

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



La idea del bien en el nihilismo, una exploración en Nietzsche y Kierkegaard sobre la posibilidad de la fundamentación moral

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **RUBÉN ABIEL SMITH LÓPEZ**

Director **DEMETRIO ZAVALA SCHERER**

Tlaquepaque, Jalisco. diciembre de 2024.

Tabla de contenido

Capítulo I: Introducción.....	4
1.1 Planteamiento del problema y de la pregunta de investigación.....	4
1.2 El problema de la fundamentación.....	8
1.3 Explorando a Nietzsche y Kierkegaard en diálogo con otros autores.....	11
Capítulo II: Contra toda forma de dominio.....	15
2.1 Introducción.....	15
2.2 La contingencia de la idea del bien.....	16
2.3 Universalizar la idea del bien.....	20
2.4 La perspectiva social.....	25
2.5 La búsqueda de un criterio absoluto.....	31
2.6 La voluntad artista como propuesta nietzscheana.....	36
2.7 Conclusión.....	42
Capítulo III: La libertad y sus posibilidades.....	44
3.1 Introducción.....	44
3.2 La perspectiva dogmática del bien y del mal.....	45
3.3 La angustia ante la nada.....	51
3.4 La angustia y la fe.....	56
3.5 Implicaciones de la comunicabilidad.....	62
3.6 Modos de lidiar con la angustia y el sinsentido desmoralizante	66
3.7 Conclusión.....	75
Capítulo IV: Orientaciones de Nietzsche y Kierkegaard.....	77

4.1 Introducción.....	77
4.2 La importancia de la intuición para la idea del bien.....	77
4.3 Examinar aquello que nos vincula con nuestra idea del bien.....	81
4.4 La idea del bien en el nihilismo.....	86
4.5 La incertidumbre.....	93
4.5 Conclusión.....	96
Capítulo V: Conclusión general.....	97
Bibliografía.....	102

Capítulo I: Introducción

1.1 Planteamiento del problema y de la pregunta de investigación

“No somos nada” concluye con frecuencia un compañero de comunidad en la sobremesa después de hacer evidente la contraparte o la contradicción de algún comentario, a lo que, por su modo irónico de decirlo, le acompañan nuestras risas. ¿Qué hay en esa frase que nos hace reír? Pues la comedia encuentra su éxito en cuanto más es capaz de mostrar la realidad. ¿Por qué llegamos a experimentar que no somos nada?

Cuando acontece la contradicción sobre aquello que considerábamos como válido de pronto pareciera que pierde su valor. ¿Pero habrá algún aspecto de nuestra vida que se escape a la contradicción? ¿Hay alguna fuente de valor que sea suprema e infinita que pueda darnos certeza sobre nuestra vida? Cuando buscamos sin éxito esa fuente última de valor, o cuando consideramos que no la hay, o que no tenemos acceso a ella, puede suceder que concluyamos entonces que nada tiene fundamento. Y, por lo tanto, nada en realidad tiene valor. Es entonces cuando acontece el nihilismo.

Martin Heidegger, en su libro sobre Nietzsche, expone cómo es que éste último entiende el nihilismo: “[Es] el hecho histórico, es decir el acaecimiento, de que los valores supremos se desvalorizan, de que todos los fines están aniquilados y todas las estimaciones de valor se vuelven unas contra otras.”¹ Además, lo ilustra muy bien con las siguientes contraposiciones:

“Se llama bueno al que obedece a su corazón, pero también al que solo atiende a su deber; se llama bueno al templado y conciliador, pero también al audaz, inflexible, severo; se llama bueno al que no impone coerción sobre sí, pero también al héroe en dominarse a sí mismo; se llama bueno al amigo incondicional de lo verdadero, pero también al hombre de la piedad, al transfigurador de las cosas; se llama bueno al distinguido, al noble, pero también al que no desprecia ni mira desde arriba; se llama bueno al bonachón que evita la lucha, pero también al que tiene ansia de lucha y de triunfo; se llama bueno al que quiere ser siempre el primero, pero también al que no quiere estar delante de nadie.” (Fragmento no publicado de la época de *La gaya ciencia*, 1881-82; XII, 81)²

¹ Martín Heidegger, *Nietzsche, Primer tomo*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 153.

² Idem.

Para Nietzsche el nihilismo es una situación histórica que posiblemente nació con el platonismo³, el cual postula que el ente se determina desde las ideas, ellas son aquello que percibimos cuando miramos las cosas. Este ver no se da con los ojos sensibles del cuerpo, sino con los del alma, de tal manera que lo visto es algo no sensible, pero sólo con su luz podemos conocer lo sensible. Las ideas son lo que hacen que las cosas sean. En otras palabras: lo suprasensible es el auténtico ser del ente. Por lo tanto, conocer significa ajustarse a la medida de lo suprasensible, a la idea.⁴

El platonismo para Nietzsche es un movimiento contra la vida, pues aprecia, valora, o mide a lo que es, conforme a lo que debería de ser o conforme a lo que le está permitido que sea.⁵ Otra opción, la del positivismo, sería pretender invertir los criterios de medida, y que lo suprasensible esté al servicio de lo sensible, considerando a lo sensible como lo verdadero del ente.⁶ Para Heidegger, en su lectura sobre Nietzsche, menciona que sería precipitado considerar que Nietzsche tiene esta concepción sobre la inversión del platonismo y de la verdad que le corresponde.⁷

Más adelante elaboraré cómo Nietzsche hace su consideración sobre la verdad, por lo pronto lo que ha quedado señalado es una tensión sobre aquello que fundamenta lo que es. Con Nietzsche se pondrá de manifiesto que buscar un fundamento para nuestra existencia en lo suprasensible es insostenible, pero tampoco resuelve que lo sensible proporcione una nueva fundamentación universal de la existencia.

Para Nietzsche, la desvalorización de los valores supremos en el nihilismo no sucede porque no sean verdaderos, menciona Heidegger, sino porque se puede cuestionar el origen de sus valoraciones; es decir, son susceptibles a la cuestionabilidad.⁸ En otras palabras, son valores, pero no son supremos. Y la moral, desde la antigüedad tardía, por el platonismo, ha puesto a los valores supremos como realidades o leyes que sirven de norma, pero ya han perdido su fuerza vinculante.⁹ Ahora bien, por fuerza vinculante Nietzsche no se refiere necesariamente a una

³ Ibidem, pp. 155-156.

⁴ Ibidem, p. 148.

⁵ Ibidem, p. 156.

⁶ Ibidem, p. 151.

⁷ Idem.

⁸ Ibidem, p. 38.

⁹ Idem.

obligatoriedad de la moral, más bien, lo que se ha perdido con el nihilismo es su fuerza creadora.¹⁰

Fuerza vinculante podría parecerse a la pregunta que hace Bernard Williams en su libro *Introducción a la ética*: “¿por qué habría yo de hacer algo?”¹¹ En otras palabras, en el contexto nihilista uno se podría preguntar ¿qué razones habría para actuar de determinada manera si no hay tal cosa como los valores supremos? Williams plantea uno de los riesgos ante esta situación: la amoralidad.

La persona amoral no hace crítica a la moral; es decir, no sostiene que ser amoral es mejor que ser moral, no se ofende ni se indigna, solo es indiferente, pues no le interesa la moral, menciona Williams.¹² Nietzsche, por su parte, no se considera a sí mismo como una persona amoral sino inmoral menciona Heidegger.¹³ Es inmoral a partir de lo que Nietzsche considera como lo moral: Que la posición de lo ideal o suprasensible, fundado en las ideas, constituya la medida de lo sensible, mientras que lo sensible es considerado como lo inferior, carente de valor y, por lo tanto, como lo que tiene que ser combatido y erradicado.¹⁴

Es decir, Nietzsche es inmoral porque se opone a la distinción que considera a lo suprasensible como mundo verdadero y al mundo sensible como mundo aparente, fundamentando la moral desde ahí, jerarquizándolo todo desde ahí. Los immoralistas, para Nietzsche, son quienes se encuentran fuera de esa distinción.¹⁵

Desde mi perspectiva, no admitir esta distinción significa no recoger, ni de uno ni de otro mundo, fines o criterios absolutos, pero no es lo mismo que postular que no hay criterios en absoluto. Por lo tanto, la postura que Nietzsche denomina como “inmoral”, no es la misma que la “amoralidad” planteada por Williams. Pues Nietzsche sí hace una crítica a la moral y no le es indiferente la vinculación que ésta tiene con nuestra existencia.

¹⁰ Idem.

¹¹ Bernard Williams, *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 17.

¹² Ibidem, pp. 18-20.

¹³ Martín Heidegger, *Nietzsche...* p. 502.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

El nihilismo, por su parte, tiene varias manifestaciones o formas de representarse. “Dios ha muerto”, por ejemplo, frase famosa de Nietzsche, no es un enunciado atea, menciona Heidegger, sino una fórmula para caracterizar lo que se ha dicho sobre el nihilismo.¹⁶ Situación histórica que, desde la lectura de Heidegger, Nietzsche desea superar.¹⁷

Esta situación, en palabras de Heidegger, también se traduce como la ausencia de una meta en común:

“No hay ya ninguna meta alrededor de la cual y mediante la cual puedan unirse y desplegarse todas las fuerzas de la existencia histórica de los pueblos; [...] ninguna meta de un poder tal que, en virtud de éste, constriñera a la existencia de un modo unitario a su ámbito propio y la llevara a un despliegue creador.”¹⁸

La razón de que no tengamos una meta en común, menciona Heidegger sobre Nietzsche, es que no hay algo que la fundamente.¹⁹ Tal fundamentación, continúa, no se puede agotar en una formulación teórica (platonismo), sino que tendría que “despertar y liberar aquellas fuerzas que otorgan a la meta fijada la fuerza vinculante que todo supera y todo domina.”²⁰

No tener claridad sobre aquello que fundamenta la existencia puede llevar a la conclusión de que en realidad no hay nada que la fundamente, trayendo consigo la consecuencia de la pérdida del sentido de la vida, o en palabras de Kierkegaard se pierde “la gravedad de la vida,”²¹ asunto que también se expondrá con mayor atención.

Ante esta situación, ante el nihilismo, ¿cómo puede sostenerse la idea del bien? ¿se puede vivir la moral en un contexto así? ¿Hay alguna base fundamental que oriente nuestra existencia y nuestras opciones? En suma, mi pregunta de investigación es la siguiente: ¿es posible fundamentar la moral en un horizonte sin valores supremos o universales sin caer en el relativismo o en el sinsentido nihilista?

¹⁶ Ibidem, pp. 152-153.

¹⁷ Ibidem, p. 157.

¹⁸ Ibidem, p. 154.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Espasa-Calpe, Argentina, 1943, p.160.

1.2 El problema de la fundamentación

Lo complicado ahora es que no se ha renunciado a la posibilidad de fundamentar algo con validez universal, y parece ser que no hay ningún criterio que tenga esa cualidad para normar la conducta moral. Para Ernst Tugendhat, filósofo y pedagogo alemán, dicho criterio o fundamentación ya no es lícito que provenga de la tradición religiosa, no por anticuada, sino porque presupondría que todos somos creyentes.²² Además, continúa Tugendhat, ni el mismo creyente podría fundamentar sus normas morales en su fe, pues si quiere fundamentar tendría que considerar también a quienes tienen otra fe o no son creyentes, ya que el cumplimiento de las normas morales es algo que exigimos de todas las personas, y necesitan resultar aceptables para todas.²³

Si, por el contrario, alguien opinara distinto, y propusiera que en realidad “los juicios morales de una persona meramente consignan o expresan sus propias actitudes”, Williams lo catalogaría como un subjetivista.²⁴ Para el subjetivismo la moral no tiene ningún fundamento más allá de las preferencias, y cada quién tiene las suyas. Sin embargo, continúa Williams, los juicios morales tienen que significar lo que suponemos que significan, pues los usamos de tal manera que sus pretensiones no son una expresión autobiográfica; es decir, no se limitan a la actitud que tiene el hablante.²⁵

Yo no pretendo establecer una hipótesis subjetivista, pero al igual que Tugendhat, considero que hay un dilema entre considerar a la moral con validez universal o como resultado de una contingencia histórica y socialmente relativa.²⁶ Además, menciona Tugendhat, hoy carece de credibilidad una justificación absoluta de la moral porque nuestros juicios son de carácter empírico; es decir, que su pretensión de verdad se fundamenta en la experiencia.²⁷

Tanto el bien como el mal son ideas que no se encuentran en la experiencia, por lo que no se pueden justificar empíricamente; sin embargo, Tugendhat establece que cuando hacemos juicios

²² Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética* (Lecciones 1 y 2), Gedisa, Barcelona, 2001, p. 15.

²³ Idem.

²⁴ Bernard Williams, *Introducción a la ética...*p. 27.

²⁵ Ibidem, p. 29.

²⁶ Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética...* p. 16.

²⁷ Idem.

morales no los consideramos como meras opiniones, sino como algo en sí mismo correcto.²⁸ A mi parecer, puede ser que la moral no tenga un fundamento empírico, pero eso no significa que no tenga un fundamento en absoluto.

Una persona no cambia arbitrariamente de postura moral, menciona Williams, pues uno puede estar en situación de duda moral y cambiar por medio de razones.²⁹ Para Williams las razones son relevantes y necesarias para considerar moral a una postura; sin embargo, eso no significa que las razones sean por sí solas determinantes para la moral.³⁰ Además de las razones, es necesario cierto marco de suposiciones que hagan posible que haya de trasfondo un acuerdo desde donde sea posible la argumentación. Pues cuando nos salimos de ese marco en común no hay forma de mostrar que una determinada postura es correcta o errónea.³¹

Puesto con otras palabras, las razones son importantes, pero otra cosa es averiguar qué es lo que les da validez a esas razones, que puede ser distinta a la validez científica, pero que necesita de algo más. Para Williams se trata de un marco de suposiciones en común, pero lo que está en juego es aquella fuerza vinculante a la que se refiere Nietzsche, que pareciera que no acontece por la mera argumentación. Aun así, no se descarta la posibilidad de llegar a acuerdos morales.

¿Hasta dónde se pueden ampliar los acuerdos morales? ¿Qué tan extenso tiene que ser ese marco de suposiciones en común? Porque pareciera que todo lo que no se postule como un sistema universal y absoluto cae en consideraciones relativistas. Para Williams lo que da un cierto grado de homogeneidad moral es la sociedad, y lo que el relativismo plantea es que aquello que se considera como correcto sólo lo es para una sociedad dada, pero entendido no como correcto en sí mismo, sino en sentido funcionalista; es decir, es necesario o importante para la supervivencia de esa sociedad. Por lo tanto, es incorrecto condenar o interferir con los valores o prácticas de otra sociedad.³²

Williams considera este planteamiento relativista como burdo e inconsistente, pero que históricamente pudo haber sido benéfico por ir en contra de prácticas colonialistas.³³ Lo que se

²⁸ Idem.

²⁹ Bernard Williams, *Introducción a la ética...* p. 31.

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, pp. 31-32.

³² Ibidem, pp. 32-33.

³³ Ibidem, p. 33.

pretende, pues, es evitar el colonialismo, menciona Williams.³⁴ La confusión central, continúa, es la de tratar de extraer un principio a priori no relativo para determinar la actitud de una sociedad hacia otra, y eso es imposible.³⁵

Con mis palabras, el relativismo es inconsistente porque trata de normar universalmente la ausencia de normas universales como criterio a priori. Incluso el relativismo está inmerso en el juego del criterio universal. Pero, de acuerdo con Williams, también hay rasgos de la moralidad que hacen difícil la idea de que la moralidad se aplique sólo a un grupo, pues hay un elemento de universalización presente en toda moralidad.³⁶

No se trata de negar el hecho de que muchas sociedades han interferido en otras cuando no debieron de haberlo hecho, menciona Williams, pero de ahí no se sigue que le sea esencial a la moral tener siempre una reacción de aceptación ante las prácticas de otras sociedades o no interferir de ninguna manera.³⁷ Esta conclusión relativista de la no intervención, la inacción, el total escepticismo, o el mutismo, la considero una expresión de la parálisis moral a la que nos conduce el nihilismo.

En lo personal, me cuesta trabajo aceptar que no haya nada que obligue a nadie a ser bueno, y que lo que sea bueno para mí no significa que sea lo bueno en sí mismo, o que aquello que se considera como bueno no solo cambia con el tiempo, sino que es totalmente accidental, que pudo haber sido cualquier otra cosa. Porque lo que es bueno para mí se me presenta como lo que es bueno en sí, en todos los casos independientemente de mi contexto. ¿Será acaso que me habita un pequeño dictador que desea que todas las personas sean buenas, o por qué busco la obligatoriedad de la moral?

La ausencia de una meta en común mencionada por Heidegger en su libro sobre Nietzsche implica una multiplicidad de metas. Ahora a cada ser humano le compete decidir sobre sí mismo. Lo que hay en el nihilismo, desde mi perspectiva, es una nueva experiencia de libertad, donde la fuerza vinculante con el bien parece que consiste en algo distinto a la pura obediencia del deber ser. Para Nietzsche, el nihilismo no es sólo decadencia, futilidad y destrucción, sino que

³⁴ Ibidem, p. 35.

³⁵ Ibidem, p. 36.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p. 38.

necesita e impulsa un cierto surgimiento creativo.³⁸ Esto, para Nietzsche, es oponerse al nihilismo dentro del nihilismo.³⁹

1.3 Explorando a Nietzsche y Kierkegaard en diálogo con otros autores

En paralelo con aquello de que no hay una meta en común, tampoco hay una filosofía moral imperante, pero eso no significa que no haya filosofía moral. Solo que ahora la idea del bien me parece que se encuentra puesta en un mercado de ofertas, en donde cada propuesta buscará presentar los mejores argumentos para obtener adeptos. Considero que lo atractivo para el mercado no es tanto la idea del bien, sino la obligatoriedad que esta pueda tener.

En el capítulo sobre Nietzsche, *Contra toda forma de dominio*, expongo cómo para Nietzsche los valores y la moral son puestos por grupos de poder cuyas pretensiones civilizatorias son más bien mecanismos de control presentados como proyectos de humanidad. Pero un proyecto que abarque a toda la humanidad, por su carácter de totalidad, Kant niega que se trate de un objeto de conocimiento. Por lo tanto, menciono como para Kant la moral tiene como punto de partida las situaciones particulares; para que, al momento de determinarnos por una decisión, optemos por aquello que pueda valer universalmente. Pero incluso esa máxima es susceptible al cambio cuando cambian las circunstancias.

La ciencia es aquel ámbito que veremos es mencionado por Nietzsche como el lugar al que acudimos en busca de criterios, pero nos encontraríamos con determinismos biologicistas; cuando el ser humano, como menciona Ellacuría, se encuentra por encima de sus condicionamientos fisiológicos al estar constituido biológicamente para optar. Nietzsche, en cambio, desde una óptica científicista plantea que el intelecto en el ser humano no es una herramienta neutra, sino de supervivencia, que funciona generalizando. Y ese mismo método se ha desplazado al ámbito moral. El problema es que, en el ámbito práctico, como menciona Kant, no hay ningún estado de conocimiento que determine alguna decisión.

Otra circunstancia que planteo en ese capítulo es que, como vivimos en sociedad, conviene que nos ajustemos a ciertas reglas establecidas por un contrato social. Para Hegel esto se concretiza en las leyes y costumbres del Estado como aquello que indica el deber ser para el individuo,

³⁸ Martín Heidegger, *Nietzsche...* p. 38.

³⁹ *Ibidem*, p. 39.

situación que Nietzsche considera esclavizante, pues suprime la particularidad o diversidad de los individuos. Dicho de otra manera, para salvaguardar el orden en un sistema cerrado las intuiciones no tienen lugar.

También menciono que Dios representa para Nietzsche aquello que nace cuando relegamos al trasmundo todo el valor y la verdad, consumándose en el nihilismo. Para salir de ahí, Nietzsche propone buscar la fuente de valor en lo finito, aunque sea un valor finito. Para Kant Dios no es un objeto de conocimiento, por lo que no es necesario para la moral. La verdad, por su parte, es para Nietzsche el Dios de los ateos, es lo único a lo que no se le permite ser un problema. Para Nietzsche la verdad es un producto multifactorial, pero humano. Es decir, no es que la verdad sea falsa, sino que es construida.

Vivir, pues, la vida querida se vuelve problemático. Para Schopenhauer el problema radica en el querer mismo. En el capítulo expongo cómo desear es irracional y siempre trae dolor, pues lo que denota es siempre una carencia. Por lo que la propuesta de Schopenhauer es suprimir la voluntad y eliminar nuestra particularidad. Para Nietzsche esto es tratar a la vida como si fuera un error y perpetúa las situaciones de dominio. La propuesta nietzscheana es asumir la vida en su contradicción; tomar al dolor como un estímulo creador y con capacidad para transformar el sinsentido.

Con Kierkegaard, en el capítulo *La libertad y sus posibilidades*, expongo su opción por hablar de la moral desde la dogmática, que no es precisamente el mundo de las ideas, pues sí hay experiencia de pecado o de libertad, pero su punto de partida tampoco es lo que está ahí dado en la realidad. Desde esa perspectiva, Kierkegaard utiliza el relato de Adán y Eva para decir que previo al conocimiento del bien y del mal aconteció el conocimiento sobre la libertad. Ante la prohibición se despertó la posibilidad de obedecer o no, y con ella la angustia.

Además, menciono que el bien o el mal, que Kierkegaard llama pecado, consistirá entonces en la resolución o respuesta en esa posibilidad, siendo el espíritu aquello que hay en nosotros capaz de la determinación. Expongo cómo la libertad despierta la angustia no por la posibilidad de equivocarse, sino por la posibilidad misma, así como menciona Kierkegaard, por lo que su verdadera causa es la nada.

Sin embargo, en el capítulo también planteo que la nada nunca se queda como nada; es decir, si se reflexiona por la causa de la angustia, ésta se vuelve algo, pues puede angustiar la culpa o la muerte, por ejemplo. Cuando eso sucede hay modos de hacerle frente, pero la angustia vuelve, pues su causa no es algo, sino la nada. El fracaso, por lo tanto, de los modos de lidiar con la angustia, es inminente, y eso puede conducir al escepticismo, a dejar de creer. La fe, por lo tanto, es lo único que le puede hacer frente a la angustia.

Para Kierkegaard el significado del bien se juega en este entramado que presento, no así en una definición conceptual, sino en el modo de elegir en la libertad. Elegir en fidelidad a algo, o en fe, es una vinculación distinta a la obligatoriedad. Sin embargo, hay riesgo de vivir esa fidelidad como esclavitud, y el signo de que eso sucede es el aislamiento en el silencio. El bien, aunque no sea definible, ha de ser algo comunicable, lo que implica susceptibilidad al cambio.

En este tercer capítulo expongo cómo la comunicabilidad no es para destruir convicciones sino para construir a la verdad. Además, la comunicabilidad necesita de intimidad para no prestarse a la manipulación, pues lo vinculante no es tanto el conocimiento de algo sino la experiencia del amor. La moralidad, por lo tanto, tiene en su raíz una cuestión relacional.

Con todo, también declaro que la desmoralización o la pérdida de sentido es una posibilidad casi ineludible en situaciones de mayor precariedad o inestabilidad. Zubiri enmarca a la angustia desde una perspectiva histórica, como algo epocal. Y, ante la parálisis nihilista, lo moral es el modo de apropiarnos de las posibilidades que la realidad va posibilitando. El bien, para Zubiri, más allá de un contenido, consiste en ese modo de entregarse a la realidad que a su vez constituye la propia realidad personal.

Señalaré también que Zubiri postula que la angustia es por sí sola insostenible, pues remite a la realidad en la que la persona está angustiada, marcando un camino hacia la salida. Sin embargo, salir de la angustia no es algo que se dé por la vía reflexiva o racional, sino que involucra a todas las dimensiones humanas, pero tampoco consiste en eliminar lo aflictivo de la vida, sino en la apropiación personal de esa realidad atribulante.

En el cuarto capítulo, *Orientaciones de Nietzsche y Kierkegaard*, planteo con ayuda de Grondin que detrás de las pretensiones de encontrar un criterio universal puede estar una búsqueda de instrumentalización de la moral. Pues para este autor hay un trasfondo intuitivo al que tenemos

acceso, pero que se resiste a ser sistematizado. Quizás la moral ya no aspire a ser un sistema universal, sino a una orientación parcial y contextual; además, en constante revisión.

En este capítulo cuarto utilizo las ideas expuestas principalmente por Nietzsche y Kierkegaard en los capítulos anteriores para ir moldeando mi propia postura. Con Nietzsche, por ejemplo, podemos utilizar su perspectiva para hablar del bien con autenticidad, a nombre nuestro, y liberarnos de los mecanismos de control a los que estamos expuestos. Y con Kierkegaard podemos encontrar el modo de comunicar nuestras propias convicciones.

También es un capítulo en el que busco profundizar en aquello que nos vincula con la idea del bien; desenmascarar nuestros discursos; examinar nuestras convicciones; y asumir nuestros deseos. También va perfilando lo que entiendo por moralidad, que va más allá de algún contrato social, así como tampoco es algo que se reduzca a obedecer, sino que involucra dimensiones afectivas. Pues en la moral sucede algo parecido con lo que pasa en el amor, es difícil encerrarlo en conceptos.

Sostengo que siempre hay espacio, en cualquier circunstancia, para la libertad, aunque esta se pueda ampliar o reducir. Para ampliarla, Nietzsche y Kierkegaard buscarán un camino alternativo al de subordinar la libertad a la razón. Al margen del nihilismo, no hay expectativas de certeza, sino que se pretende caminar produciendo el camino, aunque se partan de presupuestos, pues ampliar la libertad es un proceso dinámico, ejemplificado por la metáfora nietzscheana de las tres transformaciones en el desierto.

Junto con estos autores, veo que para proponer una idea del bien sin que se trate de una manipulación o de un abuso de conciencia, se vuelve importante priorizar a la persona interlocutora antes que a la idea, siendo conscientes de las desigualdades de poder en las que nos encontramos.

Hacia el final del trabajo vislumbro que, así como no hay un saber que agote del todo la idea del bien, tampoco hay uno que resuelva del todo las cuestiones del dolor, la adversidad, o la muerte, pero intentar construirlo implica apertura, discernimiento, y cierta reconciliación con la incertidumbre. Por último, ser artífices de nuestra propia vida me implicará replantearme lo que entiendo por responsabilidad.

