discusiones bizantinas. ¿Qué importa dónde nace la generosidad, si afortunadamente aún existe?

## Lecturas

Unida al coraje, la generosidad puede convertirse en heroísmo. Unida a la justicia, se convierte en equidad. Junto a la compasión, deviene benevolencia. Junto a la misericordia, ya es indulgencia. Pero su nombre más bello es su secreto, y todos lo conocemos: unida a la dulzura, se llama bondad. (André Comte-Sponville)

A los grandes hombres les produce más placer hacer el bien que recibirlo:  
es la felicidad de la generosidad. (Gracián)

La generosidad consiste menos en dar que en dar a tiempo.  
(La Bruyère)

## 33

### Gratitud

Hay personas que pareciera que están haciendo un favor cuando en realidad lo están recibiendo o cuando están quitando un beneficio a otro. Gracián propone deshacer el engaño, devolverles sus elogios y recuperar el beneficio propio. Es el caso que plantea Borges en el cuento *Guayaquil*, donde un historiador le informa a otro que viajará para recuperar un célebre documento sobre el cóncave que habrían mantenido Bolívar y San Martín, “hazaña” historiográfica que ameritaría la celebridad de cualquier especialista. El otro historiador lo convence de que en realidad él le hará un favor viajando en su lugar, ya que en el caso de tratarse de un documento falso, pondrá en juego su reputación.

La gratitud es una disposición tan rara como preciosa. Al igual que la generosidad, también es una virtud del don, ya que agradecer es dar. La gratitud es el placer de haber recibido, y el placer de compartirlo con la persona que lo ha hecho posible. El egoísta es desagradecido porque no quiere deberle nada a nadie: el mundo está en deuda con él y no hace más que cumplir con su deber. No regala, no da, porque sólo es capaz de apreciar su propia figura en el espejo. Mientras la nostalgia se entristece por lo que ya no es, la gratitud se alegra por aquello que ni la muerte puede arrebatarnos.

### Lecturas

Apresurarse demasiado a corresponder un favor consituye una especie de ingratitud. (La Rouchefoucauld)

El hombre desagradecido hace daño a todos los que necesitan ayuda. (Publio Ciro)

En cuanto a los desagradecidos, no hay uno que no termine muriendo miserablemente. (La Fontaine)

## Las mil caras de la virtud

No siempre se han exaltado las mismas virtudes. Lo que en una época equivale a la esclavitud y no es considerado propio de humanos -el trabajo en la *polis* griega, por ejemplo-, en tiempos modernos aparece como una virtud que debe poseer todo aquel que aspire a la dignidad humana. Mientras el cristianismo entendió que la castidad era una virtud, hoy día este rasgo es visto poco menos que como una “enfermedad”.

Durante siglos, y a partir de los diálogos de Platón, cuatro virtudes fueron consideradas cardinales: la justicia (la tendencia a no dañar a los demás y a proteger a quienes se debe amparar); la prudencia (la capacidad de actuar con inteligencia práctica en la vida cotidiana); el coraje (el hábito de asumir firmemente las contrariedades) y la templanza o moderación (la capacidad de no comprar placeres al precio de dolores). ¿Qué otras virtudes han sido exaltadas con mayor frecuencia? Séneca destaca la serenidad (la vida tranquila, sin sobresaltos), la piedad, la paciencia, la perseverancia, el desprecio de la muerte, el dominio de la ira, la capacidad de resistir a la adversidad con entereza y la de no entregarse a demasiadas ocupaciones, de modo que queden momentos de ocio para disfrutar.

Cicerón encuentra que las cuatro virtudes clásicas suponen firmeza de ánimo, orden y medida en lo que se dice y hace, generosidad, fidelidad en los contratos y la tendencia a conservar la igualdad sin sacar provecho de los demás. El amor a la gloria a su entender debe ser evitado porque justifica ciertas acciones injustas. El virtuoso cumple con las promesas, aunque admite excepciones de acuerdo a las circunstancias. Al igual que Aristóteles, Cicerón destaca la virtud de la liberalidad, que es la capacidad de ser desprendido y distribuir los propios bienes con generosidad, pero advierte que no debe ser perjudicial para quienes se desea beneficiar. También exalta como virtud la capacidad de ganarse la confianza de la gente, cualidad que se obtendría previendo mejor el futuro, no enriqueciéndose a expensas de otro y viviendo tranquilamente.

El cristianismo incorpora las cuatro virtudes más valoradas por la cultura griega (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y agrega otras tres: la fe, la esperanza y el amor al prójimo o caridad, un amor que no se

basará en los rasgos particulares de una persona sino en su misma condición humana, un amor que presupone la compasión, la resignación ante la ofensa injusta, la paciencia, la mansedumbre y la entrega al prójimo, un amor que se opondrá al egoísmo, a la envidia y a la animadversión o mala voluntad. El cristianismo opone una virtud a cada pecado capital:

Contra la soberbia y la acedia (aspereza de trato o mal genio), la humildad.

Contra la avaricia, la prodigalidad.

Contra la lujuria, la castidad.

Contra la ira, la paciencia.

Contra la gula, la templanza.

Contra la pereza, la diligencia.

Contra la envidia, la caridad.

La distinción entre falta y pecado no será menor. Mientras en la antigüedad la falta era considerada un error que cada persona cometía en relación a sí misma, el pecado aparece como una falta doblemente grave porque también atenta contra dios.

La burguesía implanta en el mundo occidental virtudes funcionales al nuevo modo de producción capitalista: el amor al trabajo, al mérito y a la vocación, el amor al orden y a la puntualidad. El ideal de individuo -y ésta es una de las conquistas más valiosas de la modernidad- aporta la gran virtud de la tolerancia (como ideal opuesto a los siglos de intolerancia religiosa).

Benjamin Franklin incluye en su lista de virtudes utilitarias a la limpieza -otra virtud propia del mundo moderno y del avance en la frontera de las repugnancias-, la perseverancia, la paciencia, la capacidad de oír, de expresar intuiciones, la de resultar confiable para que otros nos comenten sus dudas, la de posponer el juicio y la de revisar las opiniones propias de modo de poder aceptar una crítica realizada con afecto.

Tradicionalmente se han destacado como virtudes femeninas la capacidad de administrar eficientemente la casa, la maternidad, la obediencia al marido, la disposición a limpiar, a empatizar con el universo de las emociones, la disposición a “embellecer” callando y la estupidez. Voltaire lo dice sin vueltas: “Una mujer amablemente estúpida es una bendición del cielo”. En contraste con la adopción contemporánea por

parte de las mujeres de las virtudes asociadas al mundo del trabajo, la subjetividad femenina ha mostrado virtudes que pueden ser revalorizadas para ambos sexos en un marco emancipatorio. Tal es el caso, por ejemplo, de la capacidad de cuidar, alimentar, consolar y ser hospitalario.

En el mundo contemporáneo, Fleming incluye en su lista predilecta de virtudes la estabilidad emocional, la capacidad de oír, el timing (saber qué hacer en cada momento y no hacerlo ni más lento ni más rápido de lo necesario), la ironía, el humor (particularmente la habilidad de reírse de uno mismo), la calidez, la amigabilidad, la empatía, la tolerancia para aceptar juicios diversos, la creatividad.

En la tradición filosófica china básicamente hay dos formas de entender la virtud. Una de ellas es la que postula el confucionismo, que enfatiza las virtudes comunitarias, antepone el Estado al individuo y exalta la obediencia, el respeto, la benevolencia, el decoro, la piedad filial y la meritocracia (el gobierno basado en el principio de selección del mérito y no en el de la riqueza o la herencia, con la consiguiente legitimación de las desigualdades basadas en el mérito). El taoísmo, por el contrario, enfatiza la autonomía individual por oposición a la autoridad del Estado, rechaza por artificiales las virtudes confucionistas y destaca la libertad de consciencia, la simplicidad, la espontaneidad, la flexibilidad y la inocencia.

Cada uno de nosotros podría agregar virtudes a las ya planteadas. Por mi parte yo destacaría como virtudes -sin redundar en algunas de las ya mencionadas- la afectividad, la disposición a no ser demasiado susceptible, la tendencia a respetar las diferencias de criterio y a tratar de enriquecerse con ellas en lugar de empeñarse en persuadir al otro a toda costa, incluso ganándole por cansancio, la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, la capacidad de consolar (y no sólo de aconsejar), la de alegrarse por la alegría del amigo, la disposición a desarrollar nuevos temas o perspectivas en la conversación, la capacidad de valorar lo que se tiene, la voluntad de no vivir a expensas del esfuerzo ajeno y la dignidad, que es la autodeterminación de la voluntad humana que no se somete a ninguna servidumbre ni admite la existencia de ningún rango superior ante el cual doblegarse.