Capítulo II: Contra toda forma de dominio

2.1 Introducción

Para nosotros los seres humanos es importante que tengamos conceptos para poder comunicar o transmitir una experiencia. Contar con un concepto sobre el bien nos ayudaría a construir proyectos de vida compartida o proyectos sociales; nos ayudaría a definir en nuestra vida cotidiana nuestro modo de actuar; sería una guía para nuestra toma de decisiones y orientaría el rumbo de nuestras acciones. Sin embargo, la búsqueda por la fundamentación se encuentra marcada por fuertes tensiones entre lo particular y lo universal; entre lo contingente y lo necesario.

En esas tensiones por fundamentar el bien lo que se pone en juego es la misma forma de nuestra vida: una vida libre y autónoma, o una vida sometida y controlada. En este contexto, Nietzsche rompe con todo lo que busca establecer fundamentos absolutos sobre el bien o la moral. Para él no hay valores universales ni conceptos eternos, lo que hay es más bien relaciones de poder que instituyen sus valoraciones e imponen sus perspectivas que luego se socializan como fundamento de nuestra moral.

Esta crítica de Nietzsche nos ayuda a reflexionar si los valores que dejamos que guíen nuestra vida no son más que construcciones contingentes para sostener algún proyecto civilizatorio particular. Fijar el bien en un concepto universal, por más que pueda tener sus beneficios, en última instancia termina siendo un mecanismo de domesticación, conduciéndonos al nihilismo; es decir, a la decepción de encontrar estabilidad en fundamentos inmutables.

Ante la misma inquietud, Kant no propone un contenido específico para definir el bien o la moral, sino una forma o un método que sí se pueda universalizar. Sin embargo, persiste el problema de la contingencia, pues incluso la máxima de nuestras acciones puede cambiar con el tiempo. Por otro lado, la postura de Hegel concibe que la realización concreta de la moralidad se da en las instituciones y el Estado, y nuestra identificación con sus leyes y costumbres. Nietzsche ve esto último como una nueva forma de dominio, como una camisa de fuerza social que sofoca al ser humano.

En este entramado la ciencia se presenta como un actor imparcial y objetivo con pretensiones de universalidad, razón por lo que la modernidad ha buscado en ella un criterio importante para su actuar. Nietzsche pretende mostrar que también la ciencia se trata de una perspectiva limitada más, que privilegia unos valores sobre otros. Pues con el bien sucede algo similar a lo que sucede con la verdad: no se trata de un descubrimiento, sino de una construcción; pero aún así, es lo que sostiene nuestro mundo y orienta nuestra vida.

En este panorama que puede parecer desolador, también se presenta la responsabilidad de construir nuestros conceptos y de hacer nuestra vida con mayor libertad. La propuesta nietzscheana consiste en afirmar la vida tal y como es: con su dolor, contradicción y finitud. Es una propuesta paradójica pues no soluciona el problema de la contingencia, pero abre un espacio para la libertad y la creatividad. Es una apuesta por transformar la existencia en una obra de arte.

2.2 La contingencia de la idea del bien

Al explorar el pensamiento de Nietzsche, no tengo la pretensión de acuñar una descripción, un significado o una definición del bien, pues, siguiendo su razonamiento, el contenido del concepto varía en función del contexto en el que se vive, además, en esos contextos, no son los sabios quienes dictaminan qué es el bien, sino que son ciertos grupos de poder los que posicionan una determinada concepción de lo que es bueno, y lo logran mediante el hábito de decirle bueno a algo.⁴⁰

El ejemplo que menciona Nietzsche son las acciones no egoístas, éstas son alabadas y llamadas “buenas” por aquellas personas a quienes les resultan útiles, de tal manera que lo bueno queda relacionado con lo útil, pero no porque las acciones no egoístas sean buenas en sí mismas, sino que el traslado se da por puro hábito de llamarles buenas.⁴¹

Además, menciona Nietzsche, como las concepciones del bien adquieren su posicionamiento mediante grupos de poder, pues ellos, al sentirse y valorarse como buenos, asocian lo bueno con su proceder y lo malo con el proceder de sus contrarios, de tal manera que los valores que ahí

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tomo, México, 2002, p. 21.

⁴¹ Idem.

se crean ya no están relacionados con algún contenido en particular, como, por ejemplo, la utilidad.⁴²

Es decir, para Nietzsche, no vivimos los conceptos de bueno y malo de acuerdo con su posible fundamentación, sino con su facticidad contextual y los vaivenes históricos de las relaciones de poder de una sociedad determinada. Pero la búsqueda de Nietzsche tampoco consiste en la fundamentación de la moral, sino que primariamente es una denuncia a lo que los sistemas de valor dejan fuera o menosprecian, y un anuncio de que aquello que sea que dejemos que dirija nuestra vida, ha de ser tan contingente como cualquier otra cosa.

El cambio mismo del orden de los valores a través de las épocas y las sociedades demuestra que éstos no son, o por lo menos no han sido, fijos o estables, que no hay tal cosa como valores universales o ahistóricos necesarios para la vida humana, sino que, desde esta postura nietzscheana, los valores devienen en la historia y son puestos por determinados grupos de poder que valoran el mundo de algún modo particular, es decir, desde una perspectiva.

Que los valores cambien en el tiempo no significa tampoco que se esconda un significado oculto en el cambio, es decir, no hay algo así como una fuerza oscura que esté llevando a la humanidad por un camino progresivo hacia un conocimiento cada vez más pleno de lo que es el bien, o de una ley moral universal, o que nos lleve hacia una mejora continua. Lo que hay en el transcurrir de la historia es simplemente el cambio, accidental y contingente, de unos valores por otros.

El cambio, como se mencionó, es contingente, accidental en el sentido de que pudo haber sido cualquier otra cosa, sin embargo, lo que hace que un sistema de valores cambie, de acuerdo con el planteamiento de Nietzsche, no es la reflexión sino los sentimientos de una cultura.⁴³

Ante un sistema de valores puesto por determinados grupos de poder, habrá inevitablemente personas o experiencias que queden fuera. Pero los oprimidos no son buenos porque sean oprimidos, menciona Nietzsche, solamente no pueden hacer uso de la fuerza, y no les queda de otra más que decir “no seamos como los malvados”.⁴⁴ Se trata, menciona Nietzsche, de una

⁴² Ibidem, p. 22.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibidem, pp. 49-50.

moral más reactiva que activa.⁴⁵ Es decir, para Nietzsche hay cierta equivalencia entre moralidad y cultura, pero no porque nos encontremos en un condicionamiento social del que no podamos salir, sino que, para este autor, la cultura ha hecho de nosotros, de manera pasiva, “animales mansos y civilizados”⁴⁶.

Esa situación, de vivir la moral como domesticación, nos termina cansando, menciona Nietzsche, pues ya cansa escuchar proyectos civilizatorios, proyectos de humanidad, ya que proyectos así traen consigo mecanismos de control que nos llevan a la mansedumbre, y en gran parte, menciona Nietzsche, el nihilismo es eso, es estar cansados de esos proyectos, es estar “cansados del hombre”⁴⁷.

Como consecuencia, el nihilismo implica perder la esperanza en proyectos generales de humanidad porque, sin importar cuál sea o cómo sea redactado, será un proyecto determinado por grupos particulares movido por ciertos intereses. Es ilusorio pensar que un proyecto de humanidad abarque en realidad a toda la humanidad.

Además, nietzscheanamente, un proyecto de humanidad implica que no se quiere a la humanidad que hay, sino que se desea otra, por lo tanto, se desea una humanidad que no existe, y que nunca ha existido. Al desear una humanidad que no hay, hace que las acciones estén dirigidas en contra de la humanidad que ya hay y se establezcan conductas contra la vida que ya tenemos, precisamente porque esta humanidad actual no nos gusta. Es desesperanzador porque si una “humanidad plena” es irreal e irrealizable, pues la “humanidad actual”, al no ser, ni poder ser “plena”, siempre será algo con la que nos encontremos en disgusto.

Sin embargo, desde otra perspectiva, como la de Erich Fromm, querer que alguien sea mejor, es decir, que desarrolle sus potencialidades ocultas, no niega lo que es en su actualidad. De tal manera que desear una humanidad mejor no necesariamente significa odiar a la humanidad, sino amarla, reconociendo en ella sus potencialidades.⁴⁸

⁴⁵ Ibidem, p. 37.

⁴⁶ Ibidem, pp. 44-45.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1959, p. 157.

En cuanto a tener un determinado proyecto de humanidad como fin último, el planteamiento kantiano no dista mucho de las conclusiones nietzscheanas. Felipe Martínez Marzoa, filósofo contemporáneo, en su libro *Releer a Kant*, menciona que si algo, como hipótesis, hubiese de ser un fin último, es decir, en términos de querer, algo necesariamente querido, entonces sería posible definir sus características.⁴⁹ Para empezar, menciona Felipe Martínez, sería algo que solo en la medida en que no fuese conocido pudiese no ser querido.⁵⁰

Explorando esta hipótesis, Felipe Martínez menciona que una posible definición del bien sería llamar “bueno” a lo “querido”, o sea, al objeto de la decisión.⁵¹ La moral entonces estaría determinada por el “querer algo”, es decir, por querer un objeto real, y real en el sentido de realizable, de tal manera que todos los elementos de tal definición del bien estuviesen en el plano de la naturaleza, es decir, en el ámbito de lo que para Kant son los posibles objetos de conocimiento.⁵²

Esa definición equivaldría, continúa Felipe Martínez, a una determinación de qué es en general lo que la voluntad pretende, es decir, sería la posición de un “fin último” o “bien absoluto”.⁵³ Ese “fin último, por lo tanto, habría de ser algo definible en términos cognoscitivos, sin embargo, pertenecería, a la vez, por su mismo carácter de “total”, a un tipo de objetos a los que Kant niega el carácter de posibles objetos de conocimiento.⁵⁴

En otras palabras, este planteamiento no tiene manera de salirse de una mera hipótesis, pues el bien absoluto o el fin último no son objetos de conocimiento. Para Kant, si hay algo así, no es accesible al conocimiento. Es otro modo de decir que la razón no alcanza para tales pretensiones. Llegar, por lo tanto, a un concepto de bien que sea independiente de su historia o su contexto, no es posible.

Sin embargo, podemos acudir a nuestra experiencia para preguntarnos cómo es querer que alguien sea mejor. Como se mencionó con Fromm, no es negar a la persona, sino quererla en sus potencialidades. El problema para Felipe Martínez en su lectura sobre Kant es que esas

⁴⁹ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 98.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

potencialidades no son objeto de conocimiento, pero son objeto de nuestro deseo, aunque no conozcamos todos sus detalles. Querer que alguien sea mejor, o querer a alguien, por lo tanto, no lleva al mutismo o a la mera contemplación, también conduce a la propuesta, a la posibilidad de proponer. Proponer no es algo que suceda con independencia del contexto, sino que parte de este para desear uno nuevo.

Por más contingente que sea, seguimos orientando nuestra vida conforme a nuestra idea de lo que es el bien, independientemente de su contenido. Lo que sigue a una idea del bien es una propuesta moral que luego se petrificará, según Nietzsche, en una tabla de deberes.⁵⁵ Esta tabla de deberes o de valores se acomodan jerárquicamente, pero si nos cuestionamos cuáles valores valen más que otros, podemos encontrar una infinita cantidad de interpretaciones según Nietzsche.⁵⁶ Y ninguna interpretación es inocua, pues si ninguna perspectiva es capaz de abarcarlo todo, habrá inevitablemente experiencias humanas que queden fuera de nuestras normas morales.

2.3 Universalizar la idea del bien

El método Kantiano es una propuesta que pretende no ser una derivación de conceptos generales a situaciones particulares, sino que, tomando como punto de partida las situaciones particulares, lo moral sería darle a esa situación una forma universal: “que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una legislación universal”⁵⁷ o “que puedas querer que tus máximas valgan universalmente”⁵⁸.

El sentido de esta formulación, menciona Felipe Martínez al respecto, es que la máxima (la situación), no resulte en una contradicción posterior, pero es la única determinación a priori del discurso práctico, no se trata, pues, de una derivación.⁵⁹ Para Kant, derivar los conocimientos a partir de principios, es una tendencia que en modo alguno es fundamentación.⁶⁰ La derivación

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 63.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* pp. 105-107.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibidem, p. 124.

es un mero silogismo, pero así como derivar no es fundamentar, en el planteamiento de Kant los principios tampoco son fundamento⁶¹, es decir, un criterio en sí mismo, sin situación, no es nada.

Para Kant, cada decisión es necesariamente contingente, pues esta consiste en atribuir valor, en cada caso, a las variables, es decir, a las circunstancias, y la determinación resultante de esa fórmula es lo que él llama la máxima.⁶² Y el contenido de esa máxima, el resultado de la deliberación, menciona Felipe Martínez, no tiene carácter de necesidad, es decir, no tiene ninguna pretensión de universalidad efectiva.⁶³ Con otras palabras, la adopción de una máxima no significa querer que determinada conducta sea asumida por otras personas, es más, para Kant, ni siquiera obliga en modo alguno a querer que yo mismo siga manteniendo esa máxima en otro momento.⁶⁴

Es como decir que no puedo obligar a nadie a valorar las cosas de la misma manera en que yo las valoro, ya que el contenido de la máxima no es universal en ningún caso, pero lo que sí es universal, como se mencionó, es su forma. La forma universal de la máxima es la siguiente:

En todos los casos en que se den las circunstancias A, B, C, etc. hago X, de tal manera que, si en otro caso en que se den esas mismas circunstancias, ya no hago X, es que he cambiado de máxima.⁶⁵

Ahora bien, podemos, desde este mismo planteamiento, cambiar de máxima en cualquier momento. Incluso, menciona Felipe Martínez, puede ser que las circunstancias sean de facto irrepetibles, solo que la máxima no presupone que lo sean, sino que las formula como, en principio, repetibles.⁶⁶

En cualquier caso, una idea del bien trae consigo cierta normatividad, lo que resulta problemático es cuando se pretende dar el salto a la universalidad, cuando se pretende que cierta normatividad sea válida para todas las personas. Ese “salto” a la totalidad es lo que Kant llama “dialéctica”⁶⁷, una cierta noción que puede expresarse como el conocimiento exhaustivo de una

⁶¹ Ibidem, p. 125.

⁶² Ibidem, pp. 101-102.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Ibidem, p. 135

cosa, pero ese tránsito a la totalidad, para Kant, es trasgresora de las condiciones de posibilidad de la validez, pues no son ni contenidos ni condiciones de posibilidad.⁶⁸

Sin embargo, aunque una decisión sea individual, como en la deliberación kantiana, tendemos a buscar criterios que estén más allá de nosotros, es decir, que se fundamenten en algo que no sea yo, para una búsqueda de mayor seguridad en que se está tomando la decisión correcta. Nietzsche menciona que, a donde más volteamos a ver en busca de orientación, es a la ciencia.⁶⁹

La perspectiva que pretende ser de criterios y no de situaciones es la científica. En el proceder de la ciencia, menciona Felipe Martínez, está, como idea regulativa, la noción de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, o sea, la noción de lo incondicionado.⁷⁰ Kantianamente esta es la idea de mundo, idea que regula la pretensión de explicar, de manera causal y exhaustiva, cualquier fenómeno. Las ideas regulativas son ideas que, menciona Felipe Martínez, por ser irrealizables, no son nada en sí mismas.⁷¹

Ahora bien, el ser humano, para la ciencia, no es nada, en principio, más importante que cualquiera otra cosa, pues de manera generalizada, menciona Felipe Martínez, lo ontológico es representado como un ente, como una *res*, es decir, como una cosa.⁷² En palabras de Nietzsche, la ciencia valora más la dimensión fisiológica o biológica del ser humano que cualesquier otras, y privilegia, además, el valor de la especie frente al individuo.⁷³

Desde esa atribución de valores, continúa Nietzsche, es que se jerarquiza todo lo demás.⁷⁴ Esta sola perspectiva, la biológica, puede desembocar en varias interpretaciones. Por ejemplo, si la vida biológica es lo más valioso, y no hay dos biologías humanas que sean idénticas, alguien podría derivar de ahí que hay vidas biológicas más valiosas que otras, o vidas humanas más valiosas que otras, resultando en planteamientos catastróficos para la convivencia humana.

Sin embargo, habrá quienes, como Ignacio Ellacuría, filósofo y teólogo contemporáneo, subvertirán este planteamiento. Partiendo de la filosofía de Xavier Zubiri, otro filósofo

⁶⁸ Ibidem, pp. 133-135.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 63.

⁷⁰ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* p. 128.

⁷¹ Ibidem, pp. 130-132.

⁷² Ibidem, p. 130.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 63.

⁷⁴ Idem.

contemporáneo, Ellacuría plantea que “nada hay en el hombre que no sea también biológico”⁷⁵. Es decir, es cierto que somos biología, pero el planteamiento de Ellacuría es una biología no determinista. Biológicamente, menciona Ellacuría, los seres humanos no tenemos determinadas nuestras respuestas mediante estímulos, sino que el modo biológico de responder ante ellos es optativamente, interponiendo posibilidades.⁷⁶

En este sentido, menciona Ellacuría, como no está atado a sus instintos, el ser humano no está “por-bajo-de” algo que se le impone o le es dado biológicamente, sino que está “por-encima-de” sus condicionamientos fisiológicos.⁷⁷ Esta interpretación implica lo que Zubiri llama “hacerse cargo de la realidad”, que Ellacuría describe como “enfrentarse” con la realidad, y como “situarse” en el mundo para responder adecuadamente.⁷⁸ Para estos autores, hacerse cargo de la realidad no es una cuestión opcional, ni es un mero enterarse de lo que ocurre, sino que se trata de una exigencia biológica.⁷⁹

Acerca de esto, en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche menciona que, el intelecto ha sido el medio (biológico) de conservación del individuo. Es decir, primariamente, se trata de un medio de supervivencia. Pero es un recurso que, lo que muestra, es nuestra debilidad biológica como especie, pues, en la lucha por la existencia, es lo que tenemos en lugar de robustez, cuernos, garras o afilados dientes.⁸⁰ Y el intelecto, como herramienta de supervivencia, Nietzsche menciona que nos lleva principalmente a fingir.⁸¹

El intelecto es ficticio, menciona Nietzsche, porque consiste en la capacidad humana de hacer metáforas y darle, mediante ellas, una asignación a las cosas, una asignación que se institucionaliza, es decir, que se va haciendo uniformemente válida y obligatoria.⁸² El lenguaje

⁷⁵ Ignacio Ellacuría, *Fundamentación biológica de la ética*, Estudios Centroamericanos (ECA) vol. 4 núm. 368, El Salvador, 1979, pp. 2-4.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 23.

⁸¹ Idem.

⁸² Ibidem, p. 32.

es eso para Nietzsche, una construcción de metáforas que no se corresponde con la esencia de las cosas, pero que, aunque sea ficción, construye nuestras verdades.⁸³

Pensemos, menciona Nietzsche, para exponer lo ficticio del lenguaje, en la formación de los conceptos, éstos se forman porque ninguna palabra sirve para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, pero jamás idénticas estrictamente hablando. Es decir, “todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales”⁸⁴. Para ilustrarlo, aporta el siguiente ejemplo:

Del mismo modo que es cierto que ninguna hoja es igual a otra, también es cierto que el concepto de hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo.⁸⁵

Así funciona la razón, generalizando, quitando lo que hay de experiencia singular y eliminando la cualidad de cada experiencia. Además, ese mismo traslado de lo singular a lo general ocurre con los conceptos morales. Por ejemplo, cuando nos preguntamos acerca de alguien, “¿por qué ha obrado hoy tan honestamente?”, nuestra respuesta, según Nietzsche, suele ser así: “a causa de su honestidad”. Es como si dijéramos que la hoja es la causa de las hojas.⁸⁶

Si hay una cualidad esencial denominada honestidad, no lo sabemos, menciona Nietzsche, pero sabemos de una serie de numerosas acciones individuales, por lo tanto, desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y entonces las denominamos acciones honestas; y al final formulamos a partir de ellas una cualidad oculta con el nombre de “honestidad”.⁸⁷

⁸³ Ibidem, p. 27.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Ibidem, pp. 27-28.

⁸⁷ Idem.

La ciencia, como perspectiva, no es falsa, pero se olvida, de que se trata de una perspectiva entre otras, y se ve a sí misma no como perspectiva, sino únicamente como criterio, como hacedora de reglas de un juego en el que pretende ser árbitra y no jugadora, pues se percibe a sí misma como aquella que trata con cuestiones de hechos y no con valores.

Mientras que la ciencia pretende determinar sus objetos de conocimiento, en el ámbito práctico no hay ninguna decisión que pudiese derivarse de un estado de conocimiento, menciona Felipe Martínez, pues no hay nada que, por el puro saber, mueva mi querer.⁸⁸ Si tengo nueva información o hay una nueva circunstancia, puedo cambiar de decisión, pero el cambio no sería necesario, sino contingente. Para Kant, en línea con Ellacuría, no es cierto que una situación, cognoscitivamente dada, pueda determinar una decisión.⁸⁹

El lenguaje cotidiano, según Kant, hace trampa cuando dice “tengo que...”, pues lo único que la situación establece son los términos de la opción, pero jamás podrá hacer que no haya opción. “Queda pues, siempre un elemento irreductible a conocimiento, y ese elemento es justamente lo que llamamos decisión.”⁹⁰ Con otras palabras, el conocimiento es lo que establece la circunstancia, pero no determina el querer.

Ahora bien, nuestra cultura sí que ha privilegiado el saber científico frente a otros saberes, por lo que, ante la cuestión del bien, Nietzsche menciona que sí es una voz que esperamos escuchar, es decir, en la práctica, tampoco es una perspectiva inocua.⁹¹ Nietzsche evidencia lo limitada que es la perspectiva científica, pues si es la única perspectiva que se toma en cuenta al tomar decisiones, o se generalizan las individualidades o se considera que el intelecto solo está en función de la supervivencia. La ciencia, para Nietzsche, más que ser neutral, es más bien un antropomorfismo que jerarquiza.⁹²

2.4 La perspectiva social

Si no estamos determinados biológicamente, ¿qué criterios podrían orientarnos en nuestra vida moral? Al vivir en sociedad y compartir la vida con otras personas, una posible solución sería

⁸⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* p. 97.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 63.

⁹² Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...* pp. 22-23.

tratar de ponernos de acuerdo. Sin embargo, el problema por encontrar criterios persiste, solo que se desplaza del ámbito individual al ámbito social, en el que Nietzsche advierte sobre la pérdida de autonomía y libertad que conlleva la subordinación de la voluntad ante un ethos social.

Suscribirse conscientemente a unas determinadas normas morales implica comprometerse con ellas, es decir, hacer promesa de cumplir con ellas, y para cumplir con las promesas, menciona Nietzsche, quien las hace, ha de hacerse calculable para sí mismo, de tal manera que pueda responder de sí a futuro.⁹³ A esa capacidad de hacerse calculable a sí mismo para cumplir promesas, Nietzsche llama responsabilidad.⁹⁴

Para hacerse calculable a sí mismo, el ser humano necesita estabilidad, menciona Nietzsche, y para ello, es necesario que no solamente quien decida ser moral sea quien se sujete a dichas reglas, sino que necesita que las demás personas también se ajusten a esas mismas reglas.⁹⁵ La eticidad de las costumbres es, según Nietzsche, aquel o aquellos modelos que tienden entonces a homogeneizar la vida. Son aquellas reglas de orden social que desde la perspectiva nietzscheana se vuelven como una camisa de fuerza para los individuos.⁹⁶

Jorge Manzano, en sus apuntes de clase sobre Hegel⁹⁷, menciona que, para este autor, la moralidad no consiste en una lucha constante contra las inclinaciones naturales, sino que es una inclinación natural. Por lo que tenemos, por naturaleza, el deseo de moralidad.⁹⁸ Para Hegel, menciona Manzano, el individuo, consciente de su libertad, expresa al exterior su voluntad utilizando y apropiándose las cosas materiales. Así, la propiedad es la primera experiencia concreta de la libertad.⁹⁹

Siguiendo esta postura hegeliana, para apropiarme de algo, la propiedad tiene que ser reconocida por los demás, y, en la lucha por el reconocimiento se da la relación humana primaria del amo

⁹³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 65-67.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Ibidem, p. 68.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Jorge Manzano Vargas fue jesuita y académico mexicano, quien fue además docente en el ITESO.

⁹⁸ Jorge Manzano, *Apuntes para clase, Hegel*, Derechos reservados ITESO, Guadalajara, 2012.

<http://rei.iteso.mx/server/api/core/bitstreams/5e880e70-c397-412a-a3cd-a21fcf394be7/content>

⁹⁹ Ibidem, pp. 23-24.

y el esclavo, una relación de dominio.¹⁰⁰ Como ante las cosas materiales hay contrariedad entre los individuos, o una situación de lucha entre voluntades particulares, se vuelve necesario un contrato, menciona Manzano, de tal modo que ese contrato social es la voluntad común por la que niego mi voluntad particular.¹⁰¹ Esta voluntad común, la del contrato, para Hegel es accidental, y no es, pues, una voluntad universal.¹⁰²

Se puede encontrar cierto paralelismo entre la máxima y el imperativo categórico kantianos con la voluntad general y la voluntad universal hegeliana, siendo la voluntad general una situación social y contractual contingente, mientras que la voluntad universal es necesaria. Sin embargo, a pesar de sus similitudes, hay un matiz que las posiciona en posturas evidentemente distintas.

Una voluntad particular que quiera una voluntad universal es lo que para Kant sería alguien que se determine en virtud del imperativo categórico, pues es la única determinación con independencia de todo contenido¹⁰³, pero mientras que para Kant esto consiste en que la voluntad no se deje determinar por contenido alguno, sino que, siendo ella misma, sea quien determine sus propios fines y establezca qué es para ella un bien¹⁰⁴, para Hegel, querer la voluntad universal no es una situación abstracta, sino que consiste en querer la voluntad del Estado, pues es ahí donde se identifica toda diferencia, ya que el grado máximo de objetivación del espíritu humano se da en el espíritu de un pueblo.¹⁰⁵

En el ámbito de lo moral, lo bueno, para Hegel, tiene que coincidir con el bien universal (es decir, con las leyes de un Estado), y a las acciones de la vida cotidiana que se dirigen a esa intención, Hegel llama bienestar.¹⁰⁶ Y el bienestar, por lo tanto, continúa Manzano la exposición al respecto, es un derecho universal que se presenta a la voluntad particular como un deber.¹⁰⁷

Con otras palabras, las acciones a las que se refiere Hegel no solo son las acciones que se juzgan en un jurado como legales o ilegales, o para probar la inocencia o culpabilidad de alguien ante un posible delito, sino que la moralidad, con las leyes del Estado delimitando el campo de

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 49-50.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Ibidem, pp. 25-26.

¹⁰³ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* pp. 104-105.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Jorge Manzano, *Apuntes para clase...* pp. 25-26.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 24.

¹⁰⁷ Idem.

acción, consiste en determinar la voluntad particular, no solo con las leyes del Estado, sino con sus costumbres.¹⁰⁸ Es decir, que los hábitos o los modos sociales de proceder de la vida diaria se presenten también a la voluntad particular como un deber.

Así, mientras que para Kant el deber no tiene causa, es el deber por el deber, en Hegel es la disposición del individuo para querer el bien universal, que se concretiza en el “ethos social”, es decir, en las instituciones sociales y las leyes, de tal manera que lo moral consista en vivir de acuerdo con las costumbres del Estado.¹⁰⁹ “Somos lo que somos por participar en la vida general de la sociedad, o al menos por estar en ella, aún pasiva e inconscientemente”¹¹⁰, menciona Manzano, pues, fuera de las instituciones sociales, según este planteamiento, ontológicamente no somos nada.

Para Nietzsche, el deseo de vivir en sociedad es lo que hace que necesitemos de un pacto, de tal manera que, para existir en ella, hemos de utilizar las metáforas de verdad que ella utiliza y comprometernos con ellas “borreguilmente”¹¹¹. La moralidad, de alguna manera, tanto para Nietzsche como para Hegel, se reduce a cumplir con algo, pero mientras que para Hegel es la expresión máxima del espíritu, para Nietzsche es un acto de esclavitud, de tal manera que quien se libera de ella se vuelve un individuo autónomo.¹¹²

En guiño directo a Hegel, para Nietzsche el individuo autónomo es el que está por encima de la eticidad de las costumbres, tiene una voluntad propia y es consciente de su poder y de su libertad.¹¹³ En este sentido, la propuesta nietzscheana sobre la autonomía es más parecida a la kantiana en cuanto a que no dejan que nada, ni las instituciones ni ningún orden social, sea lo que determine fines para el individuo.¹¹⁴

Sin embargo, no son propuestas idénticas, ya que, por un lado, para Nietzsche son importantes los deseos, los instintos, las intuiciones, o aquello que quiero¹¹⁵, mientras que, para Kant, en la deliberación, aún hay que tener distancia con eso, pues para él hay que mantener la

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 26-27

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Ibidem, p. 27.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...* p. 28.

¹¹² Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 68.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Ibidem, pp. 95-96.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 105-106.

independencia incluso frente a las propias apreciaciones del bien¹¹⁶. Para Kant los deseos, al igual que cualquier cosa cognoscible, son solo una constatación sensible de la situación, que tampoco equivale a decisión alguna.¹¹⁷

Así como para Hegel la relación humana primordial consiste en ser una relación de dominio amo-esclavo, para Nietzsche la relación humana es más bien la que hay entre compradores y vendedores, o entre acreedores y deudores.¹¹⁸ He de aclarar que para Nietzsche no se trata de una esencia humana o una relación que le sea inherente, sino que, en el transcurrir accidental de la historia, es lo que ha acontecido: hemos fijado precios, trazado valores e imaginado equivalentes. En pocas palabras, a valorar y medir.¹¹⁹

Valorar y medir es para Nietzsche lo que designa la actividad humana, y es aquí, en el marco de esta relación, que los seres humanos se miden entre sí.¹²⁰ Así, los seres humanos tendemos a racionalizar nuestras relaciones, es decir, a descualificar, a eliminar la diferencia, o a despersonalizar las situaciones. Cuando decimos “no vuelvas de esta situación algo personal”, lo que estamos pretendiendo es objetivarla, es decir, eliminar de ella lo pasional para poderla medir y valorar.

Estos últimos párrafos en los que expongo cómo para Nietzsche la actividad humana consiste en generalizar, es también una generalización de Nietzsche sobre los seres humanos. Es un modo determinista de ver el mundo, pero en coherencia con su planteamiento: generalizar es una consecuencia del pensamiento. Entonces considero que Nietzsche no trata de encontrar modos alternativos del pensamiento que no generalicen, sino de evidenciarlo.

Supongamos que hay una ofensa (un ejemplo de generalización que menciona Nietzsche). Podemos despersonalizarla para convertirla en algo medible, y, desde la perspectiva de la relación acreedor-deudor, la ofensa, al racionalizarla, se vuelve una deuda medible de tal manera que pueda ser saldada.¹²¹ Y solo a partir de ese acto de medición, es decir, sólo desde lo general,

¹¹⁶ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* pp. 104-105.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 96-97.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 84-85.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 92-93.

es que establecemos los conceptos de justo o injusto, y no a partir del acto particular de la ofensa.¹²²

Sin embargo, la sofisticada codificación entre ofensas y modos de saldarlas, es decir, el modo legal, moral, social o político de medir las situaciones y los conceptos que se obtienen de ahí, para Nietzsche no han sido otra cosa que una cadena de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, “cuyas causas no tienen si quiera que estar relacionadas entre sí”¹²³, sino que se trata de interpretaciones que se transforman y adaptan por “una voluntad de poder que se ha enseñoreado de algo menos poderoso”¹²⁴, y que le imprime, a ese modo de medir, el sentido de su función.¹²⁵

Por lo tanto, si nuestros conceptos y situaciones se encuentran medidas y diseñadas por un poder social, de tal manera que nuestro modo de pensar está impregnado por ello, entonces Nietzsche no está lejos de la conclusión hegeliana que describe Manzano en la que postula que todo lo que somos es gracias a las instituciones sociales, sin embargo, para Nietzsche la autonomía respecto de ellas es todavía algo posible, pero la vía no es tanto una vía reflexiva sino instintiva.¹²⁶

Los instintos, aunque inconscientes, son, para Nietzsche, los reguladores infalibles ante el mundo, sin ellos, nos volvemos ineptos y nos vemos reducidos a razonar.¹²⁷ Estos no han desaparecido del todo, sino que son aquellos elementos que se resisten a ser medidos y que no han dejado de reclamar sus exigencias, solo que ahora resulta casi imposible darles satisfacción.¹²⁸

Por instintos Nietzsche no se está refiriendo a que nuestra conducta esté determinada por un sistema de estímulo – respuesta, sino que, a mi parecer, el uso de esta palabra tendría más semejanza con las intuiciones. En la pretensión de estabilidad social, las intuiciones no tienen lugar, menciona Nietzsche, de tal modo que se ven reprimidas, o redireccionadas, para que el único enemigo de la frustración no sea el orden social, sino el individuo.¹²⁹

¹²² Idem.

¹²³ Ibidem, pp. 95-96.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Ibidem, pp. 105-106.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ Idem.

Así, menciona Nietzsche, socialmente, los instintos o las intuiciones se experimentan como un padecimiento, es decir, como algo que hay que eliminar de uno mismo.¹³⁰ Este es el origen de la culpa, o lo que Nietzsche llama “la mala conciencia”¹³¹, que consiste en tener ideales contra sí mismo, y de reprimir, sobre el propio cuerpo, la voluntad.¹³² La culpa, pues, según el planteamiento nietzscheano, es el medio de control social mediante el cual se sospecha de las propias intuiciones, se suprime la voluntad, y con ella, la posibilidad de la autonomía.

2.5 La búsqueda de un criterio absoluto

Volviendo a la relación deudor-acreedor, Nietzsche menciona que también tenemos esta relación con nuestros antepasados, por ser, de alguna manera, los fundadores de la estirpe, o a quienes les debemos la vida.¹³³ Dicha deuda se paga con sacrificios y obras, pero sobre todo con obediencia, menciona Nietzsche.¹³⁴ Y Dios, termina siendo, desde esta perspectiva, el antepasado con quien, en última instancia, nos encontramos en deuda.¹³⁵

Con el Dios que devino en el cristianismo, menciona Nietzsche, hemos heredado la deuda con la causa primera, es decir, el sentimiento de culpa. Por lo tanto, para Nietzsche, el ateísmo es lo que libraría a la humanidad de ese sentimiento.¹³⁶ Para interpretar esto, Miguel García Baró, en su libro *Kant y herederos*, menciona que Dios, para Nietzsche, es lo que nace cuando relegamos al trasmundo de la eternidad todo el valor, toda la verdad y toda la realidad.¹³⁷

Sin embargo, ese movimiento de la metafísica, que descansa toda su validez en la idea de lo infinito, a pesar de ser anti vital, ha estado respaldado por la filosofía durante dos milenios de civilización, cargando consigo “el cadáver de Dios que había nacido muerto”¹³⁸, consumándose en el nihilismo, es decir, en la inevitable finitud de todo. Por lo tanto, la alternativa a la culpa teísta es el sinsentido ateísta.¹³⁹

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Idem.

¹³² Ibidem, pp. 110-111.

¹³³ Ibidem, pp. 113-114.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Ibidem, p. 115.

¹³⁷ Miguel García Baró, *Kant y herederos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2019, pp. 100-101.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Idem.

El nihilismo es la consecuencia del pensamiento que busca como fuente única de valor algo inmutable e infinito para sustentarse y se encuentra con la realidad contingente y finita de todo saber. Para Nietzsche, el mundo finito no es una desdicha de la que haya que huir cuanto antes, menciona García Baró, sino que toda su obra es un “absoluto decir sí”, sin sombra de negación a lo que hay, a lo real en su desgarramiento y su finitud.¹⁴⁰ Pero, continúa Baró su exposición sobre Nietzsche, “para poder pronunciar con todo el corazón, con el cuerpo entero, este sí, hay que hacer mucho no: hay que destruir, hay que filosofar con el martillo.”¹⁴¹

El sí perfecto para Nietzsche, menciona Baró, afirma la vida tal como es una y mil veces, incluso si debe retornar eternamente a la misma, con su desborde de dolores y pasiones.¹⁴² Es decir, si se nos hiciera la pregunta, incluso en los momentos más dolorosos: ¿volverías a vivir, una y otra vez, de manera infinita, tu misma vida?, y nos atreviéramos a decir que sí, entonces amaríamos la vida tal y como es.

Esta fidelidad a la finitud, menciona García Baró, es la única esperanza de superar la gran catástrofe de la muerte de Dios.¹⁴³ En otras palabras, supone una salida nietzscheana al nihilismo, o un modo de lidiar con él, pues encuentra la fuente de valor en lo finito. Y, aunque sea finito, tiene valor.

Se conserva, sin embargo, la pregunta sobre el vínculo que hay entre el valor que encontramos ya sea en lo finito o en lo infinito y nuestra conducta. Si se trata de una perspectiva teológica, el vínculo muchas veces toma la forma de obediencia a Dios. Para Nietzsche, la obediencia no es más que otro modo de control de una voluntad de poder sobre otra.

Kant da con una alternativa, pues se puede creer en Dios sin que eso implique que la conducta se vea obligada a cambiar, o, dicho con otras palabras, no hay nada, ni Dios, que determine la conducta.¹⁴⁴ Alguien moral desde este planteamiento es alguien que únicamente se quiere determinar por el imperativo categórico, con total independencia de todo fin, pues aquello de un

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* pp. 139-140.

fin último, o Dios, no son objetos de conocimiento, si hay tales cosas, no se necesitan en absoluto de ellas para ser moral.¹⁴⁵

Según la exposición de Felipe Martínez, para Kant está legitimado para creer en Dios solamente “aquel cuya conducta no se modifique en nada en razón de que Dios exista o no”¹⁴⁶. Creer en Dios puede tener un sentido racional para Kant, pero solo cuando se excluye que esa creencia pueda servir para algo, es decir, solo cuando creer es lo mismo que no creer en nada.¹⁴⁷

En otras palabras, si para alguien Dios fuera algo necesario para ser buena persona, y es lo único que le detiene para ser una mala persona, ¿es en realidad buena persona? Es como si dijéramos que ser moral es equivalente con apegarse a un reglamento, y que toda la moralidad pende de un reglamento. Pues desde una perspectiva nietzscheana sí es así, es decir, dejando entre paréntesis lo que debería de ser, fácticamente sí ha sido así, es lo que se ha hecho con la moral, por lo que, desde algunas perspectivas, ni la religión ni la moral son posibles en Nietzsche.

No es que no se crea en las posibilidades que otorga la ciencia, o la sociedad, o la teología, lo que resalta Nietzsche, según mi interpretación, es que estos ámbitos, por sí solos, no sostienen un fundamento universal para la conducta humana, pues el ser humano es más que solo una cosa que se estudia científicamente; es más que un producto social; y, es más que sus mismas creencias.

Nietzsche es fiel a ese “más”, y le llama “vida”. Al darle nombre a ese más, por un lado, cae en lo que tanto ha querido evitar: en un concepto metafísico, ideal, o trascendente. Cae en el juego del pensamiento que generaliza. Pero, por otro lado, utiliza este concepto precisamente no como un ladrillo de construcción de un sistema filosófico, sino como un martillo, menciona Baró, una herramienta que al afirmar la vida niega todo lo que la determina o todo lo que la esclaviza.¹⁴⁸

No hay modo de no caer en el juego del pensamiento, o de generalizar, pues para Nietzsche incluso los ateos, los escépticos, o hasta quienes se consideran inmoralistas, comparten el mismo

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Miguel García Baró, *Kant y herederos...* p. 102.

ideal que los teístas si todavía creen en la verdad. Para ellos, continúa, su divinidad es la verdad, y se encuentran tan atados a ella como quien se ata, por la fe, a Dios.¹⁴⁹

Es decir, quien respalde su propio actuar en otra cosa que no sea su voluntad, o quien se respalde en cosas como los valores, la ciencia, la sociedad, o la verdad misma, para justificarse y justificar dinámicas represivas o de dominio, no es libre. La libertad, para Nietzsche, comienza por dejar de creer en la verdad misma.¹⁵⁰

Constantemente Nietzsche busca la manera en la que no se pueda justificar un contenido del bien en nada que sea metafísico, es decir, que no nos amparemos en nada que no sea nuestro propio querer para fundamentar nuestra conducta, incluyendo a la verdad misma, y para eso, Nietzsche elabora una parábola para decir que la verdad es un invento antropomórfico y antropocéntrico, esta parábola en cuestión es la siguiente:

En algún lugar del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes tuvieron que perecer.¹⁵¹

Esta parábola pone de relieve que, desde el punto de vista de la edad del universo, la humanidad es un breve respiro, y que, en comparación con el tamaño del universo, somos una minucia. Antes y después de la humanidad, para el universo en general, “no habrá sucedido nada”¹⁵², menciona Nietzsche, de ahí que la verdad sea antropocéntrica, pues el ser humano es como una mosca, continúa, que también “navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo.”¹⁵³

Que seamos animales inteligentes no explica que tengamos una inclinación a la verdad, esta inclinación, según Nietzsche, no es científica, sino social, su germen está en que queremos vivir

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 205-206.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 207.

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...* p. 21

¹⁵² Ibidem, p. 22.

¹⁵³ Idem.

gregariamente, y por eso legislamos la verdad mediante el lenguaje.¹⁵⁴ Y la verdad se vuelve entonces, en palabras suyas:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.¹⁵⁵

El conocimiento, sin embargo, no tiene carácter de no verdadero, aunque sea un invento humano o una construcción, es verdadero. El tratamiento con la verdad es similar a la idea del bien, no es que no la haya, sino que su haber es un haber contingente. Hay verdad, aunque sea inmanente al ser humano, y sobre ella construimos nuestro mundo, aunque sea finito.

La inclinación social que tenemos hacia la verdad lleva consigo un movimiento moral, menciona Nietzsche, pues, en contraste con el mentiroso, en quien nadie confía, el que saca provecho de la verdad se muestra como alguien honesto y racional.¹⁵⁶ Al quererse mostrar como racional, continúa Nietzsche, el ser humano hace a un lado toda metáfora intuitiva e individual, es decir, sus impresiones libres de toda clasificación, y las pone bajo el dominio del gran edificio conceptual.¹⁵⁷

Con esta metáfora del edificio de los conceptos, Nietzsche menciona que la verdad, no es que sea falsa, sino que es construida por el ser humano, así como las abejas construyen su panal, con la diferencia de que las abejas construyen con la cera que obtienen de la naturaleza, mientras que la materia prima de los conceptos el ser humano los tiene que fabricar desde sí mismo.¹⁵⁸

En este sentido el edificio conceptual es ficticio, pero eso no quiere decir que no sea capaz de crear, o de construir, pues de hecho así está construido nuestro mundo, con nuestras verdades. En otras palabras, nietzscheanamente la verdad no es algo que se descubre, sino que se

¹⁵⁴ Ibidem, pp. 24-25.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 28

¹⁵⁶ Ibidem, pp. 28-29.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 30.

construye. Entonces la verdad, desde esta perspectiva, aunque ordene y jerarquice todo nuestro mundo empírico¹⁵⁹, también es dependiente de su contexto.

Quienes consideren a la verdad como a la instancia suprema, menciona Nietzsche, la consideran como Dios, incluso los ateos, pues la verdad es lo único a lo que no le es lícito ser un problema.¹⁶⁰ Para Nietzsche, esta perspectiva le da consistencia a la perspectiva científica, pues esta también empuja al ser humano y lo disuade del aprecio que se tiene a sí mismo¹⁶¹

Lo que pareciera indicar este planteamiento es que somos insignificantes por el hecho de que seamos nosotros quienes, como hacemos con la verdad, nos construyamos el significado. Pero, así como la verdad construye, también el significado que nos demos sí nos importa, y no importa en un sentido general y abstracto, sino que nos interesa en lo concreto de nuestras vidas.

En otras palabras, desde mi consideración, que la vida humana sea fugaz y pequeña no es sinónimo alguno de insignificancia, pues la valía es algo que decidimos nosotros, con total independencia del tiempo y el espacio. Que seamos nosotros quienes atribuimos valor a algo no significa que no tenga valor en absoluto. Asimismo, que el ser humano sea quien se construya desde sí mismo el edificio conceptual, hace que tenga lugar para nosotros (aunque solo sea para nosotros) lo verdadero, lo bello, y lo bueno. Además, que cada uno de esos conceptos sea contextual abre camino a revalorar la pluralidad o la diversidad.

La diversidad de criterios puede ser tan problemática como la unidad, sin embargo, es un conflicto que pretende no dejar fuera la autonomía o la libertad. Ciertamente en la ciencia, en los contratos sociales o en Dios podemos encontrar criterios que nos ayuden a dirigir nuestra vida. La advertencia de Nietzsche radica, en mi opinión, en no dejarse dominar por criterios ajenos que esclavicen la voluntad, y poner atención a la dirección a la que apuntan nuestras intuiciones, pues pueden apuntar hacia una vida más libre.

2.6 La voluntad artista como propuesta nietzscheana

Al no permitir que nada sea lo que esclavice nuestra voluntad nos encontramos con otra problemática: cómo lidiar con nuestra voluntad, cómo asumir o atender aquello que queremos.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 34.

¹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* p. 126.

¹⁶¹ Ibidem, pp. 210-213.

La voluntad humana necesita de una meta o de un fin, menciona Nietzsche, primariamente porque le tiene horror al vacío.¹⁶² Hay, como Schopenhauer, quienes prefieran querer la nada como objeto de la voluntad, a no querer nada en absoluto.¹⁶³ Querer es problemático para Schopenhauer, menciona José Emilio Esteban Enguita, en su artículo *Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista*, principalmente porque lo que enuncia es una carencia, ya que se desea lo que no se tiene.¹⁶⁴

Además, Esteban Enguita menciona que, para Schopenhauer, la voluntad es la esencia de todas las cosas y es absolutamente libre, es decir, es irracional, ajena a toda causalidad, pues es lo que es y acontece como acontece, sin ninguna razón, ya que es la ausencia de necesidad alguna.¹⁶⁵

“Ni el entendimiento ni la razón pueden actuar sobre la voluntad, modificándola”¹⁶⁶, menciona Esteban Enguita. Es decir, el querer es lo otro de la razón, no hay motivo alguno por el que queramos o no queramos algo. Además, para Schopenhauer, lo único que puede hacer la voluntad al conocer su contenido es negar o afirmar su querer, pero ese conocimiento no es condición suficiente para que actuemos en un sentido o en otro.¹⁶⁷

Kant, por su parte, distingue entre voluntad y deseo, para él, la voluntad es aquello que el sujeto efectivamente decide, o sea, la acción, mientras que el deseo o la inclinación son objetos que se constatan mediante la sensación interna.¹⁶⁸ Además, si al objeto de la decisión se le llama también “lo querido”, para Kant será porque se emplea el verbo querer en el sentido de decidir ejecutivamente, y no como designación de algún hecho psíquico.¹⁶⁹

Así, mientras que para Kant la voluntad es aquello por lo que la conducta ya se determinó, para Schopenhauer es el equivalente al deseo, y utiliza también el verbo querer como lo previo a la determinación de la conducta. La voluntad, continúa Esteban Enguita en su exposición sobre

¹⁶² Ibidem, p. 128.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista*, Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica. Vol. 68. Núm. 256, Madrid, 2012, pp. 253-254.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 252.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant...* pp. 96-97.

¹⁶⁹ Idem.

Schopenhauer, al ser esencialmente carencia, esta consiste en ser dolorosa, es pues, una autotortura, ya que nada hay que la pueda satisfacer.¹⁷⁰

Además, para Schopenhauer, la voluntad carece de fin, pues en cuanto la ilumina el conocimiento, sabe lo que quiere aquí y ahora, pero nunca lo que quiere en general.¹⁷¹ Para decirlo con sus palabras: “cada acto particular tiene un fin; el querer en general ninguno”¹⁷². Al no tener finalidad, menciona Schopenhauer, la voluntad siempre estará acompañada de frustración, y, en el mejor de los casos, hastío.¹⁷³

Así pues, para Schopenhauer, la voluntad es la fuente del sufrimiento y el mal que gobierna la existencia; y el mundo es la repetición de eso, por lo tanto, para liberarse del sufrimiento, no queda otro remedio que suprimirse a sí misma: que la voluntad deje de querer, es decir, el ascetismo.¹⁷⁴ Esta ascesis que plantea Schopenhauer, García Baró la describe como un “trance”, y como “sumergirse en el objeto olvidándose del deseo y del cuerpo”, una “extinción impersonal” que se realiza sublimemente en la experiencia estética.¹⁷⁵

Nietzsche repudia esta resignación, y menciona que, lo que en realidad sucede en la experiencia estética, más que anular a la voluntad, la excita, pues le pone como objeto el desinterés, y para quien está interesado en desinteresarse, es decir, a escapar a la tortura del querer, este efecto le resulta agradable.¹⁷⁶

En el ideal ascético, menciona Nietzsche, se insinúa la independencia a toda sujeción, motivo por el que habrá quienes lo alaben como a una virtud,¹⁷⁷ sin embargo, se trata de un ideal que hace que la vida se vuelva contra sí misma, pues el asceta trata a la vida como si fuera un error.¹⁷⁸

Para Nietzsche, quien sufre, no solo busca una causa sino un causante de su sufrimiento, es decir, algo vivo para poder desahogar su dolor, pero se encuentran con quienes alaban el ascetismo, o, como Nietzsche los llama, los “sacerdotes ascetas”, y éstos son quienes les

¹⁷⁰ José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer...* pp. 253-255.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 255-257.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Idem*.

¹⁷⁵ Miguel García Baró, *Kant y herederos...* p. 96.

¹⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 137-140.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 150-151.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 157-159.

predican que son ellos mismos los causantes de su propio sufrimiento.¹⁷⁹ Así, al redireccionar el resentimiento de quien sufre, menciona Nietzsche, el ascetismo los hace inocuos, convirtiéndose pues, en una experiencia de dominio sobre otros y no en una solución o curación del sufrimiento.¹⁸⁰

Ahondando su explicación al respecto, Nietzsche menciona que, como la voluntad no tiene causa ni finalidad, el que sufre no sabe ni por qué o para qué sufre, pero quienes abanderan el ascetismo, dicen conocer sus causas, y lo que prescriben es buscar dentro de sí, en el pasado, alguna culpa, y entender su sufrimiento como una pena, es decir, como una manera de saldar su pecado; ahora, como aparentemente su dolor es su remedio, quien sufre busca imponerse a sí mismo el suplicio y deja, además, de quejarse de él.¹⁸¹

Nietzsche no pretende ser quien abandere la respuesta al sufrimiento humano, o quien conozca sus causas, sino que evidencia que el puro “trabajo interior” no es suficiente, y que la mayoría de las veces ese trabajo se receta como suprimir el querer. Si acaso hay trabajo personal, en Nietzsche consiste entonces no en resolver, sino asumir el sufrimiento, es decir, asumir la vida con todas sus contradicciones, y para asumir la contradicción hay que sumergirse en ella, es decir, para asumir el dolor hay que sumergirse en él, así lo desarrolla Esteban Enguita en el artículo mencionado¹⁸².

La modernidad, menciona Nietzsche, ha encontrado modos de aturdir al querer, y, consecuentemente, lidiar con el dolor o la depresión, sin necesariamente predicar el ascetismo. Es decir, son medios que no pretenden explicar mediante la culpa las causas del sufrimiento, sino que luchan contra el displacer de otra manera, por eso Nietzsche les llama “medios no culpables”, estos son: el trabajo, el amor al prójimo, y la comunidad.¹⁸³

El trabajo, según Nietzsche, lo que hace es apartar el querer del sufrimiento invadiendo metódicamente a la conciencia por un hacer; el amor al prójimo, por su parte, hace sentir superior a quien ama, estimulando su voluntad de poder sobre el otro, y eso trae consigo, aunque

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 171-174.

¹⁸⁰ Ibidem, p 175.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 193-196.

¹⁸² José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer...* pp. 265-266.