# LA AMISTAD

## 35

### Una patria de la filosofía

Tradicionalmente la amistad ha sido caracterizada como una relación entre iguales, basada en la confianza y la ayuda mutua, el afecto, la lealtad, la comunidad de intereses, y que se desarrolla entre personas que son dignas de ser amadas. La antigüedad clásica la valora como la afinidad humana más importante por considerar que pocas cosas deleitan tanto el ánimo y procuran tanto consuelo como el amigo que aclara las dudas o contagia su alegría. Hoy en día el amor ha ocupado ese lugar privilegiado. El antiguo valora grandemente el amor, pero también desconfía mucho de él y, por contraste, prefiere la amistad porque la juzga un ámbito más sólido de contención afectiva. Piensa que nadie aceptaría la vida sin amigos, aún cuando poseyera todos los demás bienes. El amigo representa un placer en medio de la desgracia, uno de los pocos asilos donde podemos refugiarnos de reveses de todo género. La falta de amigos aparece como la situación más terrible por la que puede pasar un ser humano.

Eurípides coloca a la amistad por encima de las relaciones de parentesco:

*Procuraos un amigo, hombres, los parientes no bastan  
Creed: si funde su alma con nosotros un extraño,  
Ni una miriada de cosanguíneos lo reemplazará.*

La amistad surge como institución social autónoma al separarse de la esfera de las relaciones familiares sanguíneas. Etimológicamente las palabras amistad y amor provienen del verbo latino *amare*, que designa en un comienzo el lazo sanguíneo, la casa y el origen comunes. Las palabras inglesa y alemana para amigo (*friend* y *freund* respectivamente) provienen de los verbos *freien* (pedir en matrimonio), *freuen* (alegrarse) y *fri* (amparar, preocuparse). Las fraternidades tuvieron un aire de familia con la amistad, al agrupar a las personas por edades y promover un sentimiento de solidaridad generacional.

Entre los escitas la amistad se pactaba con sangre y estaba al servicio de los actos bélicos: el pacto de amistad entre los “hermanos de cuchillo”



se realizaba mezclando la sangre de los amigos en una vasija, humedeciendo en ella la punta de las espadas y saboreando la sangre. Se permitía, como máximo, entablar amistad con tres personas: si alguien tenía más amigos se lo consideraba como “una mujer corrupta, accesible a todos”.

En la tribu kuon de Nueva Guinea, todo hombre tenía tres amigos que no podían ser parientes sanguíneos, y con los cuales al llegar a la adolescencia se asociaba por un ritual iniciático. La relación consistía en prestarse ayuda mutua en todo, e incluso en llamar “padre” al padre del amigo.

Aristóteles entiende que el ser humano es por naturaleza un animal social (*zoon politikón*). Esta frase bautiza todo manual de teoría política que se precie, por eso la cuestión de la amistad es el germen de cualquier consideración que podamos hacer sobre la política. ¿Es el ser humano naturalmente social? La antigüedad, Rousseau, ciertas corrientes socialistas y movimientos como el anarquismo entienden que sí. Hobbes, el liberalismo, Freud y tantísimos pensadores modernos entienden que no, que el hombre es lobo para el hombre y lo devoraría si no fuera pasible de castigo. El cristianismo y filósofos como Bruno, Eriúgena o Shaftesbury extienden el concepto de amistad a la idea de amor universal. Shaftesbury sostiene que la amistad no es posible sin un sentimiento más amplio respecto al conjunto de la sociedad: ser amigo de una persona concreta implicaría también ser amigo de la humanidad. Freud y Nietzsche pensaron que, por el contrario, amar a todos es demasiado abstracto e implica ser injusto con quien se ama con mayor intensidad. Creo que tomaron demasiado literalmente el “ama a tu prójimo como a ti mismo”, sin tener en cuenta que se trata de un ideal, de un horizonte más allá del cual nada puede ser concebido.

Aristóteles fue uno de los filósofos que más teorizó sobre la amistad. A su entender el amigo es un otro yo, parecido y diferente al mismo tiempo. Aunque admite que hay amistades interesadas, considera que la amistad perfecta es la que existe entre hombres buenos y virtuosos. El valor de esta relación reside en que depende de uno mismo, mientras que las relaciones de parentesco no son electivas, y en que está basada en la igualdad -por eso se emparenta con la justicia-, mientras que las relaciones entre padres e hijos suelen ser asimétricas. Recomienda no tener ni muchos ni pocos amigos. Tener demasiados sería un obstáculo para la felicidad, porque como siempre alguno sería víctima de una desgracia, y como los dolores de nuestro amigo no pueden dejar de afligirnos, viviríamos en un continuo tormento. El amigo de todos no sería amigo de nadie, porque no puede

cumplir con las atenciones mínimas que requiere el cuidado de la relación. Séneca aconseja no elegir como amigos a personas demasiado pesimistas que todo lo lloran y encuentran en todo una excusa para quejarse. Aunque nos amen y nos sean fieles, afirma, el compañero que siempre está de mal humor y se lamenta de todo es contrario a la tranquilidad.

Sofistas y epicúreos deducen la amistad de la coincidencia de intereses y de consideraciones utilitarias de provecho mutuo. “La amistad es tener quien nos asista en las enfermedades, nos consuele en nuestras desdichas o nos ayude en la pobreza”, afirma Epicuro. Desde esta misma perspectiva Helvecio dirá que el principal encanto de la comunicación amistosa consiste “en el placer de hablar de uno mismo”. Séneca discute con los que fundamentan la amistad en la conveniencia y dice que en realidad se quiere al amigo para asistirlo y consolarlo a él, o para salvarlo de sus enemigos. “No pensar más que en uno mismo -escribe-, hacer una amistad por la propia conveniencia, es un mal cálculo, porque esa amistad se irá como ha venido.” La amistad por conveniencia es meramente circunstancial. Basta ver la multitud de amigos que rodea a los poderosos, y lo solos que se quedan cuando ya no tienen poder. Esta relación más que amistad es comercio: tiene por móvil la conveniencia y como fin el provecho.

Lo que no encontramos en la bibliografía filosófica sobre el tema es la idea de que el amigo, como el amante, no siempre es objeto de una elección exclusivamente racional, no siempre es una de las personas más agradables de cuantas conocemos, sino aquel que estuvo allí oportunamente, aquel que las circunstancias aproximaron a nuestro corazón. No lo amamos porque nos gusta sino que nos gusta porque lo amamos.

Para formar lazos sólidos de amistad se necesita tiempo, el necesario para tornarse digno de recíproca confianza. Cuando se forma una amistad rápida, esto habla más del deseo de hacer amigos que de la amistad misma. Sin haber pasado por la prueba de fuego de la adversidad es difícil saber si en efecto se cuenta con un amigo.

Parece más importante conservar a los amigos que hacerse de nuevos amigos. Una de las razones por las que la amistad parece lenta de consolidar es que, en la relación que se prolonga en el tiempo, las divergencias suelen ser conocidas y aceptadas. Hay quien cree incluso que las disputas son indicio de una amistad sólida: con el amigo habría un “resto” para discutir, mientras que esta posibilidad puede disolver el vínculo con mayor facilidad cuando se trata de la relación nueva. Los desacuerdos pueden provenir de la falta de reciprocidad que acuse alguno de los dos: uno puede creer que

se merece más de lo que se le da, otro puede sentirse herido por el incumplimiento de alguna promesa, o por considerar que no es simétrico el afecto que se profesan o los sacrificios que realizan por el otro. Aristóteles considera espinoso saber si las relaciones deben romperse cuando ya no son lo que eran. Mientras haya esperanza debe concederse algo al pasado de esa amistad, recomienda. Se encontrarán burros con cuernos antes que amigos perfectos.