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 184-187.

sea mínimo, algo de felicidad; y, en cuanto a la comunidad, lo que estimula es el poder comunitario, mitigando el dolor individual.¹⁸⁴

El éxito de este sistema de suprimir, aturdir o redireccionar la voluntad, para Nietzsche ha consistido en destrozarse el sistema nervioso tanto en el individuo como en las masas, es, continúa, un delirio colectivo, una neurosis a la que la moralidad le rinde culto.¹⁸⁵ Ahora bien, si querer es sufrir, ¿qué es gozar? Si desear es una manifestación de la carencia, ¿se puede gozar del deseo? Si para la voluntad nunca nada es suficiente, ¿se puede disfrutar de lo insuficiente, es decir, de lo poco, lo limitado, o lo pequeño?

Para Nietzsche, menciona Esteban Enguita, la voluntad es artista, y por ello puede lograr una resolución distinta al ascetismo y afirmar conscientemente la vida en el individuo.¹⁸⁶ El dolor, continúa, si bien es consecuencia de la voluntad, también es el estímulo que, superando su condición carente, puede crear, y puede ser capaz de transformar el sufrimiento del querer en el placer.¹⁸⁷ El dolor, por lo tanto, desde esta perspectiva es creador de nuevas posibilidades.

La voluntad, a diferencia de lo que plantea Schopenhauer, para Nietzsche, al ser artista (creadora), sí contiene una finalidad, menciona Esteban Enguita, la cual consiste en reproducirse a sí misma, y reproducirse como obra de arte.¹⁸⁸ Mientras que la voluntad es puro dolor, la obra de arte es belleza, pero es pura ilusión, de tal manera que, no cualquier representación reproduce la voluntad, sino solo aquella que armoniza el horror con lo bello.¹⁸⁹

Crear no se trata de suprimir el dolor, menciona Esteban Enguita, ni siquiera de superarlo, pues la vida en parte se alimenta de ese fondo de horror,¹⁹⁰ sino que es, a mi parecer, el modo que propone Nietzsche de abrazar la contradicción, de asumir el nihilismo y de darle un sentido al sinsentido. Al respecto, García Baró menciona que adentrarse en el nihilismo es como atravesar un desierto, donde, al final, solo se puede salir de ahí de manera distinta.¹⁹¹

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ Ibidem, pp. 196-197.

¹⁸⁶ José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer...* pp. 265-270.

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Miguel García Baró, *Kant y herederos...* pp. 101-102.

A mi parecer, las metáforas que hemos hecho de lo que es bueno; de lo que es verdadero; de la sociedad; de Dios; o de nosotros mismos y de aquello que queremos, se rompen después de atravesar un profundo dolor. Cuando García Baró dice “Salir de manera distinta” al desierto del sinsentido, aunque nos dé a entender que se refiere a “salir mejor”, en realidad no lo menciona así, pues las posibilidades dan para salir de ahí o con mayor empatía o con mayor amargura. Ambas direcciones se presentan como posibles.

Sin embargo, la palabra que utiliza Nietzsche es “redención”, que para Esteban Enguita no se trata ni de “no-ser” (dejar de querer), ni de “ser a cualquier precio”, sino autoafirmar la vida en su totalidad.¹⁹² Y por totalidad entiendo que se refiere de nuevo a su postura vitalista, y de afirmar incluso aquello que no tengo. Redimir el dolor por medio de la creación artística no se reduce, en mi opinión, a un cuadro, una escultura o una obra de teatro, por ejemplo, sino a un modo particular de acción en el mundo, es decir, de crear mundo a partir de alguna experiencia dolorosa.

El ser humano, por conclusión nietzscheana, es creador, es artífice. Como animal inteligente crea conceptos y metáforas de verdad, pero la dimensión intuitiva del ser humano, aquella que se resiste a ser generalizada, también es capaz de crear, artísticamente, desde la voluntad, el mundo y la cultura.

Sin embargo, la creación artística, entonces, al ser un modo de redención y no de solución, tampoco consiste en ser una respuesta definitiva al problema del sufrimiento, para Nietzsche el dolor no es algo que se remedie, sino que es un acicate para hacer algo con ello, para crear. El ser humano, pues, sigue sin respuesta al problema del sufrimiento,¹⁹³ y, desde la postura nietzscheana, de antemano estará la sospecha, ante quien traiga consigo un manual de respuestas, de que se trate de una versión más del ascetismo. Ahora bien, esta ausencia de respuesta, culturalmente, se manifiesta como la oferta de respuestas por todos lados, en su mayoría, ascéticas.

El ascetismo aportó al sufrimiento un sentido, menciona Nietzsche, es decir, le ofertó algo que pueda querer: la salvación en la nada, pues solo la nada puede satisfacer al querer. Y, aunque el

¹⁹² José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer...* p. 270.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral...* pp. 222-225.

precio sea la culpa, es bien aceptada, pues la gran mayoría prefiere, como menciona Nietzsche, querer la nada a no querer nada en absoluto.¹⁹⁴ Negar el deseo mitiga el sufrimiento, pero eso genera neurosis, solo la creación artística es la síntesis, como menciona Esteban Enguita, entre la verdad y la ilusión; entre la identidad y la enajenación; entre la muerte y la vida; entre Dionisio y Apolo.¹⁹⁵

2.7 Conclusión

En *Sobre verdad y mentira...* Nietzsche habla del “hombre racional y del hombre intuitivo”, y menciona que hay momentos en los que “caminan juntos”¹⁹⁶. El primero, el racional, se la vive angustiada, previniendo, regulando; mientras que el segundo, el intuitivo, se la vive mofándose de la abstracción, alegrándose de la apariencia, pero sin poder aprender de la experiencia, y sufriendo el dolor con mayor vehemencia.¹⁹⁷

Esta imagen de los dos tipos me va a ayudar a concluir este capítulo, pues ambos habitan nuestro espacio personal y social. Ambos nos ayudan a construir nuestras creencias y nuestros conceptos. El concepto del bien no puede estar solamente en manos del hombre racional, se concebiría a la moral como fundamentada en valores eternos cuando se trata de un producto contingente de nuestros contextos culturales y de relaciones de poder. Considerar lo contrario corre el riesgo de convertir a la moral en un mecanismo de dominio.

Kant, por su parte, es quien advierte en tampoco dejar todo en manos del hombre intuitivo, e intenta escapar del relativismo con una fórmula que pueda ser universal con independencia de su contenido. Si todo estuviera en manos del hombre intuitivo el horizonte se torna sombrío: sin valores ni verdades que nos sostengan.

La vida es la síntesis de ambos, o la constante tensión sin resolver: es la contradicción misma entre ambos tipos que intentan caminar juntos. Es la finitud con capacidad de ser afirmada y transformada en voluntad creativa, que lejos de resignarse a las verdades establecidas se puede

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ José Emilio Esteban Enguita, *Schopenhauer...* pp. 259-264.

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...* pp. 36-37.

¹⁹⁷ Idem.

desplegar con formas nuevas de construir el mundo, crear valores y generar sentido. Nuestros valores y verdades nos sostienen, aunque sean finitos y contingentes.

Esta propuesta nietzscheana no ofrece una respuesta definitiva ni universal sobre el problema del bien; pero quizás ahí, en su debilidad, radique su fuerza: en rechazar soluciones absolutas y vivir sin certezas. No se trata de rechazar todo lo que está construido socialmente, sino de recuperar la autonomía y la capacidad de transformar la propia existencia sin la necesidad de ampararse en sistemas absolutos.

Es también una reflexión sobre el poder, pues recuperar la libertad y autonomía es reconocerse con poder. El poder entendido como capacidad puede crear y construir. Y, dejando de lado las pretensiones universales, estará siempre abierta la posibilidad de examinar o de reconsiderar las construcciones que hemos hecho sobre nuestra vida personal y social.

Capítulo III: La libertad y sus posibilidades

3.1 Introducción

Dejar de lado las certezas en la búsqueda de un fundamento moral deja espacio para la libertad. Sin embargo, la libertad produce angustia frente a la necesidad de elegir de entre las posibilidades que se le presentan. Una característica del nihilismo no es carecer de criterios para elegir, sino que muchos criterios se nos presentan como buenos e importantes de tal manera que deviene la angustia al elegir.

El libro de Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, arranca con un elogio a Sócrates, puesto que él “era grande porque distinguía entre lo que sabía y lo que no sabía”¹⁹⁸, y menciona que estas distinciones, entre saber y no saber, “el sistema las ha vencido”¹⁹⁹. Esta distinción es importante para Kierkegaard y a mi parecer constituye una crítica a la modernidad, en la que ya hay respuesta a todo; en la que no hay lugar para la incertidumbre; o ningún misterio se queda en la oscuridad. Más bien, si hay algún misterio, sólo lo está momentáneamente, en espera a ser devorado por el conocimiento. Ese sistema al que hace mención Kierkegaard que venció esa distinción es, desde mi perspectiva, el sistema del pensamiento moderno.

Kierkegaard aborda el problema del bien y del mal desde la perspectiva dogmática y no desde la científica. Las ciencias como la ética o la psicología estudian sólo lo que ya está dado en la realidad, mientras que la dogmática elabora su planteamiento desde la posibilidad que se le presenta a la libertad previo a determinarse por algo. Por lo tanto, es un planteamiento que al igual que Nietzsche renuncia a las certezas, pero, a diferencia de él, considera a la fe como un recurso que puede hacerle frente a la angustia.

Al encontrarse la libertad en una situación previa a la determinación, al encontrarse en posibilidad, la causa de la angustia es la nada. Sin embargo, cuando se experimenta la angustia y se reflexiona sobre ella, encontramos otras causas: nos puede angustiar la culpa; la muerte; la precariedad de la vida; etc. Todas estas causas, cuando no son la nada, tienen solución, o se cuenta con un modo de lidiar con ella.

¹⁹⁸ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 10.

¹⁹⁹ Idem.

Las orientaciones que encontremos para lidiar con la angustia nos servirán como guía para direccionar nuestra vida con mayor libertad. Miguel García Baró aporta elementos importantes para lidiar con ella desde la fe. Sin embargo, Kierkegaard advierte que para obtener mayor libertad y no ser esclavos de nuestras propias convicciones, es necesaria la comunicabilidad. Y esta solo adquiere su fuerza cuando proviene de la intimidad, o de las experiencias de amor, diría Baró.

El problema es que la angustia vuelve, pues es causada por la nada, de tal manera que las soluciones o los modos que hemos encontrado para lidiar con ella eventualmente caducan. Lo peor que puede pasar cuando se experimenta varias veces el fracaso es la desesperación y la pérdida de sentido.

A esto último Zubiri llama desmoralización, y para evitar que esto nos paralice, nos propone una pedagogía que inicia con lo que él llama higiene, en la que la angustia tiene un papel importante para salir de ella, pero sin ser considerada como la realidad última. En su planteamiento, Zubiri muestra un modo de entregarse a la realidad, no como resignación, sino como un abandono desde la fe a lo que la realidad va posibilitando.

Este apartado no pretende resolver el enigma del bien y del mal, ni de aportar respuestas definitivas ante la vertiginosa angustia que la nada provoca en la libertad, sino que, desde una precaución kierkegaardiana de no pretender devorar el misterio con conocimiento, es más bien un intento de “escuchar el enigma atentamente, antes de tratar de descifrarlo”²⁰⁰.

3.2 La perspectiva dogmática del bien y del mal

Para abordar el tema del bien y del mal, Kierkegaard hace una distinción de ámbitos desde los cuales se puede hablar del tema, pues no es lo mismo hablar del mal desde la psicología, la estética, la metafísica, la ética, o la dogmática. Kierkegaard hablará en general desde una perspectiva dogmática: la perspectiva cristiana, por eso, utilizará el término “pecado” para hablar del mal. Y contrastará esta perspectiva con la psicológica, más de corte “observadora”, que no se involucra sentimentalmente, sino que es mera curiosidad.²⁰¹

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Ibidem, pp. 18-19.

La ética sería la que mejor podría abarcar el tema del pecado, pero según Kierkegaard contiene presupuestos que hacen imposible su misión: parte del antiguo supuesto de que la virtud es posible y de que todos los seres humanos estamos en las condiciones de realizarla.²⁰² Esto desenvuelve una contradicción, menciona Kierkegaard, pues la virtud es una idea que no se encuentra en la realidad, ya que precisamente la misión de la ética es “introducir la idealidad a la realidad”²⁰³. Con otras palabras, la ética no versa sobre lo que es, sino sobre lo que debería ser. Aun así, contrario a Nietzsche, Kierkegaard no considera que hablar de la idea, o del deber ser, es hablar contra la vida o contra lo que es. Al contrario, Kierkegaard menciona: “no se deje engañar por la charlatanería que dice no servir de nada exigir lo imposible”²⁰⁴.

Si bien Kierkegaard no está en contra de planteamientos éticos, aunque señale sus presupuestos, la perspectiva que él elige, como se mencionó, es la dogmática, que claro que también tendrá sus respectivos supuestos. Desde la dogmática solo puede comprender el pecado la persona que lo ha vivido y lo reconoce en su experiencia; sin embargo, sí compartimos como especie sus efectos: la pecaminosidad. Ahora bien, como la pecaminosidad existe desde que la especie se originó, por eso se habla de “pecado original”, porque ambas realidades (la realidad humana y el pecado) son coetáneas.²⁰⁵

En este sentido, el pecado es parte de la realidad humana, y no es solo una idea, es lo que es y no lo que debería ser. Por eso el movimiento de la dogmática, contrario al de la ética, al tener como supuesto al pecado original, “empieza en lo real para remontarse a la idealidad”²⁰⁶. Así, desde la dogmática el pecado no se explica, se supone como parte de la realidad humana. El abordaje empieza desde lo que somos, no desde lo que deberíamos de ser.

El pecado no se puede hablar desde la ciencia, menciona Kierkegaard, pues la ciencia intentará dar una explicación antes que suponerlo, de ahí que surjan confusiones. Lo que trata la psicología, por ejemplo, es sobre cosas estables para encontrar en esa estabilidad una causalidad y de ahí incidir en la conducta; de esta manera ella trata de explicar cómo surge el pecado en el

²⁰² Ibidem, pp. 20-22.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Ibidem, p. 23.

individuo. La ética, por su parte, sólo se puede ocupar del pecado cuando ya está puesto en la realidad, y desde ahí emite sus juicios.²⁰⁷

La cuestión del pecado tradicionalmente se ha intentado explicar mediante el relato de Adán y Eva. Kierkegaard hace uso de este recurso precisamente por su aproximación dogmática, pues el relato no tiene propósitos científicos, sino que ahí se desahoga un sentimiento religioso: la indignación que causa el pecado.²⁰⁸ El relato no tiene un interés histórico, sino que es un recurso que se utiliza para hablar de la condición de pecado en la que se encuentra la especie humana desde su origen. Interesa porque es una situación existencial que todos los seres humanos compartimos.

Cuando el relato se interpreta como “la caída”, menciona Kierkegaard, ésta supone la existencia de un estado previo a ella, para decir entonces que la caída consiste en la pérdida de dicho estado.²⁰⁹ Al estado previo se le nombra estado de inocencia, que para Kierkegaard es más bien de ignorancia.²¹⁰ Esta inocencia se pierde por medio del “salto cualitativo del individuo”²¹¹; para mí, el correlato de la caída puede encontrarse en el desarrollo de la razón en la especie humana, pues previo a ella no había moral, ni pecado, ni el bien ni el mal.

En cuanto al estado de inocencia, menciona Kierkegaard: “en la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad”²¹². Este estado de inocencia puede ser la versión kierkegaardiana del “estado natural” que plantean los contractualistas. Sin embargo, mientras que para los contractualistas el estado natural es un estado pre racional, para Kierkegaard el estado de ignorancia consiste la ausencia del conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal.²¹³

Dicho estado de ignorancia no es de guerra, apuntala Kierkegaard, sino de paz y reposo. Sin embargo, hay otro componente en el estado de ignorancia: la nada. Y esa nada engendra la angustia.²¹⁴ Lo único que puede hacer la nada es angustiar. Es importante distinguir la angustia

²⁰⁷ Ibidem, pp. 26-27.

²⁰⁸ Ibidem, pp. 29-30.

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Ibidem, p. 42.

²¹¹ Idem.

²¹² Ibidem, p. 46.

²¹³ Idem.

²¹⁴ Idem.

del miedo para Kierkegaard: el miedo se refiere siempre a algo determinado, mientras que la angustia es ante la nada.

En la inocencia previa a la caída, la angustia no es una culpa ni se siente como una carga, es más bien una ambigüedad que, por ser previa al salto cualitativo, ignora la nada, no tiene ningún saber sobre el bien y el mal. Es la nada de la ignorancia.²¹⁵ No se sabe lo que se ignora ni se sabe que se ignora, esta ignorancia es previa a la eticidad.

El primer saber que le aconteció al ser humano, según Kierkegaard, no es tanto el saber de la diferencia entre el bien y el mal, sino el saber de la libertad²¹⁶. Pues ante la prohibición, explica Kierkegaard, se despierta la posibilidad, y cuando se despierta una posibilidad acontece la angustia.²¹⁷ Es decir, ante la prohibición se le presenta a Adán la posibilidad de la libertad, aún sin saber qué es eso que puede hacer con la libertad, sabe que puede. Ahora, la posibilidad de poder es también angustia porque la mera posibilidad consiste también en ser nada.²¹⁸

La prohibición no es lo único que acontece en el relato que despierta la angustia, menciona Kierkegaard, sino también la sanción que le acompaña: “tú morirás”²¹⁹. Lo dogmático radica en que dicha prohibición revela que hay posibilidad de obedecer o no. El pecado entonces se definirá por una resolución en esa posibilidad: en la respuesta. Pues en el estado de inocencia, aunque haya angustia, no hay pecado. A la resolución posterior Kierkegaard llama “el salto cualitativo del individuo”.²²⁰ El espíritu, según este planteamiento, es aquello que juega el rol de determinarse por algo.²²¹

Adán, aunque no lo entiende, experimenta una posibilidad que tiene como consecuencia otra posibilidad.²²² Si continuamos interpretando a este salto como el desarrollo del conocimiento en el ser humano, el mal es entonces producto del conocimiento. Si Dios, como hace mención

²¹⁵ Ibidem, pp. 47-49.

²¹⁶ Ibidem, p. 50.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Ibidem, p. 52.

²²¹ Ibidem, pp. 46-47.

²²² Ibidem, p. 50.

Kierkegaard “no tienta a nadie ni es tentado por nadie, sino que cada uno es tentado por sí mismo”²²³, entonces el mal es producto nuestro.

Aunque Kierkegaard desarrolle su planteamiento sobre el pecado como una situación original en la especie humana, apuntala lo siguiente:

Todo hombre entiende cómo ha venido el pecado al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo; si quiere aprenderlo de otro, lo ha entendido mal *eo ipso*. La única ciencia que puede prestar una pequeña contribución es la psicología, que, sin embargo, confiesa por sí misma que no explica nada, ni puede, ni quiere explicar más.²²⁴

Es decir, aunque el bien y el mal sean una experiencia compartida con la especie humana, no dejan de ser una experiencia personal, en la que las ciencias contribuyen a conocer lo que en ella hay de común con la especie. Sin embargo, las ciencias se encuentran con el problema de que lo que hay de característico en la especie humana es la libertad, misma que le otorga su particular irreductibilidad al ámbito cuantificable de las ciencias.

En una nota al pie de página, Kierkegaard menciona que “toda ciencia debe tomar enérgicamente, ante todo, su propio punto de partida y no perderse en prolijas referencias a las demás”²²⁵, es decir, ser consciente de sus presupuestos, de lo que puede y lo que no puede hacer. En el caso de la dogmática, menciona que esta no puede explicar la pecaminosidad, o incluso demostrar su realidad²²⁶. Con esto, Kierkegaard menciona también sus propios límites y presupuestos. De acuerdo con ello, considero que es ilusorio reflexionar sin presupuestos. La moral, por ejemplo, parte del supuesto de que hay bien y hay mal, eso no lo tematiza, lo que sí tematiza es cómo lo entendemos y cómo lo vivimos.

De nuevo nos encontramos con la pregunta por el origen de algo, en este caso, el origen de la angustia. La pregunta por el origen siempre será una pregunta metafísica, pues es una pregunta que se remonta más allá de lo que hay, aunque su punto de partida sea lo que hay. Es decir,

²²³ Ibidem, p. 53.

²²⁴ Ibidem, pp. 56-57.

²²⁵ Ibidem, p. 65.

²²⁶ Idem.

especula sobre lo que hay. Lo que hay es angustia, y la angustia, como se mencionó, no es ante algo concreto, sino ante la nada. La nada que se experimenta como posibilidad.

La postura de Kierkegaard ante la explicación sobre el origen de algo es parecida, pues menciona lo siguiente:

Querer explicar lógicamente cómo ha venido el pecado al mundo es una necesidad, que sólo puede ocurrírseles a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar a *tout prix* una explicación. [...] La ciencia no puede explicar nada semejante. Toda ciencia se mueve, o en una inmanencia lógica o en la inmanencia de una trascendencia, que ella no puede explicar.²²⁷

Partiendo de estos presupuestos Kierkegaard opta por otro tipo de lenguaje y por la explicación dogmática del origen de la angustia y del mal, traducido como pecado, pues cuando el lenguaje no nos alcanza para explicar lo que nos sucede, ¿qué nos ayuda a comprender mejor lo que nos pasa? ¿qué lenguaje nos viene bien cuando el lenguaje se ha quedado corto? Porque “explicación dogmática del origen” claro que es una respuesta metafísica, pero, al ser “dogmática” y no “lógica”, es una metafísica consciente de sí misma, es decir, consciente de que parte de un contexto, consciente de su devenir, que no se impone como verdad absoluta sino como una herramienta que ayuda a explicar ámbitos en los que la pura razón se queda corta.

La libertad, por ejemplo, como cualquier otro concepto en Kierkegaard, no se explica lógicamente, es decir, no se trata de un esfuerzo por definirla, sino que es un esfuerzo por explicar lo que se experimenta de ella. La palabra dogma proviene del griego, δόγμα, que no solo significa “doctrina”, sino que puede también referirse a “claridad”, a algo que me queda “claro” o que es “evidente”, o que se “muestra”, es decir, lo dogmático, para Kierkegaard, puede ser un modo particular, su modo, de hacer algo parecido a la fenomenología. Y para él, hay cosas que le resultan evidentes o claras que son las que pretende explicar. Continuando con el ejemplo, al hablar de libertad, Kierkegaard se remitirá a las cosas que le quedan claras sobre ella, sin ser ingenuo en que su fe claro que estará entreverada en las claridades que observa.

En este sentido, continuando con la exposición, la libertad es una realidad que, para Kierkegaard, despierta la angustia, pues esta “no consiste en la posibilidad de elegir el bien o el mal”²²⁸, sino

²²⁷ Ibidem, pp. 55-56.

²²⁸ Ibidem, p. 55.

que su posibilidad: “consiste en que se puede”²²⁹. La posibilidad es entonces experiencia de poder.

Yo estoy parcialmente de acuerdo con que lo que angustie sea la nada, pero más adelante desarrollo esto, por lo pronto ahora menciono un matiz significativo: pues la mera posibilidad de poder, como posibilidad, es en sí misma nada, es cierto, pero no es posibilidad de nada, sino que es precisamente posibilidad de poder; eso es lo que da el carácter de angustiosa a la posibilidad. Si no tuviera poder no sería angustiosa. Lo que angustia entonces es el poder de la posibilidad que, concedo, mientras sea solo posibilidad, es nada.

3.3 La angustia ante la nada

Aunque hayamos esclarecido que el nihilismo es una situación contingentemente histórica, es la situación que habitamos. Lo que hay hoy es angustia. Siguiendo a Kierkegaard, “solo en el momento en el que la salvación es realmente puesta, sólo entonces es superada la angustia”²³⁰. La salvación no está realmente puesta todavía, pues no vivimos en el paraíso, aquí no es el cielo. Si ha de haber esperanza, para que esta no sea ingenua, ha de tomar en cuenta esto. Que, dicho sea de paso, la perspectiva cristiana sí lo toma en cuenta al decir que el Reino de los cielos es “ya pero todavía no”.

Esta expresión (“ya pero todavía no”) tiene dos partes y ambas son importantes. Pues la esperanza no sería tal si no esperara nada, y esa espera es expresión de un deseo, y un deseo siempre denota carencia. El anhelo de salvación, o del Reino, no es, como menciona Kierkegaard, “un dulce anhelo”²³¹, también es angustia. Además, desde la postura de Kierkegaard, conviene que la espera sea angustiosa, pues “en la angustia se denuncia el estado en el cual se anhela salir y se denuncia por medio de la angustia, porque el anhelo sólo no basta para salvarse”²³².

La tesis kierkegaardiana es que la angustia es ante la nada, pero cuando se reflexiona sobre ella, esta se vuelve algo, otro ejemplo es que la angustia “fácilmente parece poder convertirse en

²²⁹ Idem.

²³⁰ Ibidem, p. 59.

²³¹ Idem.

²³² Ibidem, p. 64.

culpa”²³³. Esto encuentra su paralelismo en Nietzsche cuando este menciona que la culpa es producto de los ideales ascéticos que colocan en el sufriente la causa de su sufrimiento y redirigen hacia él los sentimientos de culpa. Sin embargo, para Kierkegaard, en el fondo de la culpa no se encuentran los ideales ascéticos, como plantea Nietzsche, sino que se encuentra la angustia.²³⁴

Cuando alguien se asoma a su libertad es como si fijara la vista en el abismo, menciona Kierkegaard, y cuando se mira su profundidad se siente vértigo. “Así es la angustia el vértigo de la libertad”²³⁵. Según Kierkegaard, el ser humano es cuerpo, psicología y espíritu, siendo el espíritu quien determina al individuo²³⁶. Cuando el espíritu quiere determinarse, “la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse.”²³⁷

La conclusión paulina y nietzscheana de “todo te es permitido” es vertiginosa, de ahí la necesidad de añadirle bastantes matices, a los que he de agregar que el “todo” de esa frase no es totalmente cierta, ni el abismo de la libertad es realmente infinito, pues la realidad humana no se encuentra en indeterminación absoluta. En cuanto a esto, estoy de acuerdo con el planteamiento de Xavier Zubiri en que la libertad siempre se encuentra delimitada a sus posibilidades, y éstas, por más que sean muchas, pues la realidad es fuente de posibilidades, éstas no son infinitas, son solo las posibles²³⁸.

Con estos matices, podemos seguir el análisis de Kierkegaard y mencionar que la nada, objeto de la angustia, al reflexionarse se torna algo. Ese algo puede ser la culpa, en ese caso, menciona Kierkegaard, el individuo se vuelve contra sí mismo, y pone la pecaminosidad en la sensibilidad.²³⁹ Es decir, la sensibilidad no es la causa de la angustia. La angustia es ante la nada, pero al reflexionarse y tornar la angustia en algo, la culpa está ahora dirigida hacia la sensibilidad.

²³³ Ibidem, p. 67.

²³⁴ Ibidem, pp. 67-68.

²³⁵ Ibidem, p. 67.

²³⁶ Ibidem, pp. 46-47.

²³⁷ Ibidem, p. 67.

²³⁸ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, Revista de Filosofía. 3ª época, vol. IV, núm. 6, págs. 239-245. Editorial Complutense. Madrid. 1991. p. 241.

²³⁹ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 70.

Con otras palabras, pareciera que poner la pecaminosidad en la sensibilidad implicaría resolver la angustia por medio de lo inmediato, de lo que se tiene a la mano. La sensibilidad es esa inmediatez, donde se pone a la angustia como algo a resolver por medio del conocimiento y la acción autónoma, conduciendo a la desesperación o al cinismo.

Retomando el tema de la libertad y su posibilidad, esta es correspondiente siempre con el futuro, pues lo posible es lo futuro para la libertad, de tal manera que el futuro se convierte en el individuo en angustia.²⁴⁰ Si el pasado llegara a angustiar, continúa Kierkegaard, es porque se haya en relación de posibilidad conmigo; en otras palabras, si me angustio por una desgracia pasada, me angustia en cuanto puede repetirse, es decir, tornarse futura²⁴¹.

El futuro se puede convertir en causa de la angustia. Y aquello que más podría angustiar respecto del futuro es la muerte. Cuando la angustia se reflexiona, aparece una causa, como si no fuera ante la nada. Al obtener una causa ante la angustia, ésta puede tener tratamiento. Miguel García Baró, en su conferencia “Dios el Señor del Tiempo”, nos menciona cómo su reflexión puede conducirnos a experimentar la muerte sin angustia, y vivirla más bien como un regalo.

Baró menciona que el tiempo es el misterio fundamental de la existencia, y comenta dos aspectos al respecto. El primero es que vivir en el tiempo es vivir desde el nacimiento a la muerte, por lo tanto, se vive en algo irreversible y en constante cambio, mientras que el segundo aspecto es que el ser humano nunca sale de un ahora permanente. Es decir, estamos clavados en un punto fijo, en el ahora, y cambiando constantemente.²⁴²

Si no dispusiéramos de tiempo, continúa Baró, nuestra vida no tendría ningún interés, carecería de amor, de deseo, y del trabajo de la razón para entender las cosas. Es posible, sin embargo, experimentar lo contrario, menciona Baró, lo que Heidegger describe como no tener tiempo, esta experiencia lleva a la angustia.²⁴³ Y en la angustia, Xavier Zubiri menciona que el futuro

²⁴⁰ Ibidem, pp. 99-100.

²⁴¹ Idem.

²⁴² Teológico Franciscano, “Dios el Señor del Tiempo”, en *YouTube*, 04/III/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=FtOffHd20-U> Consultado 11/IX/2023.

²⁴³ Idem.

deja de experimentarse como un porvenir, y se siente como algo inminente, pero una inminencia que oprime. En ese estado, el futuro se vuelve opresor.²⁴⁴

El primer gran misterio de nuestra vida, según García Baró, es descubrir que no estoy aquí para siempre: es el misterio de la muerte; que hay cosas que se pierden, que hay fracasos que nos recuerdan que tenemos poco tiempo. Utilizando sus palabras: “cuando nos enteramos de que las cosas se mueren es cuando nos enteramos de que hemos nacido.”²⁴⁵ La muerte, para García Baró, es la primera visita de Dios en nuestra vida, es su regalo.²⁴⁶

Baró menciona que la muerte hace que la vida sea interesante, que sea apasionante, pues solo un ser que sabe que se muere reconoce que todo importa, y que de nosotros depende estar en plena atención. O, caso contrario, cuando nos damos cuenta de la muerte, intentamos distraernos por completo, pues al darnos cuenta de que tenemos poco tiempo, en lugar de interesarnos en serio por la vida, nos angustiamos²⁴⁷. Pero, para quien descubre la muerte como bendición de Dios, continúa Baró, sí le importa lo que hace, ya que la alternativa a no morir implicaría un tedio infinito. En ese caso, “bienvenida sea la muerte, porque gracias a ella tenemos tiempo”.²⁴⁸

Esta postura de Baró es relevante aquí porque también es consciente de que el futuro, con la perspectiva de la muerte, causa angustia. En el caso de Baró la angustia no es ante la nada, sino ante la muerte, y frente a ella, junto con ella, o gracias a ella se disfruta la vida. El problema en Kierkegaard es que el objeto de la angustia no es algo, como la muerte, sino que es la nada, manifestada como posibilidad de la libertad y en el tiempo.

El objeto de la angustia es la nada, pero cuando se reflexiona sobre ella la reflexión hace que la angustia sea sobre algo, como la posibilidad de poder, como la culpa, o como el futuro. Si la nada se vuelve algo, entonces puede estar sujeta a tratamientos, por mencionar una analogía médica, es decir, se puede lidiar con ella. Así como Miguel García Baró, al reflexionar sobre el misterio del tiempo, da elementos para lidiar con el futuro, porque ya no se trata de enfrentarse a secas a la nada, por lo que, siguiendo con la analogía, no son tratamientos curativos como si

²⁴⁴ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia...* p. 241.

²⁴⁵ Teológico Franciscano, “Dios el Señor del Tiempo”.

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ Idem.

se pretendiera erradicar la angustia de la experiencia humana, sino que son modos de lidiar con ella.

El problema de que la angustia sea ante la nada es que la nada siempre aparece como algo. Y, aunque sea importante reflexionar sobre la angustia para lidiar con ella y tratarla como si su causa fuera algo, también es importante reconocer la inminencia del fracaso del tratamiento. El fracaso no solo es posible, es inevitable, porque no era ese algo la causa de la angustia, sino la nada.

Cuando reflexionamos sobre la angustia y lidiamos con ella considerando a algo como su causa, dotamos a la angustia de sentido. Pero cuando estas causas dejan de sostenerse, cuando sucede el fracaso de la reflexión, no porque nuestra reflexión sea falsa, sino porque la causa de la angustia es la nada, el sentido ante la angustia también se desmorona.

La angustia entonces se puede experimentar con o sin sentido. La caída del sentido es inminente, pero por más conscientes que seamos de eso, no deja de ser doloroso. En la terminología de Kierkegaard, es el espíritu quien sostiene al alma y al cuerpo, y cuando el sentido se cae, no solo se caen convicciones, es decir, no es el conocimiento sobre algo el que se colapsa, sino que se cae el espíritu.²⁴⁹

En el ejemplo de la culpa (una causa de la angustia cuando esta se reflexiona), Kierkegaard menciona que su tratamiento tradicional es el arrepentimiento y consecuentemente el sacrificio, esto con la finalidad de desaparecer la relación entre la culpa y la angustia.²⁵⁰ En otras palabras, por medio del sacrificio puede haber redención de la culpa, y con ello terminar con la angustia. Pero como ni la angustia ni la relación entre la culpa y la angustia desaparece, el sacrificio se repite.²⁵¹ Cuando un tratamiento, o una forma de lidiar con la angustia, se repite frecuentemente fracasa tras fracaso, la consecuencia más grave que nos menciona Kierkegaard es el escepticismo absoluto.²⁵² Es decir, dejar de creer.

²⁴⁹ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* pp. 102-103.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 112-114.

²⁵¹ *Idem*.

²⁵² *Idem*.

El escepticismo sucede, en este ejemplo, cuando el sacrificio deja de ser suficiente para lidiar con la angustia, es decir, cuando se cae su sentido. No se menciona que el sacrificio nunca haya tenido sentido, o que sea falso, pues sí tuvo sentido en su momento en cuanto a un modo de lidiar con la culpa, y mientras la culpa resultaba ser la causa de la angustia. Y puede ser que sí lo fue, pero la causa de la angustia no permanece como algo, por lo que el modo de lidiar con ella eventualmente caduca. El escepticismo entonces se vuelve la conclusión a la que llegamos cuando nos acontece la pérdida de sentido. Sin embargo, no deja de ser una conclusión precipitada y delimitada al contexto de la pérdida de sentido.

La condición de libertad, es decir, que nuestra realidad humana esté abierta a posibilidades siempre nuevas, hace que el sentido que le demos a la angustia adopte un carácter de provisionalidad, y que nuestros medios para sostenerlo sean igualmente frágiles. Pues lo humano no tiene la estabilidad de la causalidad, sino que está bajo el régimen de la libertad.

3.4 La angustia y la fe

En una nota al pie de página, Kierkegaard menciona: “El bien no puede en absoluto definirse.”²⁵³ Entonces, el bien y el mal, tanto para Kierkegaard como para Nietzsche, no son contenido real alguno. O si lo son, se nos escapan a la definición, a encerrarlos en algo inamovible. Si son algo, su contenido está ligado al contexto en el que surgieron. Pero luego Kierkegaard continúa y dice “El bien es la libertad. Sólo para la libertad o en la libertad existe la diferencia entre el bien y el mal, y esta diferencia nunca existe *in abstracto*, sino solo *in concreto*.”²⁵⁴ Entonces, la asociación que Kierkegaard hace respecto al contenido del bien, sea cual sea, es que éste ha de estar ligado con aquello con lo que la libertad elige y su modo de elegirlo.

La libertad es angustiosa por la posibilidad. Y una de ellas es pecar, por lo que, cuando una acción se realiza, menciona Kierkegaard, la libertad ya se decanta hacia algo, y cuando ese algo es el pecado, éste, una vez puesto, “es ciertamente una posibilidad desaparecida, pero a la vez es una realidad injustificada”²⁵⁵, es decir, luego viene la angustia por negar esa realidad, y de ahí que surja el arrepentimiento.

²⁵³ Ibidem, pp. 122-123.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Ibidem, p. 124.

El arrepentimiento, sin embargo, no resuelve nada, menciona Kierkegaard²⁵⁶. Esto lo entiendo en el sentido estricto de considerar el arrepentimiento como un sentimiento que por sí mismo no disuelve el pecado ya realizado, como si llevara a la realidad a un estado previo a este, por eso Kierkegaard menciona que el arrepentimiento tampoco es asunto de la ética, pues ella trata sobre las acciones.²⁵⁷ Cuando un individuo cae en pecado, se experimenta el arrepentimiento, pero también angustia, pues todavía puede caer más hondo, y este “puede” es el objeto de la angustia²⁵⁸, es decir, para Kierkegaard, siempre que haya posibilidad hay angustia.

Como la angustia es ante la nada, pero nunca se presenta como nada, resulta ser sumamente engañosa. Para Kierkegaard, lo único que puede hacer que, de manera intrépida, demos contra orden a la angustia sin angustia es la fe.²⁵⁹ Ella no acaba con la angustia, sino que, en palabras de Kierkegaard “lo que hace es más bien arrancarse por la fuerza eternamente a la mirada mortal de la angustia”²⁶⁰.

La libertad que Adán experimenta ante la posibilidad de obedecer o no al mandato divino trae consigo una promesa doble: no solamente es posible la sentencia “morirás”, sino que también es posible lo contrario: la salvación. Vivir la libertad en la fe puede hacer que el espíritu se decante por realizarse en fidelidad al que puso la prohibición cuya consecuencia trae la muerte, pero que a su vez puede dar la vida. La libertad no deja de ser posibilidad, y por lo tanto angustiante, pero puede realizarse, por elección del individuo, como posibilidad de fidelidad.

Para comprender esto último, me voy a seguir apoyando de la conferencia de Miguel García Baró. Para él, “la mirada mortal de la angustia” a la que se refiere Kierkegaard está presente en nuestra vida desde que descubrimos la muerte, pero que las cosas se mueren es tan solo la primera lección de Dios²⁶¹. La mirada mortal no es la única mirada posible. Experimentar ante la muerte tanto “no tengo tiempo”, como “todavía tengo tiempo” son dos miradas posibles. Sin

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Ibidem, p. 125.

²⁵⁹ Ibidem, p. 129

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Teológico Franciscano, “Dios el Señor del Tiempo”.

embargo, incluso sintiendo que se tiene tiempo, se puede sentir que se tiene poco tiempo. ¿Cómo sobrellevar la muerte? No hay ninguna fórmula, menciona Baró, sino paciencia.²⁶²

García Baró da su conferencia en el Instituto teológico de Murcia, en el contexto de las XXIX jornadas de teología realizadas en el Instituto, por lo que la fe se da por supuesto en su conferencia. Pero la fe tiene distintos modos de vivirse, ya que, incluso con fe, la angustia se puede volver a colar. Pues, menciona Baró, si Dios me regaló la vida, entonces “tengo que enterarme del sentido de todas las cosas; aprovechar la sabiduría que hay en este mundo; ver todo lo hermoso; conocer a todas las personas que me resulten interesantes; etc. En otras palabras: ser feliz mientras se tenga tiempo”. Aquí, la angustia se disfraza de una búsqueda frenética por la felicidad, incluso desde la fe, es decir, incluso considerando a la muerte como un don de Dios para disfrutar la vida.

Por eso quiero hacer énfasis en que la fe, para Kierkegaard, no es una cosa sencilla, no es a-problemática y no consiste solo en cambiar de perspectiva a una más optimista, sino que se trata de una cuestión de valentía, de intrepidez. La fe implica esfuerzo. Es el “denuedo de creer”²⁶³. Es una experiencia de “arrancarse por la fuerza” de esa mirada mortal.²⁶⁴ ¿Por qué? Porque es riesgoso, porque supone peligros, el peligro de liberarse bajo otra forma de dominación, de pasar de una angustia a otra.

En el ámbito de la libertad hay pura posibilidad, aquí no hay necesidad, no hay esa estabilidad. La fe es, para Kierkegaard, la única que hace posible una síntesis entre eternidad y posibilidad en todo momento²⁶⁵. Esta perspectiva de eternidad en la posibilidad no deja de ser problemática, imaginarse a la eternidad frente a la mortalidad suena como a las “ideas regulativas” en Kant: algo que no es de este mundo, pero que da orientación a este mundo. Es problemático porque una “idea regulativa” en el mundo moderno ya no manda nada. La fe no manda nada. O sí manda, pero para el que tiene fe, es decir, manda en tu vida si tú quieres que en realidad mande en ella.

²⁶² Idem.

²⁶³ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 129.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Idem.

¿Si la fe no manda nada más que para el que tiene fe, se reduce a ser entonces una herramienta útil? ¿Es algo manipulable a nuestra conveniencia? ¿La fe está para nosotros y no nosotros para la fe? ¿Y qué es eso de mandar, o de obligatoriedad, en el ámbito de la libertad si ahí no hay necesidad? Si comenzamos por esta última pregunta y nos remitimos a nuestra experiencia, la fe, en el ámbito de la libertad, no se siente como algo producido por nosotros, sino como una alteridad que nos interpela. Es como una voz que impera a algo. No es una obligatoriedad como quien es obligado a hacer trabajos forzados, pero sí es una voz vinculante con nosotros, ya que se experimenta como algo más que una simple invitación.

Para el que tiene fe, la fe dictamina cosas, y la fidelidad a eso es ciertamente tarea del creyente, es decir, la fe tiene autoridad, no se trata de una herramienta manipulable a merced del creyente. En otras palabras: mi fe, por ser mía, no significa que no sea una alteridad, o que sea manipulable por mí, o que sus mandatos estén sujetos a mi voluntad, o que coincidan con mis deseos o con lo que quiero. Pero de ahí a pretender que esa voz también mande a otras personas que no comparten la fe, es un salto por lo menos grande y problemático. Ahora bien, si bien es cierto que se está hablando de fe en un sentido religioso, también coincide con la fe que se le puede tener a la verdad científica, a la antropología, la sociología, a la humanidad, al bien, etc.

Los deseos son otra voz, no menos problemática, pues su alteridad respecto de mí también es debatible. En el caso de Nietzsche son la voz principal, pues son algo que no tienen nada de alteridad, y si llego a identificar mis deseos como álgeros, Nietzsche lo interpretará o como un autoengaño, o como impuestos por otra voluntad de poder, es decir, que en realidad no eran míos. En otras palabras, para Nietzsche, nuestra voz es la única que está detrás de todas las voces. Y si aquello que quieres es lo único realmente vinculante contigo, sé fiel a eso que quieres, diría Nietzsche.

Siguiendo el supuesto de que hay otras voces que además de mis deseos son vinculantes conmigo, y, siguiendo la conferencia de García Baró, la vida, además de la muerte, nos presenta otro misterio que él llama el de “la conciencia moral”²⁶⁶. Ante la voz que nos dice “se feliz mientras tengas tiempo”, llega una voz que nos dice “no hagas daño”²⁶⁷. Para Baró esta voz

²⁶⁶ Teológico Franciscano, “Dios el Señor del Tiempo”.

²⁶⁷ Idem.

menciona que “hay cosas que no se tienen que hacer, aunque te maten, y hay cosas que se tienen que hacer, aunque sea a costa de la felicidad o a costa de la vida”²⁶⁸.

Sin embargo, el contenido de esas cosas que se tienen que hacer o no, y el valor que ellas tienen, cambia, es contingente. La compasión, por ejemplo, para Kierkegaard, está lejos de ser un beneficio para quien sufre, es una manera de cobijarse ante el mal y de cultivar el egoísmo.²⁶⁹ Para Kierkegaard la angustia no solo es consecuencia del pecado, sino que también es consecuencia de lo ambiguo que es el bien²⁷⁰, eso es lo demoniaco para él: la angustia del bien²⁷¹.

En el estado de inocencia la libertad estaba puesta solo como posibilidad, es decir, no estaba puesta realmente, solo era posible; ahora, después de la caída, en el estado actual, la libertad no es una posibilidad sino un hecho. Sin embargo, esa libertad se puede vivir como esclavitud.²⁷² Se vive como esclavitud, menciona Kierkegaard, cuando se torna reservada y no quiere la comunicación, cuando se envuelve sistemáticamente en el silencio.²⁷³

Volviendo a los términos de Baró, el contenido de “no dañar” (no hacer el mal) y “hacer el bien”, o utilizando sus palabras: la conciencia moral, para Kierkegaard debería de ser algo comunicable, si no, tendría la forma de esclavitud. Que los contenidos del bien y del mal sean susceptibles a comunicación implica que son susceptibles a revisión, a crítica, e incluso a disolverse para dar lugar a otros contenidos.

Cuando me invitaron a un colegio para dar una charla sobre el modo de ser católico de la Iglesia, compartía con alumnos de secundaria que el catolicismo consiste en apertura universal. Es decir, en la capacidad de dialogar con lo diferente. Y una alumna me preguntó si en ese diálogo no se corre el riesgo de perder los cimientos de lo que uno cree. Pregunta por demás interesante, que toca medularmente a esta investigación. En mi corta y limitada respuesta comenté que ciertamente ese es un riesgo: que se derrumben ciertas convicciones. Es algo que ha pasado en

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 132.

²⁷⁰ Ibidem, p. 134.

²⁷¹ Ibidem, p. 135.

²⁷² Idem.

²⁷³ Ibidem, p. 136.

la Iglesia y que me ha pasado, pero la comunicabilidad no tiene por objeto destruir, sino construir.

Si no hay comunicabilidad en nuestros contenidos morales, no hay libertad, hay esclavitud. A su vez, la comunicabilidad colabora a disminuir un poco el ámbito de ambigüedad que hay en el contenido del bien, para que no sea totalmente amorfo, ni rígido. Además, hay un aspecto de la libertad que tiende a disolver toda concreción, como Hegel lo plantea: la libertad que disuelve toda determinación es la libertad negativa, esa libertad anhela la nada y es también correspondiente a lo demoníaco para Kierkegaard.²⁷⁴

La libertad, entonces, puede perderse de diversos modos. Como ya hemos visto, Kierkegaard plantea que el ser humano es una síntesis de alma y cuerpo sustentada por el espíritu, por lo tanto, “la desorganización de una esfera [ya sea somática, psíquica o neumática] ha de hacerse perceptible a la vez en las restantes”²⁷⁵. Para Kierkegaard esta organización es jerárquica, en la que el cuerpo se encuentra subordinado al alma y al espíritu, y cuando esta relación se invierte, se pierde la libertad²⁷⁶.

Invertir la jerarquía no se refiere a priorizar el cuidado del cuerpo frente al psicológico, pues ambas esferas son necesarias para la vida. Pero la vida no sólo se trata de subsistir. El espíritu, para Kierkegaard, es aquello que nos permite elegir en libertad. Decidir es más que sólo subsistir. Es interesarse por el sentido, el rumbo, de nuestra vida. Invertir la jerarquía es entonces dejar de interesarse por la vida y perder la libertad.

Si para Kierkegaard la libertad ya es un hecho desde la caída, es decir, desde el conocimiento del bien y del mal, ¿cómo es que se puede ganar o perder? ¿cuál es el contenido de la libertad? En palabras de Kierkegaard, “el contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad, y la verdad hace al hombre libre. Por eso precisamente es también la verdad el acto de la libertad, en cuanto que ésta, en efecto, produce continuamente la verdad.”²⁷⁷

²⁷⁴ Ibidem, p. 147.

²⁷⁵ Ibidem, p. 134.

²⁷⁶ Ibidem, p. 149.

²⁷⁷ Ibidem, p. 151.

En cuanto a la verdad, Kierkegaard utiliza la palabra producción, la libertad produce verdad. Y si la libertad implica comunicabilidad, la comunicación entonces construye a la verdad. La actividad de la libertad consiste en producir a la verdad, pero que sea un producto no significa que sea falso, solo que la verdad ahora no consiste en ser descubierta, sino en ser producida. Y, por su comunicabilidad, se encuentra siempre en apertura. Más aún, Kierkegaard menciona que la verdad “solo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando.”²⁷⁸ Es decir, cuando el individuo es libre. Si no hay libertad en el individuo no hay apertura comunicativa, y no hay en él verdad.

3.5 Implicaciones de la comunicabilidad

Lo contrario a la libertad es la esclavitud, y hay dos formas de ella, menciona Kierkegaard: la superstición y la incredulidad.²⁷⁹ Son dos polos opuestos, mientras que la superstición, por un lado “objetiviza la subjetividad”²⁸⁰, es decir, que aquello que se considera como verdad está cerrado a la comunicabilidad. La incredulidad, por otro lado, es la plena negatividad de la libertad, aquella que disuelve cualquier determinación, que dice “no” a cualquier contenido de verdad. El incrédulo, menciona Kierkegaard, se burla de la verdad por carecer de certeza.²⁸¹ Otro modo de decirlo es que el supersticioso afirma que hay certeza donde no la hay, y el incrédulo cree que no hay certeza en ningún lado.

Digo que “el incrédulo cree” porque el que no cree tiene una creencia, tiene fe. Tiene fe en su ateísmo. Es ilusorio considerar que en la ausencia de fe hay certeza. La fe, en Kierkegaard, no hace referencia a algo despectivo o que tenga descrédito, pues justo en el contexto del nihilismo lo que hay en todos lados es fe, ya que se trata del contexto histórico en el que se ha renunciado toda esperanza de encontrar certeza en algún lado.

Ahora lo que hay es fe: fe en la ciencia, fe en la razón, fe en la moral, fe en la religión, fe en el ateísmo, fe en lo alternativo, fe en lo que sea. Aún así, el incrédulo es esclavo porque tampoco

²⁷⁸ Ibidem, p. 152.

²⁷⁹ Ibidem, p. 153.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Idem.

ve lo que lo que hay de fe en su certeza de que no hay certeza en ningún lado. Por eso, que se trate de fe, no quiere decir que se trate de falsedad.

Ahora, en cuanto a creer en Dios respecto a la libertad, Kierkegaard menciona que tan pronto como la idea de Dios cobra real existencia para la libertad, esta “adquiere una omnipresencia que puede molestar”²⁸², aunque no se desee precisamente hacer el mal²⁸³.

Sobre “aunque no se desee precisamente hacer el mal”, este trabajo, aunque verse sobre las implicaciones morales del nihilismo, que pueden llegar a males tan terribles como el genocidio, está en realidad dirigido a quienes no buscamos el mal, sino el bien, incluso en este contexto nihilista, simplemente porque es el contexto en el que estamos.

Ahora, si una persona desea hacer el mal a sabiendas de que se está haciendo el mal, lo que le detendría no sería la moralidad, o su moralidad, sino la legalidad o los recursos que tenga para evadirse de ella. Las acciones morales, sin embargo, son aquellas que se dan dentro del marco de legalidad de una sociedad determinada. Aunque eso no descarta que haya acciones legales que sean consideradas por algunos grupos como “malas” y acciones ilegales consideradas como “buenas”.

Que existan actos considerados como ilegales pero morales, o legales pero inmorales, es parte del contexto nihilista, y, en esta realidad, de lo que se trata siempre es de buscar el modo de hacer el bien. El problema es que hay prácticas y discursos que utilizan la bandera del bien para sus propios intereses, con el objetivo de dominar y controlar el orden social. En este sentido es que Kierkegaard se pregunta sobre las implicaciones que tendría la idea de Dios para nuestra libertad.

La idea de Dios implicaría que hay algo no susceptible a la indeterminación de la libertad, un fundamento por encima de la libertad, y eso molesta, menciona Kierkegaard. Yo creo que molesta porque nadie es dueño de Dios, nadie es dueño de Su voluntad. Mandar en nombre de Dios de manera universal es problemático no solo para quien no cree en Dios, también lo es para quien no cree exactamente en ese mismo Dios en nombre de quien se manda. Sería tan

²⁸² Ibidem, p. 154.

²⁸³ Idem.

problemático como obligar a otra persona a que tenga la misma idea de bien que yo tengo, ahí terminaría toda la comunicabilidad de la libertad.

Por eso, menciona Kierkegaard, si se cree en Dios es necesaria la intimidad con Él, si no, el devoto es esclavo de su devoción, y el mundo tiene derecho a reírse de él.²⁸⁴ Para ejemplificarlo, Kierkegaard menciona que sería cómico que alguien zambo quisiera presentarse como maestro de baile, sin ser capaz de tomar justamente ni una posición.²⁸⁵ Sin embargo, esto no significa que la reflexión aleje de la intimidad con Dios o con nosotros mismos.