Ante la disolución cada vez más frecuente de las parejas, la amistad parece ofrecer hoy día un ámbito de pertenencia y contención más estable que el amor. Sin embargo, a veces los amigos duran menos que el amor y las relaciones adquieren un carácter transitorio e inestable. El escaso tiempo libre que deja el trabajo y la multiplicación de las relaciones basadas en la utilidad, la consideración de los pares como rivales a los que se debe superar, la enorme distancia física que nos separa del amigo en la gran urbe contemporánea y la falta de tolerancia frente al conflicto y al desacuerdo, parecen jugar en contra de la amistad. Con todo, esta obra maestra a dúo persiste y está en la raíz misma de la filosofía. Sabemos que la etimología de la palabra filosofía (*philo-sophos*) nos habla de un amor que es deseo de conocimiento, un deseo que no implica un dolor sino el regocijo en la presencia de su objeto. Los que aman la filosofía no sólo son amigos del conocimiento, sino también amigos entre sí. Lamentablemente hemos perdido esta bella idea que nos legaron los griegos. Los que aman la filosofía son cómplices en un interés que abarca a todos los demás intereses. Disfrutan de las coincidencias y se enriquecen al comprobar numerosas diferencias sin las cuales la filosofía se convertiría en dogma. La filosofía es un modelo ético en sí mismo. No está destinada a un grupo de elegidos. Como la amistad, es una bella y democrática compañera de ruta, y una de las principales virtudes a las que podemos aspirar.

## Lecturas

¿A quién he de abrir hoy mi alma?  
Los hermanos son deshonestos,  
Los amigos se han distanciado  
No hay amigos íntimos,  
¡Tendré que desahogarme con extraños!  
(Lírica del antiguo Egipto)

La esencia de la amistad es la revelación del Yo al amigo, la posibilidad de aliviar y liberar el corazón colmado por el desgarramiento que provocan y ocasionan las pasiones de todo género. (Francis Bacon)

Sé hacer mejor la amistad que el amor. (Jean Cocteau)

Se busca un amigo. No necesita ser hombre o mujer, basta que sea humano. Basta que tenga sentimientos, que tenga corazón. Necesita hablar y saber callar, y sobre todo oír. Tiene que disfrutar de la poesía, de la madrugada, de los pájaros, del sol, de la luna, del canto de los vientos y la canción de la brisa. Debe tener un gran amor por alguien, o de lo contrario sentir la ausencia de ese amor. Debe amar al prójimo y respetar el dolor que todas las personas llevan consigo. Debe guardar secretos sin sacrificarse; pudo haber sido engañado (todos los amigos son engañados). No es necesario que sea puro, ni del todo impuro, pero no debe ser vulgar. Debe tener un ideal y miedo de perderlo. En caso de que no sea así, debe sentir el gran vacío que eso deja. Mi amigo tiene que tener resonancias humanas. Lo principal para él debe ser, Ser Amigo. Debe sentir pena de la persona triste y comprender el inmenso vacío de los solitarios. Debe ser Don Quijote sin despreciar a Sancho. Se busca un amigo para gustar de los mismos gustos. Un amigo que se conmueva cuando sea llamado amigo. Que sepa conversar de cosas simples, del rocío, de las grandes lluvias, de los recuerdos de la infancia. Se busca un amigo para no enloquecer, para escuchar la noche o lo que se vio bello o triste durante el día. Los anhelos y las realizaciones, los sueños y la realidad... Se necesita un amigo para no llorar, para no asomarse al pasado en busca de memorias queridas. Un amigo que nos abraze sonriendo o llorando, pero que nos diga amigo. Es necesario vivir consciente de que todavía se vive. Se necesita un amigo, urgente, puedes ser tú... Puedo ser yo para tí... (Vinicius de Morães)

# Apéndice A

## Sitios de Consultoría Filosófica en Internet

Consejería Filosófica Peruana:

<http://www.buhorojo.de/consejeria.html>

Filosofía para la vida (sitio editado por Roxana Kreimer):

<http://filosofiaparalavida.com.ar>

Filosofía y Literatura (sitio editado por Roxana Kreimer):

<http://geocities.com/filosofialiteratura>

Center Sophon

The Philosophical Counseling Website

Israel. Shlomit Schuster:

<http://www.geocities.com/centersophon>

<http://geocities.com/Athens/Forum/5914>

Filosofarenet:

[http://geocities.com/philosophy\\_practices](http://geocities.com/philosophy_practices)

Alessandro Volpone's Web Site:

<http://utenti.tripod.it/alessandrovolpone/index.html>

Sitio de Peter Raabe:

<http://www.interchange.ubc.ca/raabe>

Sitio de Tim LeBon:

<http://members.aol.com/timlebon/>

American Philosophical Practitioners Association (APPA): Asociación profesional fundada en 1998 que forma, certifica y representa a los asesores filosóficos de los Estados Unidos. También fomenta las relaciones con otras profesiones vinculadas al asesoramiento:

<http://www.appa.edu>

American Society for Philosophy Counseling & Psychotherapy:  
<http://www.aspcp.org/>

Société Canadienne pour la Pratique Philosophique:  
<http://www.geocities.com/Athens/Thebes/5590/>

Agentur für angewandte Ethik und Philosophie:  
<http://www.stopczyk-philosophie.de/>

Los congresos internacionales de Filosofía Práctica llevan el nombre International Conference for Philosophy Practice. Se desarrollan cada dos años desde 1994 y en los buscadores de Internet es posible encontrar información sobre ellos. Cada uno gira alrededor de un tema. El cuarto, por ejemplo, lleva el título “Reflexiones sobre el rol de las virtudes en la vida del individuo”.

# Apéndice B

## Bibliografía básica

- Achenbach, Gerd: *Philosophische Praxis*, Cologne, Juergen Dinter, 1984.  
— y Macho, T.: *Das Prinzip Heilung*, Cologne, Juergen Dinter, 1985.
- Aries, Philippe: *Morir en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1990.  
— *Ética a Eudemo*, Gredos, Madrid, 1990.  
— *Gran moral*, Gredos, Madrid, 1990.
- Baigorria, Osvaldo (comp.): *Con el sudor de tu frente, Argumentos para la sociedad del ocio*, Buenos Aires, La Marca, 1995.
- Bierce, Ambrose: *Diccionario del diablo*, Madrid, Edimat, 1998.
- Borges, Jorge Luis: *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975.  
— *Borges el memorioso*, conversaciones con Antonio Carrizo, Buenos Aires, FCE, 1982.
- Cioran, Emile: *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1990.  
— *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Tusquets, 1990.
- Comte-Sponville, André: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 2000.  
— *La felicidad, desesperadamente*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Demócrito y Leucipo: *Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires, 1964.
- Dewey, John: *How we think*, Illinois University Press, 1970.
- Descartes, René: *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Diógenes Laercio: *Lives of Eminent Philosophers*, London, Hicks, 1967.
- Elías, Norbert: *La soledad de los moribundos*, México, FCE, 1989.
- Epicuro: *Obras*, Barcelona, Atlaya, 1995.
- Esopo: *Fábulas esópicas*, Madrid, Alba, 1989.
- Feyerabend, Paul: *Matando el tiempo*, Autobiografía, Madrid. Debate, 1995.
- Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997.  
— *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- Fromm, Erich: *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1982.
- Gorgias y autores varios: *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona, Bruguera, 1985.

- Gracián, Baltasar: *El arte de la prudencia*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.
- Graves, Robert: *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza, 1991.
- Hume, David: *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.
- Illich, Ivan: *Némesis médica*, Madrid, Barral, 1986.
- Kierkegaard, Soren: *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.
- Kon, I.S.: *La amistad*, Buenos Aires, Cartago, 1985.
- La Bruyère, *Los Caracteres*, Buenos Aires, Creal, 1959.
- La Rochefoucauld: *Máximas y sentencias morales*, Buenos Aires, Glem, 1944.
- Lao-Tzé: *Tao-Te-Ching*, Madrid, Morata, 1983.
- Lichtemberg: *Aforismos*, Buenos Aires, Glem, 1954.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover Publications, 1959.
- Malaxecheverría, Ignacio (comp.): *Bestiario medieval*, Madrid, Ciruela, 1999.
- Marco Aurelio: *Soliloquios*, Gredos, Madrid, 1984.
- Marinoff, Lou: *Más Platón y menos Prozac*, Grupo Zeta, Barcelona, 2000.
- Montaigne, *Ensayos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.
- Oates, Joyce Carol y otros: *Pecados capitales*, Buenos Aires, Atlántida, 1996.
- Onfray, Michel, *La sculpture de soi*, París, Grasset - Frasquelle, 1996.  
— *L'art de jouir*, París, Grasset - Frasquelle, 1991.
- Ovidio: *Arte de amar, Remedios contra el amor*, Barcelona, Akal, 1987.
- Pascal, Blas: *Ensayos, Correspondencia, Pensamientos*, Barcelona, Río Nuevo, 1996.
- Platón: *Obras Completas*, Gredos, Madrid, 1988.
- Plutarco: *Moralia*, Gredos, Madrid, 1977.
- Rougemont, Denis de: *Amor y occidente*, México, Caltz, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité*, París, Booking Internacional, 1966.
- Sansot, Pierre: *Elogio de la lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- Saric Gordillo, Erika y Hernández Arias, José Rafael (comps.): *La muerte, una antología*, Madrid, Valdemar, 2000.
- Russell, Bertrand: *El contenido de la felicidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.