La intimidad que se tiene con nosotros mismos, para Kierkegaard, es la conciencia de sí mismo: no contemplarnos como algo concluido, sino como alguien que está en trance de devenir. Si la intimidad no responde a esta conciencia de que se está en devenir se da una forma de lo demoníaco.²⁸⁶ Es decir, la intimidad está en términos de relación, no de posesión. No poseo a Dios, ni me poseo a mí, y menos poseo a los demás en términos de dominación o de control, lo que la relación precisamente propicia es la apertura a la comunicabilidad, a la conciencia del devenir de nuestros contenidos de verdad, no para aniquilarlos, ni para disolverlos en las demás personas, sino para compartirlos y así, enriquecerlos.

Para quien haya perdido la intimidad, menciona Kierkegaard, puede decir: “desde ahora ya no hay gravedad en la vida, todo es frivolidad”²⁸⁷, o como en el Eclesiastés: “todo es vanidad”²⁸⁸. En cuanto a aquello que se pierde, menciona Kierkegaard, hay cierto tacto en abstenerse de una definición, pues lo que cada persona entiende por “gravedad de la vida” lo entiende de un modo esencialmente distinto, ya que se ama de formas distintas y eso no se puede recoger fácilmente en forma de definición sin que se convierta en una cosa extraña, es decir, en otra cosa.²⁸⁹ Dice Kierkegaard que “quien ama realmente no puede encontrar su gozo y satisfacción -ni mucho menos, pues, un estímulo- en ocuparse de la definición de amor.”²⁹⁰

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Ibidem, p. 157.

²⁸⁷ Ibidem, p. 160.

²⁸⁸ Ecle 1, 2.

²⁸⁹ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* pp. 161-162.

²⁹⁰ Idem.

Desde mi interpretación, Kierkegaard va abandonando las pretensiones de proponer un sistema moral (o quizás nunca tuvo esas pretensiones), sino que trata de animarse, que es distinto a comprender, para vivir moralmente más allá de lo que la obligatoriedad de la verdad pueda o no vincularle. Pues Kierkegaard encuentra el amor como algo todavía más vinculante que la libertad.

García Baró menciona, por su parte, algo muy similar: al escuchar la voz de la conciencia moral, hay personas que se empeñan en ello, e intentan dedicar su vida a no colaborar con el mal y a hacer el bien, es decir, respetan la vida de las demás personas, aunque en ello se le vaya el tiempo y la vida. Esas personas ya no se empeñan en conquistar su propia felicidad, sino en no dañar, en tratar a otras personas como si fueran Dios.²⁹¹ Sin embargo, el misterio que viene después del de la conciencia moral, es el misterio del fracaso. Para decirlo con sus palabras:

Es posible que todo lo que hagamos se pierda, que la historia se lo trague, aunque le dediquemos a ello la vida entera. Esa posibilidad de fracaso nos abre a la experiencia de recibir el amor que se nos dedica a nosotros. Quien está terriblemente empeñado en hacer cosas puede no tener tiempo de recibir el amor, de recibir el perdón.²⁹²

Orientar la vida solo bajo el mandamiento moral, sea cual sea el contenido concreto de éste, nos vuelve rígidos, menciona Baró, pues el terreno más profundo del amor no es la experiencia del éxito en nuestras empresas morales, sino la de ser perdonados en nuestros fracasos: “Esa experiencia transforma nuestro pasado, nos hace ver que no todo está perdido, que no está tan lejos la experiencia del cielo, y que esa experiencia consiste más bien en la recepción del amor.”²⁹³

Ser amado sin merecerlo es experimentar, ya en vida, las primicias del cielo, menciona Baró, pues si hay amor, hay eternidad²⁹⁴. Y con esto concluye su conferencia: “No hay fórmulas para resolver los misterios, hay el don de la paciencia. Paciencia para soportar la muerte, paciencia

²⁹¹ Teológico Franciscano, “Dios el Señor del Tiempo”.

²⁹² Idem.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Idem.

para amar al prójimo, y paciencia para pedir perdón. Se trata de paciencia, porque el misterio es siempre desbordante.”²⁹⁵

La intimidad que describe Kierkegaard es semejante a la experiencia de amor que expone García Baró. No se trata de una obligatoriedad racional, es decir, no se trata de imponer los contenidos del bien a todo ser humano por considerarlos verdaderos, sino que, en el fondo, para ambos autores, la moralidad tiene de raíz algo más importante: una cuestión relacional. Una relación íntima que principalmente es amorosa: con Dios, en caso del creyente, conmigo, y con los demás. En el fondo, lo que se está diciendo reiteradamente es que no hay razón para que la razón por sí sola obligue a nada.

Aquello de la gravedad de la vida, que no puede encerrarse a una definición, se identifica con la intimidad, con la experiencia relacional, pues cuando falta intimidad, menciona Kierkegaard, el espíritu, que es quien sostiene al alma y al cuerpo, perece²⁹⁶. La razón no es quien obliga a la acción moral, pero el amor tampoco tiene este carácter de sometimiento, lo que se plantea es que, sin él, no hay modo de volver a la actitud moral después de una pérdida de la gravedad de la vida, o de pérdida de sentido, o de fe, para hacerle frente a la angustia sin angustia.

3.6 Modos de lidiar con la angustia y el sinsentido desmoralizante

No intento decir que la angustia sea algo inevitable, o necesario, o algo universal que les acontezca a todos los seres humanos de todas las épocas, pues ya hemos comentado que el nihilismo no deja de ser una situación histórica, sino que, de acuerdo con la postura de Kierkegaard, se puede aprender mucho de ella²⁹⁷. Aprender a angustiarse, o a lidiar con la angustia, es un camino que todas las personas han de recorrer, menciona Kierkegaard, pues quien no aprende de la angustia, sucumbe²⁹⁸.

También menciona que si fuéramos un animal o un ángel nunca seríamos presa de la angustia, pero el ser humano es una síntesis, por tanto, puede angustiarse, y “cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre”²⁹⁹. Es decir, el ser humano es el único ser que se

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 165.

²⁹⁷ Ibidem, p. 169.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Idem.

angustia, pero no por ser la única especie del planeta que haga algo, significa que ese algo es esencial para la especie, como si ese algo fuera independiente de su contexto.

Mientras que para Kierkegaard la angustia es una posibilidad humana, quizás una posibilidad ineludible en estos tiempos, para Heidegger es más bien un temple anímico fundamental de la existencia, según la lectura que hace Xavier Zubiri sobre él³⁰⁰. La angustia, así planteada, hunde todo punto de apoyo y deja al angustiado fijo en el vacío.³⁰¹ Para Kierkegaard la angustia -en unión con la fe- educa porque “consume todas las cosas finitas y descubre todas las falacias de ellas”³⁰², a lo que Zubiri menciona que después se interpretó por Heidegger que la angustia lo que hace es dejar patente ante los ojos “la nada de todo ente”³⁰³, y esa nada se identifica con el ser³⁰⁴.

Esa vertiente filosófica de la angustia, la de Heidegger, (y no la de Kierkegaard) es la que menciona Zubiri que se ha impuesto en nuestra época “con una fuerza de arrastre que no responde a su significación puramente filosófica”³⁰⁵, sino que es más bien un fenómeno efímero, es un “hecho”³⁰⁶. Como un hecho de la realidad, menciona Zubiri, la angustia tiene dos aspectos: un fenómeno social y otro mental³⁰⁷.

Como fenómeno social, la inseguridad de las estructuras sociales es lo que hace que la vida en sociedad esté “orlada de un carácter de provisionalidad”³⁰⁸, es decir, las precariedades actuales están íntimamente relacionadas con la angustia, pues si nada es estable, todo se torna provisional.

Si bien coincido con Zubiri en que la angustia tiene más un carácter histórico que esencial en la vida humana, considero que Zubiri deja de considerar a la nada como causa de la angustia, y más bien la analiza como una consecuencia social, pues considera que la inseguridad social es la que arrebató al individuo y lo empuja a tener que vivir, y éste siente que la vida se le impone

³⁰⁰ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia...* p. 239.

³⁰¹ Idem.

³⁰² Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* p. 170.

³⁰³ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia...* p. 239.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Ibidem, p. 240.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Ibidem, pp. 240-241.

³⁰⁸ Idem.

sin nada en qué apoyarla³⁰⁹. Este es otro caso en el que se desplaza la causa de la angustia para que otra cosa sea la que ocupe el lugar que le corresponde a la nada, y así, la angustia pueda ser objeto de estudio y de su correspondiente tratamiento.

Sin embargo, hay elementos novedosos en la propuesta de Xavier Zubiri que vale la pena revisar, que están en sintonía o en suma distancia con la propuesta de Kierkegaard. Como primer punto estoy de acuerdo en que la inseguridad y precariedad de las estructuras sociales hacen que se reduzcan las posibilidades de realización personal, y que la gran mayoría tiene que vivir sin tener los medios para hacerlo. Porque, de nuevo, los análisis que se hacen cuando la causa de la angustia no es la nada, no son falsos.

Otra cuestión importante que considero se debate entre Kierkegaard y Zubiri es la relación que hay entre posibilidad y realidad. Para Kierkegaard tiene más peso la posibilidad. La realidad, en su opinión, lo único que muestra es que no servimos para nada, pero no es que la posibilidad muestre lo contrario, lo que sucede es que en ella “todo es igualmente posible”, tanto lo más espantoso como lo más agradable, y quien ha sido educado por ella entiende eso³¹⁰. Para Zubiri, en cambio, es la realidad (la realidad de las cosas, de las demás personas y de sí mismo) la que es en sí misma posibilitante; es decir, fuente de posibilidades. Y la vida es la realización o el malogro de ellas³¹¹.

Yo no considero que todo sea “igualmente posible”, pues estoy de acuerdo con Zubiri en que las posibilidades, aunque sean muchísimas, no son infinitas, o su infinitud, si se puede hablar así, está delimitada por lo que la realidad va dando a posibilitar. Pues la realidad no es algo que esté ya “dada” en una situación particular, sino que siempre es posibilitante; es decir, va brindando posibilidades nuevas. Y cuando la persona se determina en sus acciones, la misma realidad ofrece un ámbito nuevo de posibilidades, lo que hace que la posibilitación se amplíe y transforme cada vez.

Lo que sí sucede es que las posibilidades, aunque sean delimitadas, pueden ir en cualquier dirección. Para Kierkegaard que la realidad abra ámbitos de posibilidades siempre nuevos, no

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* pp. 170-171.

³¹¹ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia...* p. 241.

necesariamente significa mejoría o mayor bienestar, debido a que la otra dirección también es igualmente posible, la realidad también puede estar peor. Por eso Kierkegaard menciona que se puede estar agradecido con la realidad, sea cual sea, no porque sea una realidad buena, sino porque sabe que esa realidad, por más terrible que pueda ser, todavía pudo haber estado peor, y que, afortunadamente, esa realidad, por ser realidad, aunque siga siendo posibilitante, ya dejó de ser posibilidad.

La lección de la posibilidad es que todo (o casi todo) puede suceder, así, se puede mirar a la realidad apreciándola, menciona Kierkegaard, pues la realidad ya no es posibilidad³¹². Incluso Kierkegaard comenta que cuando la realidad es pesada, si se considera que pudo haber estado peor, o que puede ponerse peor, la realidad se hace mucho más ligera³¹³.

Si se le da la bienvenida a la angustia y se le dice con fe “estoy dispuesto”, entonces la angustia penetra en el alma y expulsa todo lo que hay en ella de finito y de mezquino³¹⁴, y se puede surgir de ahí “más ligero que todo lo gravoso y terrible de la vida”³¹⁵, pues ve a la realidad ya no tan terrible como las proyecciones de posibilidad que él mismo estaba creando y en las que se estaban consumiendo sus fuerzas para ahora concentrarlas en la realidad³¹⁶.

Por el contrario, Zubiri no está de acuerdo en que la angustia pueda ser maestra, sino que, sin subestimarla, debe ser considerada como un mal, como “el gran peligro del hombre actual”³¹⁷. Por eso habla del otro aspecto de la angustia (además del social): el aspecto mental. En él, la inseguridad que se experimenta se va acrecentando hasta que hace que la preocupación se vuelva ansiedad, pero una ansiedad que paraliza.³¹⁸

La angustia se trata de una tendencia, menciona Zubiri, es decir, que nos tensa en dirección hacia el futuro, pero hay algo previo a esa tensión, que Zubiri llama pre-tensión³¹⁹. La pre-tensión para Zubiri consiste en aceptar o apropiarse de las posibilidades que va posibilitando la realidad,

³¹² Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia...* pp. 170-171.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Ibidem, pp. 173-174.

³¹⁵ Ibidem, p. 173.

³¹⁶ Ibidem, p. 177.

³¹⁷ Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia...* p. 243.

³¹⁸ Ibidem, p. 241.

³¹⁹ Idem.

pues de eso pende nuestra realización³²⁰. Esto quiere decir que, para Zubiri, hay modos de entregarse a la realidad, pues se puede entregar activa o pasivamente a ella, en cuanto que ella posibilita mi propia realidad, eso es lo que, en Zubiri, constituye la voluntad³²¹.

Hay bastantes cosas que no están en nuestras manos, como las enfermedades, el lugar en el que nacemos, nuestro lenguaje, nuestra cultura, etc., que nosotros no decidimos, sino que “tenemos que” vivir, pero según la propuesta zubiriana, sí podemos decidir el modo de entregarnos o no, de aceptar o no, de apropiarnos o no, esa realidad que no decidimos. Zubiri llama “moral” al momento o al modo de apropiación de posibilidades³²².

En palabras de Zubiri:

Moral no es solo, ni en primera línea, la ética de las acciones conformes o disconformes con un bien moral. Antes que eso moral es el carácter de una realidad, la realidad humana, carácter por el cual ésta tiene algunas propiedades tan sólo por la apropiación de posibilidades.³²³

Esto indicaría que la moral, más allá de tratarse de un contenido de lo que es el bien, se trata más bien del modo de entregarse a lo que la realidad va posibilitando. Moral es el carácter que tiene, o que va teniendo, mi realidad humana. Y la angustia, entonces, para Zubiri, no es un fenómeno de meras tendencias, es decir, no solo es algo impuesto por la vida en donde la persona solo se deja llevar por ella, sino que es también un fenómeno de la voluntad, porque por medio de la voluntad puedo inteligir o verificar las posibilidades que están siendo posibilitadas en mi realidad y tomar la determinación de darles realidad; es decir, de determinar el modo de apropiarme de ellas.

Cuando la voluntad se determina por la dirección de la angustia, debido a la tensión previa que esta genera, se crea, en cierto sentido, un modo de entregarse a la realidad que desmoraliza el carácter de mi realidad.³²⁴

³²⁰ Idem.

³²¹ Ibidem, pp. 241-242.

³²² Ibidem, p. 242.

³²³ Idem.

³²⁴ Idem.

Aunque la causa de la angustia para Zubiri no sea la nada, sí llega a mencionar que “lo más angustioso de la angustia es justamente su ausencia de razón de ser.”³²⁵ Es decir, la angustia se debe a la opresión; a la ansiedad; a la impotencia; a vernos forzados a vivir ante lo incierto; pero cuando eso desmoraliza hace que la persona pierda el sentido de la realidad, y sin sentido, sí que se experimenta la nada como causa de la angustia. Entonces el sinsentido, angustiarse por la nada, para Zubiri, es solo una posibilidad de la angustia³²⁶, una consecuencia de ella.

De ahí que haya mencionado casi al principio que me encuentro parcialmente de acuerdo con que la angustia es ante la nada, pues sí lo es, pero solo cuando se pierde la gravedad de la vida; cuando hay desmoralización personal; cuando se cae el sentido; es decir, solo cuando se está en angustia la nada se vuelve causa de ella. En otras palabras, que la nada sea la causa de la angustia es verdadero y al mismo tiempo es contingente, es producto de este contexto, en esta situación del nihilismo, y mientras estemos en ella, sí es ante la nada.

En nuestro contexto, debido a la carencia de instancias y recursos para hacer la vida, se dis-regulan las tendencias, menciona Zubiri, y la voluntad desfallece³²⁷. Pero la pre-tensión, aquel ámbito de la voluntad que nos permite apropiarnos de las posibilidades reales para hacer nuestra vida, puede regular de nuevo las tendencias³²⁸.

Analizando esto último, considero que, en sociedades donde predomina la carencia, las tendencias se dis-regulan con facilidad y con mayor frecuencia, por lo que volverlas a regular se vuelve entonces un esfuerzo constante de quienes aún no han perdido el sentido de la realidad, pero ese esfuerzo sostenido a largo plazo puede cansar, y cuando eso sucede sobreviene la desmoralización. Esto quiere decir que la mayoría de las veces nuestro carácter moral es frágil, y que cuidar del sentido de la realidad lleva consigo el cuidado de nuestra propia fragilidad.

El principal riesgo de la angustia es que, en ella, el sentido de la realidad se puede perder, y sin él lo que hay es parálisis. Zubiri agrega que, al sentirse oprimido y perdido en la realidad, hay quienes se complacen en la angustia³²⁹, esto es un gran guiño a Heidegger, pero que complacerse

³²⁵ Ibidem, p. 243.

³²⁶ Idem.

³²⁷ Idem.

³²⁸ Idem.

³²⁹ Idem.

en ella “es tan solo el supremo espejismo de la inteligencia”³³⁰. Mi punto de vista es que la angustia no es algo que decidas que te pase, es algo que te pasa, o que te puede pasar, por lo tanto, no es ni buena ni mala, es algo que pasa. Y, de acuerdo con Kierkegaard, sucede en situación de elección; es decir, ante la libertad.

Darle el poder a la angustia de ser mala, así como de ser buena, es también un modo de complacerse en ella, ambos son modos de perderse en ella, de que se convierta en un espejismo. Sin embargo, estoy de acuerdo con Zubiri en que la angustia y la opresión son una realidad, pero no son “la realidad suprema”³³¹. La nada, menciona, no es lo supremo del universo y de la vida, eso sería físicamente insostenible³³². La angustia para Zubiri es estrictamente insostenible, pues menciona:

El angustiado más que ninguno vuelve sus ojos hacia los demás. Como insostenible, la angustia es una negación de sí mismo: nos remite a la realidad en la que estamos angustiados, incluso cuando el hombre la acepta complacido [...] La angustia es ya en sí misma la marcha incoada hacia la solución del problema. Sólo la marcha: la solución está muy lejos.³³³

Creo que Zubiri no huye de la angustia, pero su propuesta tampoco es un modo de salir a su encuentro al modo de Kierkegaard, sino que va por la línea de no quedarse en ella. En esta misma línea, considero a la angustia como un callejón sin salida, pero un callejón muy particular, pues es un callejón en el que, por más que avances, nunca puedes tocar la pared, sino que puedes seguir avanzando continuamente sin encontrar un fondo, y el cansancio que de ahí surja puede resultar devastador o esperanzador. ¿Cómo recobrar la esperanza una vez que se está ahí dentro? ¿Cómo recuperar el sentido después de la desmoralización?

Para Zubiri el problema de la angustia es la pérdida del sentido, por lo que su solución consiste en reconquistarlo y regular las tendencias vitales³³⁴. Lo anterior, al igual que con Kierkegaard, no se logra solo por medio de la reflexión, ni encontrando ahora sí el verdadero fundamento de las convicciones morales (aunque para Zubiri sí sea importante), sino que implica toda “la

³³⁰ Idem.

³³¹ Ibidem, pp. 243-244.

³³² Idem.

³³³ Ibidem, p. 244.

³³⁴ Idem.

estructura tendencial psicobiológica del hombre”³³⁵. Esa estructura Kierkegaard la tiene contemplada como síntesis entre alma y cuerpo sostenida por el espíritu. La recuperación entonces, en Kierkegaard, es una recuperación espiritual, en donde la fe juega un papel fundamental, mientras que en Zubiri es apropiación de la realidad.

Zubiri y Kierkegaard, además de tener distintas aproximaciones a la angustia en cuanto a sus causas, también tienen modos distintos de lidiar con ella, y en ambos autores, aunque Kierkegaard sea más explícito con eso, sus propuestas son posturas de fe, pues ninguno considera a la intelectualidad como si fuera el único camino de regreso, pues, así como en Kierkegaard la angustia no llega por un mero darse cuenta de las posibilidades de la libertad, para Zubiri la desmoralización tampoco sucede simplemente por habernos dado cuenta de lo frágil, contingente y provisional que es nuestro sistema moral.

Esta situación involucra todas las dimensiones del ser humano, para ambos autores no solo está involucrada la dimensión racional o intelectual. Debido a la complejidad y diversidad de experiencias humanas, considero que nunca habrá una respuesta definitiva para la angustia, pero dar una respuesta pretendiendo que solo por la reflexión racional se podrá dar solución a ella, es una respuesta pobre. Por eso Kierkegaard habla de fe, García Baró habla de paciencia y Zubiri habla de higiene.³³⁶

Higiene para Zubiri es una regulación física, fisiológica, y psicológica, de la vida personal³³⁷. Además, implica no dejar de lado que el ser humano necesita un mínimo de estabilidad social, jurídica y nacional³³⁸. Junto a esto, reconquistar el sentido de la realidad va de la mano con el restablecimiento de convicciones morales profundas, menciona Zubiri, pero éstas se recuperan solo después de haber reconquistado el sentido³³⁹.

Y el sentido se puede recuperar volviendo a regular la vida (higiene) mediante la actividad pretensiva de la voluntad de apropiarse de las posibilidades que la realidad está dando. Ahora bien, solo con recuperar el sentido, añade Zubiri, no se elimina lo aflitivo de la angustia, pero

³³⁵ Idem.

³³⁶ Idem.

³³⁷ Idem.

³³⁸ Idem.

³³⁹ Idem.

impide que nos disolvamos en ella³⁴⁰. Recuperar el sentido da a la persona la ocasión de entregarse a su modo propio de ser humano en esa realidad atribulante.

¿Qué motiva a quien se encuentra en ese callejón sin salida a salir de ahí? Zubiri menciona una “saludable fatiga”³⁴¹, y que, de alguna manera, por más sombría que parezca la realidad, no todo está perdido, pues hay, en la actualidad, “destellos de desangustización”³⁴², eso nos puede llevar a reconocer que lo real sigue posibilitando nuestra vida. Esto, aunque suene similar a las enseñanzas de la posibilidad de Kierkegaard, sí le da otro matiz, pues aceptar la realidad no es entregarse en sumisión, eso lleva a la parálisis, sino que su aceptación consiste en apropiación. Esto no es un frívolo optimismo, menciona Zubiri, sino una auténtica recuperación³⁴³.

La imagen del frívolo optimista recuerda a la imagen que presentó Baró de la persona que, por experimentar que no tiene tiempo, busca frenéticamente en su vida la felicidad a costa de lo que sea, huyendo de la angustia, pero hundiéndose más en ella. Recuerda también a la imagen del escéptico que se presentó en Kierkegaard, que al refugiarse en la burla continúa en la parálisis ante la angustia.

En cambio, con estas consideraciones zubirianas, la angustia puede dar un posible remedio a la desmoralización mediante la saludable fatiga que se menciona. La fatiga permite ver la insostenibilidad de la angustia y a la realidad misma como posibilitante. Puede entonces, sin que se trate de un frívolo optimismo, aceptar su situación como apoyado en la realidad y ser una ocasión de entregarse a ella activamente, apropiándose de ella. Esa entrega de la propia realidad a posibilitarse en la realidad no estaría apoyada en certezas, sino sostenida en la fe.

La aceptación de la realidad consiste en hacerla propia, pues sí puedo elegir sobre el modo de cargar con ella, de tal manera que ya no hay parálisis, sino esperanza. Esperanza que, aunque frágil, recupera de la angustia, pues está apoyada en la realidad, y en la posibilidad de apropiarse de ella. Aceptar la realidad no es sumisión o resignación, eso sería parálisis. Hacerla propia también puede ir de la mano con la demanda. Pues de acuerdo con el planteamiento de Zubiri,

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Ibidem, 244-445.

³⁴² Idem.

³⁴³ Idem.

el trabajo personal no es suficiente, sino que se vuelve necesario trabajar por una mayor estabilidad en nuestras instituciones sociales.

No vivimos en el paraíso, es verdad, pero no todo está perdido. La saludable fatiga de la angustia de la que habla Zubiri apunta hacia afuera de ella, apunta también a la búsqueda de intimidad, como menciona Kierkegaard. Lo insoportable de la aflicción, desde la fe, puede hacer que nos demos cuenta de que estamos siendo soportados, es decir, sostenidos. Zubiri arroja la conclusión de que, al despertar de la angustia, la persona “comenzará a ver que en su angustia misma no ha hecho sino estar en la realidad y en Dios.³⁴⁴” Es decir, descubrirá que no estaba flotando en la nada, sino que estaba sostenido en la realidad, solo que, por las circunstancias, no lo podía ver.

Esto último es, a final de cuentas, una postura de fe, entendida como entrega de la propia realidad a posibilitarse en la realidad posibilitante e impelente. Desde el planteamiento de Kierkegaard la angustia también tiene posibilidades de conducir o no hacia la fe. Ahora, tanto Zubiri como Kierkegaard hablan explícitamente de Dios, pero ambos planteamientos no hablan de fe como si fuera sinónimo del contenido de una religión, sino como algo previo a la religión: la creencia de estar sostenidos por algo, sin que ese algo sea necesariamente Dios (eso podría ser una elaboración posterior). En el caso de Zubiri, ese algo es la realidad, y en el caso de Kierkegaard, el amor.

3.7 Conclusión

Aquella distinción socrática entre lo que se sabe y lo que no se sabe, cobra especial relevancia cuando se aborda la idea del bien o de la libertad. Al igual que Nietzsche, Kierkegaard tampoco hizo un intento por cerrarlas en una definición inamovible. Pues la nada en el ámbito de la posibilidad que ocasiona la angustia puede devenir en concreciones diversas para la libertad.

Esa indeterminación de la libertad, sin embargo, es la que nos posibilita asumir, afirmar y apropiarnos de las posibilidades reales que la realidad va posibilitando. No hay fórmulas que remedien la angustia, lo que vamos experimentando en el camino son construcciones abiertas, frágiles, y susceptibles al cambio. La libertad va necesitando entonces de una constante comunicabilidad para no abandonarse a la angustia.