- Savater, Fernando: *El contenido de la felicidad*, Madrid, Taurus, 1996.
- *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Planeta, 1997.
- *El arte de vivir*, diálogos con Juan Arias, Buenos Aires, Planeta, 1966.
- *Ética para Amador*, Buenos Aires, Ariel, 1991.
- Séneca: *Cartas a Lucilo*, Gredos, Madrid, 1986.
- Senaki, Nyogen, y Reys, Paul (comps.): *101 historias de la tradición Zen*, Bogotá, Norma, 1998.
- Schopenhauer, Arthur: *Parerga y Paranipómena*, Buenos Aires, Central, 1950.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
- *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Central, 1965.
- Shuster, Shlomit: *Philosophy Practice. An alternative to Counseling and Psychotherapy*, London, Praeger, Westport, 2000.
- Spinoza, Baruch: *Ética*, Madrid, Hispamérica, 1972.
- Voltaire: *Diccionario Filosófico*, Buenos Aires, Sophos, 1960.
- Walzer, Michael: *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.
- Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Península, 1984.
- Weil, Simone: *Ecrits de Londres*, París, Gallimard, 1957.
- *La gravedad y la gracia*, Valladolid, Trotta, 1994.

# Apéndice C

## Índice temático

- Acción: *17, 38, 42, 136, 163.*  
— voluntaria: *33, 60.*  
Alegría: *25, 27, 42, 102, 106, 113, 167-169, 175, 176.*  
Amistad: *45, 164, 165, 169, 176-180.*  
Amor: *42-179.*  
— acción: *47.*  
— de sí: *159, 161, 170.*  
— fati: *25, 32, 40.*  
— pasión: *43-45, 47, 48, 66.*  
— propio: *159-161.*  
— y sufrimiento: *43-47, 58.*  
Arte de amar: *70.*  
Arrepentimiento: *163.*  
Atribución de intencionalidad negativa: *60.*  
Autonomía: *95-104, 150, 175.*  
Avaricia: *55-57.*  
Bien mayor: *38, 103.*  
Budismo: *25, 27, 41, 88, 89.*  
Buen sentido común: *28, 31, 36, 38, 39, 52.*  
Café Filosófico: *10, 20.*  
Cambio: *15, 23-25, 27, 48, 70.*  
Capitalismo: *22, 46, 76.*  
Cirenaicos: *154, 155.*  
Consternación: *24, 32, 64, 65.*  
Consultoría Filosófica: *7-22, 32-35, 69-73, 81-86, 97-107, 113-119, 131-133, 140, 152-158, 181, 182.*  
Coraje: *29, 96, 134, 143-145, 170.*  
Culpa: *32-34, 103-107, 153-157, 163.*  
Deber: *96, 103, 108, 136, 139, 155, 167.*  
Deseo: *14, 38, 39, 46, 47, 51, 59, 60, 71, 79, 109, 110, 115, 117, 120, 124, 134, 136, 146, 150, 151, 155, 166.*  
Dilema ético: *103.*  
Duelo: *32-41.*

Dulzura: 59, 126, 134-138, 141, 151, 168, 170.  
Emociones: 14-18, 43, 62, 129, 174, 175.  
Enamoramiento: 47, 48, 66, 71.  
Envidia: 29, 42, 44, 47, 48, 66, 71, 120-125, 134, 159, 174.  
Eros: 42, 45, 47, 70.  
Estoicismo: 25, 27, 89.  
Etica: 8, 31, 33, 36, 39, 42, 76, 78, 108, 134, 139, 140, 148, 155, 156,  
157.  
— de la empresa: 21, 22.  
Examen: 81-86.  
Eutanasia: 88.  
Felicidad: 108-113.  
Fidelidad: 61, 62.  
Flechazo: 69-73.  
Generosidad: 170-171.  
Gratitud: 126, 172.  
Hábito: 15, 24, 34, 40, 43, 65, 133-135, 150.  
Hedonismo: 111, 153-155.  
Humor, sentido del: 167-169.  
Iatrogenia: 97, 100, 101.  
Idealización: 34, 35, 45, 47, 51, 59, 67, 71.  
Indecisión: 37, 38.  
Individualismo: 26, 67, 104, 156.  
Individuo: 14, 89, 104, 174, 175.  
Infancia: 15, 16, 25, 117, 135, 155.  
Inteligencia práctica: 27, 124, 134-175.  
Ira: 126-133.  
Ironía: 141, 168, 169.  
Justicia: 146.149.  
— compensatoria: 163, 164.  
Justa indignación: 120-125.  
Libertad: 33, 36, 37, 50, 70, 78, 104, 108, 150, 155, 156, 163, 165.  
Mal de amores: 64 ss.  
Mal menor: 38, 40, 99, 101, 103, 138, 139.  
Media naranja: 44, 45, 70.  
Muerte: 87-107.  
Necesidades: 46, 48, 61, 65, 78, 79, 109, 122, 147.  
Paciencia: 28, 32, 40, 59, 65, 102, 128, 173, 174.

Pareja: 19, 24, 42-73.  
Pasión: 42, 44, 47, 48, 56, 58, 59, 65, 66, 70, 99, 120, 121, 126, 127, 129, 143.  
Perdón: 162-174.  
Problemas: 7-9, 13, 17, 25.27, 29-41.  
Prudencia: 38, 134, 136, 137, 140, 146, 151, 173.  
Psicoterapia, diferencias con la: 13-16.  
Reconocimiento de los demás: 27, 159.  
Remordimiento: 140, 163.  
Rencor: 66, 69, 126, 162.  
Resentimiento: 120-125, 127.  
Responsabilidad: 33, 36, 39, 70, 84, 118, 155.  
Romanticismo: 44, 71, 118, 152.  
Seducción: 50, 51, 52 ss., 66, 71.  
Serenidad: 88, 108, 112, 113, 115, 154, 173.  
Sinceridad: 138-142.  
Sociedad disciplinaria: 74-86.  
Sufrimiento: 23-73.  
Suicidio: 32-35, 95-107  
Taoísmo: 104, 115, 175.  
Templanza: 150-158.  
Tolerancia: 165, 166.  
Trabajo: 74-86.  
Tragedia: 33, 44.  
Verdad: 14, 18, 20, 52, 82, 138, 141, 160, 165.  
Virtud: 134-175.  
Vocación: 74, 85, 86, 174.  
Yo, el: 40, 88-90, 148, 170.

## Agradecimientos

Agradezco a todos los que de una manera u otra colaboraron con este libro. A Gerardo Primero, por su escucha y su lectura atentas, por sus críticas, sus sugerencias, su aliento y su afecto. A Mario y Nora Kreimer, por haber sido las primeras personas cuya lectura de algunas de las líneas de este libro me llevó a pensar que quizá podrían ayudar también a otras personas. Mi agradecimiento para Laura Cotton, que escribió tres textos a pedido, y para Norma Primero, Martha Berman, Marcelo Burello, Dora Barrancos, Guillermina Idiart y Gerardo Herreros. Mi gratitud también para Alessandro Volpone por su generosidad, por su aliento y por propiciar en *Philosophy Practices*, uno de los sitios que edita en Internet, la traducción al inglés, al italiano y al ruso de un escrito que integra este libro. Gracias a Martina, a Oscar y a todos los asistentes a los cursos y Cafés Filosóficos en los que estos temas fueron debatidos, y a Claudine, Judith, Alejandra y Gabriela por la riqueza del encuentro de los jueves.



Esta edición se terminó de imprimir en los talleres gráficos CARYBE-EDITARE, Udaondo 2646, Lanús Oeste, Provincia de Buenos Aires, en el año 2002.