³⁴⁴ Ibidem, p. 245.

Las pistas que se han ido elaborando desde los planteamientos de Kierkegaard, Zubiri, o García Baró es que lidiar con la angustia, o experimentar la libertad, no se vive de manera aislada, sino en relación. Ya sea en relación con Dios, quien pone la posibilidad de salvación; con los demás; de quienes recibimos la experiencia de ser perdonados en nuestros fracasos de vivir moralmente; con nosotros mismos, al determinarnos por medio de nuestra voluntad el modo de apropiarnos de nuestras posibilidades; y con la realidad, al entregarnos a ella por medio de la fe en que, como fuente de posibilidades, nos seguirá sosteniendo.

No hay respuestas eternas; pero, aunque sean respuestas provisionales tienen el poder de fundamentar, incluso contingentemente, nuestra vida moral. Encontrarnos ante una pérdida de sentido moral no es el final de nuestra moralidad, no es necesariamente una caída de la que no se pueda levantar, pues puede transformarse en una nueva posibilidad de sentido.

Que no tengamos criterios absolutos no significa que carezcamos de criterios para vivir la libertad. Pero ningún criterio nos librará de la tarea personal de decidir: de determinarnos por algo o de apropiarnos de nuestra realidad. Que ningún criterio por sí mismo nos salve de la tarea de decidir implica responsabilidad.

Capítulo IV: Orientaciones de Nietzsche y Kierkegaard

4.1 Introducción

El gran corto circuito en el que nos adentra el pensamiento moderno es que consideramos importantes aquellas dimensiones de la vida que no se pueden fundamentar matemáticamente, como la idea del bien, pero para hacerlas válidas se vuelven necesarios criterios generales que sean universalmente aceptados para que nuestra idea de bien no sea relegada a una mera opinión. Ante esto, Nietzsche ha expuesto cómo no hay tal cosa como conceptos inamovibles o criterios que sean absolutamente independientes de su contexto, para no solapar nuestra libertad bajo alguna idea de bien que haya quedado impuesta por grupos de poder.

La crítica de Nietzsche denuncia los mecanismos de poder que se esconden detrás de los discursos morales y propone una autoevaluación para revisar la autenticidad de nuestras convicciones morales. Más allá de estructuras morales rígidas, lo que hay es libertad, y Kierkegaard expone la angustia que eso conlleva, junto con algunos medios para lidiar con ella, como la fe y la comunicabilidad.

Esta comunicabilidad moral que propone Kierkegaard va más allá de las argumentaciones lógicas que permiten establecer acuerdos, sino que se encuentra en una dimensión más íntima, que yo interpreto como afectiva, en donde lo importante es la persona interlocutora, no el acuerdo en sí mismo.

Estas orientaciones buscan vías alternativas a los fundamentos absolutos que sofocan la libertad, pero sin caer en el relativismo que anula toda validez. No se trata de exaltar un individualismo sin límites, sino de reconocer que nuestras convicciones morales se construyen sobre nuestra frágil contingencia histórica y se sostienen o transforman por vías más intuitivas y afectivas que racionales. Ante la falta de certezas lo que hay es un camino abierto de posibilidades y una tensión entre el pensamiento y la intuición; el orden y la libertad; la certeza y la responsabilidad.

4.2 La importancia de la intuición para la idea del bien

Desilusionarnos al no contar con un fundamento absoluto para fundamentar la ideal del bien nos lleva al nihilismo, a considerar que no hay nada que la fundamente, o que no tiene sentido llevar

a cabo empresas morales o llevar una vida moral, pues una de las interpretaciones del nihilismo es considerar esta situación como que la moral no obliga nada a nadie.

De pronto la búsqueda por un criterio universal para el bien se desplaza a una búsqueda por criterios vinculantes o que signifiquen obligatoriedad para las demás personas con total independencia del contexto en el que se encuentren. Parecida a la crítica nietzscheana, a estas pretensiones similares a las científicas, Jean Grondin las llama instrumentalistas.³⁴⁵ La expectativa de fundamentar la moral, menciona Grondin, está atravesada por el instrumentalismo, en el que las normas o los valores son “material del que uno puede disponer cómodamente y que serviría para regular los comportamientos.”³⁴⁶

Para Grondin, los principios morales son evidentes a la intuición³⁴⁷, y la intuición moral es lo otro de la razón, por lo que, más que tener un fundamento, lo que sostiene la moral Grondin lo describe como un fondo, o un tras-fondo, que no se puede instrumentalizar, ni aprehender a distancia, ni es posible apropiarse de él puesto que, desde siempre, “circunscribe el espacio de nuestras conciencias y de lo que somos.”³⁴⁸

La palabra intuición proviene del latín y hace referencia a la mirada interior; es decir, a poder estar de manera inmediata en nuestra experiencia sin necesidad de razonamiento lógico. En sentido último es poder estar en contacto íntimo con nosotros mismos. Así, que los principios morales sean evidentes a la intuición no significa que lo que es bueno para mí sea lo que es bueno en sí mismo. Sino que tengo acceso a mi experiencia del bien por tratarse de mi experiencia.

Aunque mis perspectivas del bien sean heredadas, son mis herencias, y como mías, tengo acceso a ellas y las puedo someter a examen. Si la evidencia la comprendiera como que tengo acceso al bien en sí mismo en el sentido fundamentalista, ya no tendría sentido la autoevaluación, pues sabría, sin más, de lo que se trata el bien. Evidente a la intuición, por lo tanto, lo considero como

³⁴⁵ Jean Grondin, *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005, p. 111.

³⁴⁶ Ibidem, pp. 111-112.

³⁴⁷ Ibidem, pp. 108-109.

³⁴⁸ Ibidem, p. 115.

accesibilidad, sin que ese acceso tenga la cualidad de ser un conocimiento exhaustivo sobre el bien.

Aquel acceso que va tejiendo nuestra constitución moral, pues, Grondin menciona que es “imposible desenmarañarlo con precisión quirúrgica, pues eso significaría disponer de un conocimiento instrumental.”³⁴⁹ E ilustra con el siguiente ejemplo: “Es como si se pidiese a alguien que dijese lo que es su padre, su madre, o su lengua. Uno puede hacer siempre el esfuerzo de responder, [...] pero no hará nunca, [...] justicia a su presencia.”³⁵⁰

Que la intuición no signifique un razonamiento lógico o un conocimiento exhaustivo no quiere decir que en la intuición no haya conocimiento alguno, sino que el acceso al que se llega por medio de la intuición rebasa a la capacidad que los conceptos tienen de hacerle justicia a la realidad. Lo más consistentemente moderno sería sistematizar las intuiciones e instrumentalizarlas para poder disponer de ellas. Considero que éstos han sido los intentos fallidos de la filosofía moral.

Ante el nihilismo, el relativismo, o los distintos fracasos de nuestros sistemas morales, se vuelve relevante preguntarnos cómo cuidar de nuestra debilidad y cómo moralizarnos ante el desánimo. Las propuestas moralizantes ya no pretenden ser un sistema moral universal, sino que tienen la cualidad de ser orientaciones éticas parciales, contingentes y contextuales.

Pero, incluso aquí, nietzscheanamente nos tendríamos que hacer la pregunta, ¿quiénes jugarían el rol de ser los orientadores? ¿las religiones? ¿los gobiernos? ¿el Estado? ¿la familia? ¿los filósofos? ¿los sociólogos? Es decir, apostar por formación moral siempre será apostar por un cierto tipo de formación, promovida por intereses de ciertos grupos, hasta que se vuelva difícil distinguir cuándo la formación deja de ser un fortalecimiento de la autonomía de la persona a un medio más de control o de “domesticación”, como diría Nietzsche. ¿Eso nos conduce a la amoralidad?

La búsqueda de este trabajo no pretende renunciar a la moral, ni a dejar de pensar sobre nuestra convivencia humana, sino en investigar qué sucede al aceptar que la moral es un ámbito que sobrepasa a la razón. Si solo procedemos por la vía de la razón podemos caer en varias trampas,

³⁴⁹ Ibidem, p. 118.

³⁵⁰ Idem.

en varios espejismos, como inmiscuirnos en el problema del lenguaje, o el problema del sin sentido, de ahí que se vuelve importante acudir a otros ámbitos que permitan comunicar aquello que, si se conceptualiza, deja de ser.

Si se piensa que todo lo que no se puede fundamentar en términos matemáticos son relativos, entonces, menciona Grondin, lo moral es relativo, pero si se abandona el presupuesto de que el ámbito de la intuición necesita ser fundamentado cartesianamente, entonces ya no habría la expectativa, que en el fondo es un anhelo instrumentalista, de eliminar lo relativo o la particularidad de la intuición.³⁵¹ Es decir, se elimina el connotado de que, por ser relativo, carece de importancia. En otras palabras, es relativismo solo si se sigue pensando en términos de fundamentación cartesiana.

Interpreto que para Grondin relatividad no es lo mismo que relativismo, pues el hecho de que la observación de algo dependa del observador no significa que sea falso. Considero que tanto el relativismo como el fundamentalismo apuntan a sistemas totalizantes. Un criterio no necesita ser absoluto para ser válido, y su contingencia tampoco lo vuelve desechable.

Nietzsche aborda el ámbito de las intuiciones, la libertad y la voluntad sin pretensiones de establecer un nuevo sistema de fundamentación moral. Su abordaje no está dirigido a dejar de hablar sobre el bien, sino que intenta decirlo sin generalizarlo; es decir, como diría Jorge Manzano, para dejar de utilizarlo como un disfraz para nuestros deseos.³⁵² En otras palabras, para hablar del bien a nombre nuestro, o sea, desde nuestro propio posicionamiento, y no a nombre de Dios, o a nombre de la razón, o a nombre de la humanidad, y para pensar en modos distintos de vivir que no tengan como régimen el orden y la medida de los sistemas.

Nietzsche pone de relieve algunas estructuras de poder que, pretendiendo revelar el misterio de lo que es el bien, ejercen mecanismos de control sobre nuestra conducta, con la pretensión de liberarnos de los regímenes en los que estamos insertos. Pero la libertad a la que se apunta no es absoluta; es decir, no se pretende que vivamos con total escepticismo hacia la ciencia, la sociedad o la religión, sino que se trata de un intento por ampliar nuestro rango de libertad.

³⁵¹ Ibidem, p. 111.

³⁵² Jorge Manzano, *Nietzsche, detective de bajos fondos*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 35.

Considero que no hay situación en la que nos encontremos en absoluta distancia respecto de nuestro contexto; es decir, no vivimos en absoluta libertad respecto de algún régimen que opere en nuestra vida, ya sea social, político, económico, religioso, etc. Pero sí podemos elegir el modo de entregarnos a nuestro contexto y sí podemos ampliar nuestra libertad.

Kierkegaard, por su parte, explora el ámbito de la intuición desde la fe o desde la dogmática no para darle orden y medida, sino para darle comunicabilidad. Esto último, desde mi interpretación, no es lo mismo que tener un diálogo racional al que se concluye con un acuerdo o con un contrato que convenga a todas las partes; es decir, la comunicabilidad no se trata de una mera puesta en común, sin más, de la intuición, sino que para Kierkegaard tiene que ver, más bien, con el ámbito de la intimidad. Desde mi lectura de Kierkegaard, lo vinculante en la comunicabilidad no es la mera obediencia a los acuerdos, sino algo más íntimo, algo que involucra a los afectos.

Al comunicar nuestros contenidos morales, nuestros contenidos intuitivos de lo que es el bien, nos enfrentamos también a varias preguntas, por ejemplo, ¿las convicciones morales son propias o son heredadas? Porque, siguiendo un pensamiento hegeliano, ¿qué cosa o idea hay que no sea heredada? Para examinar esta pregunta podemos acudir a Nietzsche, pues para él, como se comentó, hasta la verdad misma es una institución que se transmite y de la que podemos también sospechar o tomar cierta distancia.

4.3 Examinar aquello que nos vincula con nuestra idea del bien

El verdadero esfuerzo nietzscheano, sin embargo, no es hacer crítica de las consideraciones de verdad de otros, sino de las propias verdades. Lo difícil es debatir conmigo mismo mis creencias más arraigadas. Nietzsche es la herramienta filosófica para hacerlo, herramienta que, por su modo impertinente e indiscreto, Jorge Manzano cataloga como un martillo.³⁵³ Para decirlo con las palabras de Manzano, “[Nietzsche] obliga, violento y desagradable, a todas las filosofías, ciencias, artes, morales, religiones, revoluciones, discernimientos espirituales privados o colectivos, ideales sociales, psicologías, jefes, grandes ideales, santidad, virtudes, amores, a autoevaluarse.”

³⁵³ Ibidem, p. 69.

La autoevaluación nietzscheana es intempestiva, o a martillazos, pues es un camino para desenmascarar, desde nosotros mismos, nuestros propios discursos y destapar lo que encubrimos detrás del nombre de virtud.³⁵⁴ Un ejemplo concreto sería revisar los deseos de venganza que hay detrás de cuando empleamos la palabra justicia. No porque seamos en sí malvados, sino porque Nietzsche intuye que “el mal que hacen los buenos es el más nocivo”³⁵⁵.

La comunicabilidad que plantea Kierkegaard ayuda a que permanezcan en apertura nuestras convicciones morales, no a que no las tengamos. Además de examinar nuestras convicciones, aquello que creemos saber, también se examina nuestro querer. Nietzsche ayuda a dejar de lado las distinciones entre un querer superficial y un querer profundo, o un querer particular y uno general, distinciones que hacen tanto Hegel como Schopenhauer. Pero Nietzsche deja de lado estas distinciones para aceptar rotundamente que se quiere lo que se quiere, sin remedio alguno, por más terrible o contradictorio que sea, pues el ámbito de las pasiones es de por sí conflictivo.

Manzano ejemplifica esto con un pasaje de Nietzsche de *Humano, demasiado humano*: “Muchas madres tienen necesidad de hijos felices y honrados; otras muchas, de hijos desdichados; de lo contrario su bondad de madres no podría manifestarse.”³⁵⁶ Este ejemplo de Nietzsche disuena con nuestra idea de madre, de lo que una madre es o debería de ser. Eso mismo nos pasa con nuestra idea de ser humano, con lo que el ser humano es o debería de ser. El esfuerzo nietzscheano consiste también en no atribuirle ninguna esencia a lo que significa ser humano, en no decir en qué consiste.

Por ejemplo, si como seres humanos nos entendemos como grandes depredadores, pues lo que hay que hacer es limitarnos, pero si nos entendemos como pequeños y frágiles, entra la lógica del cuidado. Ambas perspectivas, absolutizadas, son peligrosas, pues tanto los límites como los cuidados son importantes. El ser humano no es, en su totalidad, ni lo uno ni lo otro, en todo caso, es ambas perspectivas, es contradicción, y con esa contradicción hay que lidiar.

Desde mi interpretación, al asumir que el ser humano no tiene una esencia, Nietzsche deja de lado el argumento de que el ser humano está obligado a tal o cual comportamiento porque para

³⁵⁴ Ibidem, p. 35.

³⁵⁵ Ibidem, p. 36.

³⁵⁶ Ibidem, p. 38.

eso está hecho, o porque esa es su esencia o su razón de ser. Esta situación no significa amoralidad, sino que pone de relieve la responsabilidad del modo en que asumimos nuestra vida, y que la moralidad ha de adoptar la forma de propuesta o invitación que se asume voluntariamente. De lo contrario la moral sería una forma más de control y dominación.

Ahora bien, que la moral sea contingente, no quiere decir que cualquier cosa sea moral, sino que las propuestas que nos resultan vinculantes son vinculantes no porque nos obliguen, sino que, como se ha mencionado, involucran dimensiones afectivas. Lo moral, pues, no se reduce a un convenio racional, no se reduce a obedecer. Así como el vínculo afectivo de una pareja no se reduce a obedecer sus acuerdos pues, aunque sean vitales y sumamente importantes, no son lo principal del vínculo.

Una de las conclusiones inesperadas a las que me ha llevado este trabajo, sobre todo pretendiendo argumentar que la dimensión moral no se reduce a una u otra cosa, es que quizás estoy forzando a que la moral y el amor sean sinónimos. Si bien ambas palabras efectivamente no significan lo mismo, cuando reflexionamos sobre ellas sí que nos encontramos en dimensiones de la vida humana muy similares, sino es que en las mismas.

bell hooks, escritora y activista social, en su libro *Todo sobre el amor*, menciona que “la confusión respecto de lo que queremos decir cuando usamos la palabra “amor” es el origen de nuestros problemas para amar.”³⁵⁷ Es decir, con la idea de amor sucede algo similar que con la idea de lo que es el bien, pues algo nos resulta reduccionista cuando intentamos encerrar estos ámbitos en conceptos. Es decir, sea lo que sea que digamos del amor, aún habrá espacio para decir, “y el amor es más que eso”. Es la misma intuición que me acompaña cuando menciono que la moral no se reduce al cumplimiento de un contrato social, o que no se reduce a obedecer.

También hay similitudes entre el amor y la moral al tratarse sobre su fundamentación: ¿Cuál es el fundamento del amor? Quien se ha enamorado alguna vez, ¿ha necesitado razones matemáticamente evidentes para amar?, ¿la persona enamorada se siente obligada a amar? Al admitir que el amor no necesita de un fundamento así no lo hace menos válido. Pues igual sucede

³⁵⁷ bell hooks, *Todo sobre el amor*, Ediciones B Argentina, Buenos Aires, 2000, p. 31.

con la moral. A semejanza con el amor, la experiencia del actuar moral se da en nuestra vida cotidiana sin ninguna razón para ello, aunque las pueda haber, o incluso habiéndolas.

Así como hay diversidad en el amor, también hay diversidad en el modo de vivir nuestras ideas sobre el bien. En otras palabras, cada persona se responde de modo particular a la pregunta ¿qué quiero hacer con mi vida? Podremos buscar orientaciones, y sobrarán estructuras de poder que nos digan qué es lo que tenemos que hacer, pero kantianamente no hay nada que nos obligue a actuar de determinada manera. Siempre hay espacio para la libertad, y no hay un modo correcto de dirigir nuestra vida, pues el modo de responder a esa pregunta está en nuestras manos.

Ahora bien, si no hay nada que determine mi conducta; es decir, si lo que hay es autonomía, eso me vuelve, entonces, al mismo tiempo, libre y responsable. Con Kierkegaard hemos visto que la libertad es vertiginosa, que trae consigo angustia, pues en ella nos encontramos ante la posibilidad de hacer el bien o de lastimar intentando hacer el bien. No hay modo de no responder ante la libertad, pues incluso la falta de respuesta es en sí mismo una respuesta; entonces, en la medida en que hay libertad, no hay modo en el que no seamos responsables.

Erich Fromm, en su libro *El miedo a la libertad*, menciona que en la Edad Media las personas que nacían hijos de herreros, por ejemplo, sabían que heredarían el oficio, y quienes nacían en cierta circunstancia económica, sabían aproximadamente con qué recursos vivirían el resto de sus vidas; la libertad, pues, se encontraba delimitada en esas posibilidades.³⁵⁸

Ahora vivimos en un contexto nuevo, con mayor inestabilidad, y aunque sigue siendo cierto que la libertad no es absoluta, sino que en cada caso se encuentra delimitada por determinadas posibilidades, también es cierto que, al cambiar las posibilidades, o al ampliarse, cambia la experiencia de lo que significa ser libre. Lo que quiero transmitir es que, si vivimos en un contexto nuevo (y la realidad, como fuente de posibilidades, va posibilitando siempre contextos nuevos) aquello de la autonomía, la libertad y la responsabilidad también serán experiencias nuevas que implicarán nuevos modos de pensar.

Lo que también se menciona a lo largo de este texto es que lo que trae consigo este nuevo contexto es la renuncia a las perspectivas totalizantes, y con ello a la certeza o a la estabilidad

³⁵⁸ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 61-80.

que provee un sistema universal, así como los conflictos que ello trae consigo. Es una conclusión tensa, incluso hasta irresuelta, pero eso no significa que no pueda haber en absoluto respuesta a estos conflictos o tensiones, sino que las respuestas que se den al respecto no tienen por qué ser obligatorias para todas las personas, y eso no las hace menos valiosas, o menos importantes, o menos poderosas.

Justamente como las respuestas que demos a estos conflictos tienen poder, es que rechazo tanto el relativismo como el totalitarismo, pues ambos extremos son capaces de justificar injusticias. Este rechazo puede conducir la investigación moral a la búsqueda de límites obligatorios que sean evidentes para todas las personas; por ejemplo, que sea cual sea el planteamiento moral, no dejemos de tratar a las demás personas como interlocutoras serias y válidas.

Cuando alguien trata de buscar una orientación para su vida, Kierkegaard menciona que la mejor manera de hacerlo es con apertura, con comunicabilidad, aceptando la posibilidad de que se desmoronen convicciones muy profundas, pero no con el afán de destruirse a sí mismo, sino para reconstruirse. Cuando eso sucede y alguien cambia de parecer, eso no ocurre de manera espontánea, sin embargo, los motivos de aquel cambio no son motivos que se justifiquen con un rigor científicista, sino que, como se ha mencionado, es un recorrido por torrentes afectivos en donde la única balsa es la intuición.

Para ilustrar esto, paralelamente a la idea del bien, mi idea de Dios no ha sido estática ni la misma a lo largo de mi historia, sino que ha ido cambiando. Con algo de optimismo puedo decir que ha ido madurando, pero eso no significa que mi imagen de Dios sea líquida, o que todo el tiempo esté cambiando, sino que acontecieron momentos con la fuerza suficiente, fuerzas referentes al ámbito de lo íntimo, que dan como resultado un cambio. Por eso menciono que la moral no se reduce a un pacto. Los pactos pretenden ser racionales, prácticos, útiles y eficientes, tienen como finalidad contener, evitar o prevenir atrocidades.

Y la moral no es solo evitar males, sino vivir el bien como algo que también se intuye; como algo dinámico, cambiante, y que se nos va dando a conocer conforme lo vamos construyendo o posibilitando, eligiendo y realizando. Esta dinámica de intentar vivir el bien no excluye la diversidad, pues las perspectivas enriquecen al tener también su carácter posibilitante y renovador.

Mientras que para algunos racionalistas la libertad se ha de subordinar a la razón, Nietzsche y Kierkegaard buscan alternativas. Al tratarse de alternativas a la razón, su respuesta no se libra de ser conflictiva o ambigua. Sin embargo, considero que para ambos autores hay “algo más” liberador para la libertad que la razón. Algo que no busca instrumentalizar la libertad y que se ha de abrazar desde la voluntad. Desde mi lectura, el amor es aquello que cada persona experimenta como lo suficientemente vinculante para voluntariamente subordinar su libertad. En cuando a la idea del bien, sería algo así como una postura moral elegida, querida y amada.

4.4 La idea del bien en el nihilismo

Con todo esto, nos siguen las preguntas del nihilismo. Si la moral que elijo no es válida por su contenido sino porque es la moral que quiero, entonces ningún contenido moral es válido en sí mismo. Decir “vale para mí” es decir que no vale en absoluto, pues si valiera, no dependería de mí. En efecto, estas preguntas son lo que Jorge Manzano llama un “nihilismo pasivo”, el cual consiste en reducir todas las cosas a la nada por medio del pensamiento, nihilismo promovido por Schopenhauer y aborrecido por Nietzsche³⁵⁹.

El nihilismo activo, en cambio, según esta distinción, “no aniquila todas las cosas, sino algunas, como actitud dionisiaca; en concreto los obstáculos al juego creador libre, inocente y amante de la vida.”³⁶⁰ Para profundizar en ello, Manzano toma un pasaje de Nietzsche en el que, aludiendo a Schopenhauer, este advierte que se ha dicho “la sabiduría fatiga; nada vale la pena, no debes desear”³⁶¹. En cambio, Zaratustra dice: “Amigos, ¡rompan esta nueva tabla! Han aprendido mal. La vida es fuente de alegría. El querer libera, pues querer es crear.”³⁶²

He aquí un modo de vivir en esta situación nihilista en la que querer o amar muchas veces es sinónimo de dolor, y ante la opción de querer dejar de querer, Nietzsche presenta otra posibilidad: la de la acción frente al pensamiento; es decir, amar en la acción, no en el pensamiento, de tal manera que para Nietzsche el amor se manifiesta en creación.

³⁵⁹ Jorge Manzano, *Nietzsche...* p. 90.

³⁶⁰ Idem.

³⁶¹ Idem.

³⁶² Idem.

El nihilismo activo es actividad al margen del pensamiento. Es una ignorancia que no es ingenuidad. En mis palabras, no se trata de esperar a tener todos los fundamentos que me permitan obrar moralmente con absoluta certeza. Es la actitud zubiriana de no entregarse a la parálisis nihilista, sino que, tomando otra figura de Nietzsche, se trata de tener la inocencia de un niño que vuelve a empezar.³⁶³

De nuevo, no es una solución al nihilismo, ni una respuesta que tenga que resultar satisfactoria para todas las personas. Al contrario, el modo que Nietzsche tiene de presentarlo es como si fuera un reto, pues asumir la vida con todo lo que hay en ella de placeres y de dolor no es nada sencillo. La autoevaluación del eterno retorno, por ejemplo, también tiene otra posibilidad a la de solo evaluar el pasado preguntándose si se ha amado la vida hasta el momento, de tal manera que pueda vivirla eternamente, sino que también puede ser un criterio para nuestra voluntad, es decir, para preguntarnos si este modo de vida es el que quisiera perpetuar por la eternidad, o si convendría redirigirla.

Para ponerlo en palabras de Nietzsche, Manzano recoge, de la obra póstuma *El eterno retorno*, lo siguiente:

Vive de manera que desees volver a vivir. ¡Vivirás otra vez! Quien desee el esfuerzo, que se esfuerce, quien desee el descanso, que descanse. Le va en ello la eternidad. ¿Es esto de tal naturaleza que yo lo quisiera hacer por toda la eternidad?³⁶⁴

Esta formulación me recordó al imperativo categórico, solo que vivir la vida deseada no se trata de una ley universal, sino de algo similar a una propuesta, un reto o una invitación. Además, las propuestas morales no se experimentan como meras invitaciones racionales, sino como una voz que impera a ser abrazada, a ser querida. Para Nietzsche se trata de algo similar a una epifanía: Manzano menciona que en la obra *Ecce Homo*, refiriéndose a la inspiración del eterno retorno, Nietzsche recoge lo siguiente: “Algo se nos revela, algo que nos conmueve y nos derriba; se oye, no se busca; se toma, no se pide.”³⁶⁵

³⁶³ Ibidem, p. 69.

³⁶⁴ Ibidem, p. 112.

³⁶⁵ Ibidem, p. 110.

En mi opinión, cuando se experimenta una claridad de este estilo en cuanto a cómo conducir nuestra vida, se forman en nosotros ciertas convicciones morales con su cualidad de ser convicciones queridas. Pues el asunto entero no consiste en deshacernos de nuestras convicciones, pero tampoco en volverlas rígidas o frías normatividades, ni considerarlas como las convicciones que todo ser humano debería tener, sino en formar las propias.

Al iniciar este trabajo, una de mis dudas era si debía poner entre paréntesis mis propias convicciones, porque sentía que, si no lo hacía, entonces lo que quería investigar era en realidad justificaciones para conclusiones a las que quería llegar de antemano. Pero eso de poner en suspenso las propias convicciones es un asunto por demás difícil, pues, por ejemplo, no me encuentro de antemano dispuesto a aceptar que la moral se trate de un asunto de puros gustos y preferencias, o que cuestiones que considero inadmisibles sea simplemente algo que no quiero.

Cuando se trata de nuestras convicciones es complicado decir que se trata de cosas que queremos o que no queremos, y no de cosas que sabemos que son buenas o que son malas, porque para nosotros se nos muestra como un saber. Aquellas cosas de las que estamos convencidos que son buenas o que son malas se nos muestran a nosotros como si fuera una evidencia (retomando la palabra que utilizó Grondin) clarísima que nos arrastra; nos impera; nos llama; no nos deja indiferentes. Incluso hasta nos constituye, pues no seríamos las mismas personas que somos sin esas convicciones. Yo no puedo verlo como algo que quiero o que no quiero, sino como algo bueno o algo malo, aunque no pueda justificarlo.

Así como cuando se expresa que no hay ningún saber sin presupuestos, pues hasta el saber científico, que cuenta con el sistema de validación más popular, también parte de presupuestos, Kierkegaard habla de la fe como un presupuesto que no es un estorbo a la verdad, sino un camino hacia su producción.

Así mismo considero que se pueden crear conclusiones morales que sean válidas, aunque se partan de presupuestos; más aún, por la variedad de intuiciones, mociones, instintos, epifanías o llamados, la producción se enriquece de posibilidades. Es decir, que la convicción no obligue a las demás personas a que tengan las mismas consideraciones que yo, no la hace menos válida ni la hace laxa, pero tampoco la petrifica. Las convicciones también están, en la comunicabilidad, sujetas al cambio, pues convertirse a otra convicción también es posible.

Considero imposible reflexionar sin presupuestos, así como tampoco considero posible poner entre paréntesis absolutamente todo, y menos cuando de convicciones se trata. Muchas veces aporta mucha más riqueza no dejarlas entre paréntesis sino precisamente utilizarlas en nuestras reflexiones. Además, aportan más a la comunicabilidad considerarlas como presupuestos.

En mi caso, por ejemplo, me es imposible considerar que no hay en absoluto ni bien ni mal, pero puedo considerarlos como un presupuesto más de la ecuación e investigar qué resulta de ahí, pues durante la elaboración de este trabajo también me acompañaba la intuición de que la libertad tampoco consistiría en el valor absoluto ante el que se deban subordinar jerárquicamente el resto de los valores, pero no esperaba que las lecturas de autores como Nietzsche y Kierkegaard me llevaran a considerar que la noción del bien estuviera vinculada, incluso para ellos, con la noción de amar; aunque sus perspectivas sobre el amor no son presentadas como perspectivas que han de adoptarse por todos.

Para ambos autores, hay modos de perder la libertad, por lo que gran parte de la reflexión gira en torno a la liberación de la libertad; a crecer en autonomía; a liberarse de la carga del “tú debes”. Pero la libertad no sería tanto la meta sino un nuevo punto de partida que apunta al amor, a la creación, de tal manera que la libertad no es el fin de la moral, sino su presupuesto. Ahora bien, ciertamente no hay amor sin libertad. Manzano ilustra esto con una metáfora que utiliza Nietzsche en *Así habló Zaratustra*:

Primero, el espíritu se transforma en un camello de carga que, con tal de vivir, dice sí a las cargas.³⁶⁶ Esas cargas son, para Manzano, las siguientes: “La moral, la metafísica, la religión, muchas otras, que se condensan en el tú debes y en las ideas frías, aplastantes uno y otras.”³⁶⁷ Para el camello, menciona Manzano, “la vida es dura, pesada, en el fondo no vale la pena, pero, en fin, hay que vivir.”³⁶⁸ A esta parte de la metáfora yo la interpreto como la moral que se reduce a cumplir, que no es convicción sino esclavitud. Una postura cerrada y rígida como la que los sistemas totalitarios buscan.

³⁶⁶ Ibidem, p. 69.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ Idem.

Segundo, en el desierto el camello se convierte en león; que, según menciona Manzano, se caracteriza por un “no” a las cargas del “tú debes”, y que muchas veces aquí se detiene la interpretación de Nietzsche, como un filósofo que solo destruye a martillazos.³⁶⁹ Es la figura de la libertad, transformación importante, pero no es la final. Si se absolutiza la libertad solo hay destrucción. Es, como menciona Nietzsche, “un sagrado no”, pero que no puede crear.³⁷⁰

Tercero, el león se convierte en niño, que en palabras de Nietzsche: “es inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una santa afirmación.”³⁷¹ Cuando se le pregunta por las cargas, menciona Manzano, no sabe lo que son, pues es la afirmación gozosa de la vida, es el niño que jugando crea mundos.³⁷² Es, desde mi interpretación, un “yo quiero” distinto al del león, sin su violencia, y sin los resentimientos del camello.

Mi idea del bien, a mi parecer, para compartirla, ha de tener la cualidad de ser una propuesta que intente llevar a la otra persona por un recorrido afectivo similar al que viví. Según Jorge Manzano, es la vía de la seducción.³⁷³ Es una vía que no tiene como lo primordial la idea de las cosas sino a su persona interlocutora, ya que es el afecto lo que mueve y lo que permite la comunicabilidad, y no la pretensión de manipular a la otra persona hacia mis ideas. La seducción es la forma en la que Dios, en la tradición bíblica, según la interpreta Manzano, así como el niño o el ultrahombre en Nietzsche, según menciona el profesor, promueven el bien.³⁷⁴

En cambio, promover una idea de bien mediante la manipulación o la imposición lleva al abuso de conciencia, que considero una de las denuncias más relevantes en la obra de Nietzsche en cuanto al uso del poder en el ejercicio de la moral. En el devenir de la voluntad de poder no hay igualdad; es decir, no todas las personas parten de la misma situación: Normalmente en las relaciones humanas hay cierto grado de asimetría y de vulnerabilidad, situación de la que alguien se podría aprovechar para imponer sus ideas y controlar la conducta de los demás.

³⁶⁹ Idem.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ Idem.

³⁷² Idem.

³⁷³ Ibidem, pp. 70-71.

³⁷⁴ Idem.

Manzano menciona que para Nietzsche la voluntad de poder por sí misma no es buena ni mala, sino que se puede vivir por exceso o por carencia.³⁷⁵ “La voluntad de poder siempre quiere más poder”³⁷⁶, menciona Manzano, pero esta tiene dos vertientes, cuando lo que impera es la carencia o la envidia, “el tirano o cacique piensan en apropiación, en posesividad, en quitar, en crear dependencias”³⁷⁷, pero quien la experimenta como exceso, “querer más poder significa querer dar más y más, hasta el don total de sí, semejante a la voluntad de poder originaria.”³⁷⁸

La situación social y moral de nuestro contexto actual es, sin embargo, como en épocas de Nietzsche, denunciada, pues además de la gran disparidad de poderes, utilizando esta interpretación de Manzano, en nuestra cultura el poder tiende más a poseer que a dar; es decir, se experimenta más como una carencia que como un exceso.

Lo que hay son instituciones inestables y carentes, como el diagnóstico que revisamos de Zubiri. Por lo que, en un contexto en el que moralmente hay abuso de conciencias, económica y políticamente hay abuso del poder. La inestabilidad social tiene sus consecuencias también en las dimensiones más íntimas de las personas, así, el sinsentido es una posibilidad en la que se puede caer, o quizás sea una realidad tan frecuente que sea algo a lo que nos tengamos que afrontar en algún momento de nuestras vidas.

La gran posibilidad del sinsentido hace que se experimente como inevitable, sin embargo, Grondin nos recuerda que se trata de un acontecimiento histórico que más bien es reciente.³⁷⁹ Si antes no se planteaba la pregunta por el sentido de la vida, menciona Grondin, era porque ese sentido le era propio; es decir, la vida se encontraba y se sabía en un orden del mundo, al cual no podía menos que conformarse.³⁸⁰ Y, como cuando llega la pregunta por el sentido de una relación, ejemplo que utiliza Grondin, la pregunta llega cuando el sentido se va.³⁸¹ Al igual que Zubiri, Grondin también considera a la posibilidad del nihilismo como una característica de la época.

³⁷⁵ Ibidem, pp. 140-141.

³⁷⁶ Idem.

³⁷⁷ Idem.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...* pp. 33-34.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem.

Similar a cuando Nietzsche hace una crítica no a la moral en sí misma, sino al modo en que se nos ha enseñado y la hemos vivido; y semejante a la crítica que hace bell hooks no al amor en sí mismo, sino al modo en que nos socializan para amar³⁸², la crítica de Grondin no hace referencia a que la vida de por sí no tenga sentido, sino que el sentido que creíamos que tenía la vida, de pronto ya no encaja con la vida que efectivamente estamos viviendo.³⁸³ Para decirlo con otras palabras, caemos en la cuenta, de una manera profunda, íntima, afectiva, de que lo que es no coincide con lo que debería de ser.

La vía de Nietzsche, según menciona el propio Grondin, es tomar la vida en nuestras propias manos y hacer de ella una obra de arte; es decir, ser artesanos de nuestros destinos.³⁸⁴ Si bien este trabajo de artesano es una obra que nadie más puede hacer en nuestro nombre, Kierkegaard comprende que no estamos solos en el camino, pues el aislamiento, el mutismo, no salir de nuestra intimidad también nos esclaviza; es un modo esclavizante de vivir la libertad.

Así como caer en el sinsentido es una posibilidad, la experiencia de haber salido, o de estar saliendo de un sinsentido, también es una experiencia transformadora. No considero que atravesar el sinsentido sea una experiencia necesaria para la transformación del ultrahombre nietzscheano, pero caer en el sinsentido es algo que acontece, y ciertamente es posibilidad de transformación.

Atravesar el desierto, como menciona Nietzsche, o hacerle frente a la angustia, como menciona Kierkegaard, son los modos que ellos han encontrado para transformar el espíritu; aprender lo que ningún saber enseña; levantarse y salir de modo distinto. Sin embargo, considero también que parte del aprendizaje es que salir del sinsentido no es algo que suceda de una vez y para siempre, pues seguramente volverá a pasar, por lo que la meta no solo es esa liberación, sino que, además, ayuda a la apropiación de la propia vida y abrazarla con mayor realismo. No es de ningún modo una resignación, sino un abrazo afirmativo, afectivo y realista de la vida, al que

³⁸² Bell hooks, *Todo sobre el amor*, pp. 33-34.

³⁸³ Jean Grondin, *Del sentido de la vida...* pp. 33-34

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 28-30.

Nietzsche llama “amor *fati*”³⁸⁵. Quizás por eso Manzano concluya su libro sobre Nietzsche mencionando que es probable que todo el problema sea una cuestión de amor.³⁸⁶

Ciertamente el amor se experimenta distinto después de una experiencia de dolor; es decir, se acompaña con una mayor gratitud, pues, al modo de Kierkegaard, se ha aprendido de la posibilidad a estar en gratitud con la realidad. La gratitud es, desde mi perspectiva, otro elemento tan esencial como la libertad, para poder amar. Incluso atravesando el dolor que implica el amor podemos agradecer aquello que la realidad nos va posibilitando. Podemos pensar, menciona Manzano, como ateos, en la vida; o podemos pensar, como creyentes, en Dios.³⁸⁷

La gratitud no es, pues, ajena al dolor, ni a las circunstancias adversas, ni a la muerte, pero es libre también de interpretar esto de manera distinta, como puertas de nuevas posibilidades, y liberar al dolor del sentimiento de culpa. Llegar a la memoria agradecida, sin embargo, no es algo sencillo, se necesita atravesar el desierto.

4.5 La incertidumbre

¿Es el amor la panacea? ¿Es capaz de responder a todas las formas posibles de realización de la angustia o del sin sentido? Parece que la reflexión responde a un conflicto con otro conflicto. Decir “no lo sé” a veces resulta frustrante, y no porque no haya nada que saber, sino porque esta dimensión, tanto del amor como del bien, no se agota en el saber. El saber, pues, resulta insuficiente, y que sea insuficiente implica entonces reconciliarse con cierta dosis de incertidumbre o de misterio, cuestión que también se ha ido advirtiendo a lo largo del trabajo.

Que la cuestión moral; del amor; de las relaciones humanas, quede irresuelta también significa que queda con la posibilidad siempre abierta a la creatividad de modos nuevos de relacionarnos, de expresar el afecto, el cariño, el cuidado y los límites. El contenido del amor, pues, es tan contingente, histórico y accidental como el contenido del bien. En el fondo, no obliga a nada, lo que es otra manera de decir que el amor solo es vinculante para quien ama, pero tiene suficiente poder como para crear mundos si se abraza en libertad.

³⁸⁵ Jorge Manzano, *Nietzsche...* p. 161.

³⁸⁶ Idem.

³⁸⁷ Idem.

Esta exploración sobre el tema no disolvió del todo los conflictos que implica renunciar a una fundamentación universal de la moral, sino que, al explorarlos, abraza los conflictos que esto tiene, tratando al mismo tiempo de descubrir sus posibilidades. Ciertamente es una tensión, el problema es que, en la modernidad, ante todo aquello que se nos presenta como un conflicto, un misterio, una confusión, etc., se le desarrolla un saber. Y ya hemos explorado lo que eso significa: generalizar, sistematizar, normativizar, objetivar, medir y ordenar.

Hay muchos intentos de generalizar el amor; de sistematizar la moral; de normativizar la convivencia humana, aunque se trate de ámbitos que sobrepasan el saber, pues el saber no los puede encerrar o aprisionar. Este trabajo se adscribe a la crítica nietzscheana sobre esto, pero no porque el saber no sea importante, porque, para empezar, no podemos prescindir de él, y porque todo esfuerzo por reflexionar al respecto involucra al saber, sino porque social y culturalmente se le ha dado prioridad, ya que resulta conveniente ese saber.

Es decir, un saber así, sobre el amor y la convivencia humana, es rentable, resulta efectivo para fines de orden social y político. Pero considerarlo como que no es lo más importante tampoco es sinónimo de desenfreno, ni es una incitación al libertinaje, al caos total o a la anarquía absoluta, sino a recuperar la importancia que tiene este otro ámbito, el de la libertad; la autonomía; la intuición; los instintos; los deseos, para disfrutar la vida, con todo y sus aspectos dolorosos.

Es como el anhelado equilibrio que menciona Manzano en su interpretación sobre lo dionisiaco y lo apolíneo en Nietzsche, a saber: Lo dionisiaco representa el desenfreno de los instintos salvajes; la exaltación o el deseo de fusión gozosa de todos en uno³⁸⁸, que Manzano resume como “manía”, que “en el sentido griego original [significa] salir de sí, en un estado alterado de conciencia producido por un toque divino”³⁸⁹. Lo apolíneo, por otro lado, representa el trabajo inspirado de las personas, la apariencia del lenguaje, o la inteligencia.³⁹⁰ El equilibrio consiste, según Manzano, en que “Apolo vela por Dionysos. [Mientras que] Dionysos presenta

³⁸⁸ Ibidem, p. 142.

³⁸⁹ Ibidem, p. 167.

³⁹⁰ Ibidem, p. 134.

continuamente material para Apolo”³⁹¹, y Apolo “expresa lo dionisiaco en forma clara, nítida, bella, de individuos precisos, en la serenidad.”³⁹²

Manzano menciona que los griegos interpretaban que carecer de Apolo significaría el desenfreno vulgar³⁹³, por lo que, en mi opinión, parte de nuestros procesos de socialización nos han entrenado para tenerle miedo a Diónyos sin Apolo, y con justa razón, por lo destructivo de lo que Diónyos es capaz, pero casi no se advierte de lo terrible que es dejar en la vida a Apolo sin Diónyos. Apolo tiene un rostro más afable, más agradable, como de una persona bien portada, nos da mayor sensación de seguridad, pero, sin Diónyos, Apolo hace de la vida un tedioso sinsentido.

En suma, Manzano menciona que a Nietzsche se le suele interpretar como una postura amoral; pero, más que negarla, sus pretensiones apuntan, según Manzano, a ir más allá de ella:

Seguramente [Nietzsche] sintió que en su tiempo le malinterpretaban su *Más allá del bien y del mal*, como en la espiritualidad cristiana algunos malinterpretan el agustiniano *ama et fac quod vis* (ama y haz lo que quieras). Los buenos se escandalizan al oír que Nietzsche propone ir “más allá del bien y del mal” y que Agustín propone “haz lo que quieras”. Los malos se regocijan al oír estas palabras que dejan abierta la vía al desenfreno total. Y es que ni uno ni otro atienden a lo central, al “ama” de Agustín y al “más allá” de Nietzsche. “Más allá” puede muy bien traducirse: “por encima, o antes de que aparezca el bien y el mal.”³⁹⁴

Cómo amar “más allá” del bien y del mal es sin duda una pregunta irresuelta, con todos los conflictos antes mencionados, pero intentar resolverla implica apertura; cierta reconciliación con la incertidumbre; reconocer a la respuesta como propia; comunicabilidad; afecto; en suma, un carácter moral, de vivir como si nuestra vida se fuera a repetir infinitamente, o como si todavía quedara tiempo suficiente para amar y para ser perdonados en nuestros intentos. Es una pregunta que implica discernimiento, pero no habrá nadie que haga por nosotros el trabajo de hacerlo. Por lo que el resultado de eso estará siempre acompañado de la responsabilidad que implica tomar la vida en nuestras propias manos; es decir, de lo que implica la libertad.

³⁹¹ Ibidem, p. 142.

³⁹² Idem.

³⁹³ Idem.

³⁹⁴ Ibidem, p. 87.

4.6 Conclusión

Navegar la incertidumbre no es ni cómodo ni sencillo, pero tampoco conduce necesariamente a la parálisis del sinsentido que se promueve en el nihilismo pasivo. Dejar de considerar a las estructuras morales como incuestionables puede llevar a una mayor responsabilidad sobre los propios actos o a una mayor autenticidad sobre nuestras convicciones, sin delegarle su validez a criterios absolutos o totalmente independientes del contexto.

La postura nietzscheana de ser artífices de nuestra propia vida implica esta responsabilidad. Ser responsables en medio de la incertidumbre nos coloca en la necesidad de comunicar nuestra idea del bien, no para diluirla sino para evitar que se vuelva rígida abriendo un espacio a la reconsideración.

El carácter moral no consiste entonces en obedecer con fidelidad absoluta ciertas normas establecidas por poderes externos, sino en gestionar la propia vida en relación con los demás. La experiencia moral es dinámica, y su movimiento involucra no solo razonamientos sino dimensiones afectivas capaces de vincularnos con fuerza a nuestras convicciones o con capacidad de transformarlas.

Capítulo V: Conclusión general

El nihilismo es posible cuando se le relega toda la validez de una idea, en este caso la idea del bien, a un criterio universal y trascendente a la historia, pues dicho criterio al reflexionarse puede tornarse un presupuesto más de algún determinado contexto. Con Nietzsche hemos explorado como, en ausencia de criterios universales para establecer un sistema moral, hemos de lidiar con criterios finitos y contingentes, sin ignorar que dichos criterios más que ser neutrales, en realidad son construcciones históricas posibilitadas por grupos de poder.

La advertencia de fondo es que si no consideramos el carácter contextual de nuestros sistemas morales podemos caer en mecanismos de dominación o domesticación social bajo el estandarte de un proyecto universal de humanidad. Además, la investigación por un conocimiento general y exhaustivo sobre el contenido de la idea bien tampoco sería suficiente, pues no hay nada que por el puro saber mueva mi querer. No hay decisión que se determine por un estado de conocimiento; por lo tanto, en la decisión siempre queda un elemento irreductible a conocimiento.

Autores como Kant y Hegel toman esto en cuenta, pero plantean la cuestión moral sin tomar distancia respecto a las pretensiones de universalidad. Si bien Kant no propone un contenido universal, sí propone un método universal, aunque su contenido siempre fuera contingente. Hegel, en cambio, propone un contenido contingente, el Estado, sus costumbres y sus leyes, como el contenido universal de la moral.

Se trata de contradicciones tensas en las que Nietzsche prefiere navegar en lugar de resolver. Al distanciarse de criterios universales hace también una crítica a la ciencia, quien se presenta como imparcial y universal, pero también jerarquiza unos valores sobre otros. Incluso propone considerar a la verdad misma sin el paradigma de la necesidad, sino como una construcción histórica y contingente a nuestra especie, sin dejar por eso de seguir siendo verdad.

La propuesta nietzscheana no consiste entonces en disolver la tensión sino en abrazarla, y asumir la propia vida en su condición finita y contradictoria, con la pretensión de abrirle más espacio a la libertad y no dejar que nada esclavice la voluntad. Schopenhauer, por otro lado, plantea que la voluntad misma es la que nos esclaviza, y que la verdadera libertad es dejar de desear o dejar de querer. Nietzsche repudia esta solución, y propone más bien aceptar nuestros deseos y ser

creativos agentes de nuestra existencia, aunque nos encontremos en la vertiginosa situación de decidir en libertad.

La libertad implica estar en situación de posibilidad, y la posibilidad siempre está indeterminada según lo explorado con Kierkegaard, pues la posibilidad puede ir hacia cualquier dirección. Ante la elección no hay nada, ningún conocimiento que haga que me determine hacia algo o que mueva mi querer, y esa nada es lo que produce la angustia. Para Kierkegaard tampoco hay certezas que orienten mi libertad, y busca medios para navegar en la incertidumbre.

La ciencia, para Kierkegaard, al estudiar sólo lo que ya está dado en la realidad, está imposibilitada para hablar de la libertad que acontece en la indeterminación de la posibilidad. Por lo tanto, Kierkegaard acude a la fe como un recurso que puede hacerle frente a la angustia que provoca la nada. El espíritu, para Kierkegaard, es aquello que juega el rol en nosotros de determinarnos por algo, por una opción.

Elegir el bien no es una cuestión sencilla, pues el bien, al no poder definirse, también es ambiguo, eso no significa que nuestra idea del bien sea amorfa o rígida, sino que el contenido del bien está relacionado con la libertad y con el modo de elegir, pues podemos elegir en fidelidad a algo. Para Nietzsche sería fidelidad a nuestros propios deseos, para García Baró a la voz moral de no dañar, o para Kierkegaard sería con aquél que puso la libertad.

Lo único que puede hacer que esa fidelidad en la elección no sea una nueva forma de esclavitud es la intimidad, que interpreto como la experiencia de amor, o como lo plantea García Baró: la experiencia de ser amados o perdonados. Es decir, todo apunta a que la moral es más una cuestión relacional que lógica, pues la razón por sí sola no obliga a nada, y el amor parece ser lo único suficientemente vinculante como para voluntariamente determinar nuestro espíritu hacia algo.

La angustia de la libertad, sin embargo, cuando es puesta en la realidad y deja de ser posibilidad se puede reflexionar sobre ella y trabajar sobre sus causas. El problema radica en que la verdadera causa de la angustia es la indeterminación de la nada, por lo que no hay una solución existencial que sea definitiva. Ante esta situación es posible que suceda la desesperación o la pérdida de sentido.

Para Kierkegaard, cuando sucede la pérdida de sentido el espíritu desfallece, es decir, perdemos aquello que nos determina. El sinsentido entonces es un aspecto paralizante del nihilismo, pero para Zubiri hay modos de salir de ahí, comenzando con lo que él llama higiene y culminando en un modo de entregarse a las posibilidades que la realidad misma va posibilitando. Zubiri no solo apunta a la higiene como trabajo personal para lidiar con la angustia, sino que señala también el aspecto social de la angustia: la inestabilidad e inseguridad de nuestras estructuras sociales que hacen que tengamos que vivir sin los medios suficientes para hacerlo.

Estas propuestas no pretenden tampoco resolver el misterio de lo que es el bien, sino que otorgan recursos para que la angustia no nos disuelva o nos paralice. Estos recursos no son criterios universales ni pretenden serlo. Kierkegaard advierte que nuestros propios criterios, convicciones o ideas que tengamos sobre el bien también pueden esclavizar nuestra libertad, por lo que el medio que él propone para mantenernos en apertura es la comunicabilidad. La comunicabilidad en Kierkegaard previene la petrificación de las ideas del bien, pero tampoco las diluye, sino que permite su construcción.

No se trata de no tener convicciones morales, sino de estar abiertos a su reconsideración. En vez de la comunicabilidad, Nietzsche propone más bien un autoexamen y primero revisar que efectivamente nuestros valores sean los propios y, al ser contingentes, revisar su contexto: de dónde vienen, de dónde los heredamos o qué los motiva. Ser críticos respecto a nuestros propios valores no es el equivalente a ser relativistas, tampoco significa no necesitar de nada ni nadie; al contrario, es reconocernos limitados en nuestro intento por gestionar nuestra existencia al tiempo de reconocernos con poder para hacerlo.

Habría que redefinir lo que menciona Nietzsche sobre la responsabilidad. Como se mencionó, para él ser responsable significa hacerse calculable a sí mismo, y para eso se vuelve necesaria cierta estabilidad social en la que el comportamiento humano esté bajo control, de tal manera que pueda calcular mi comportamiento junto con el de los demás y así poder hacer promesas a futuro. Esta sería la definición de responsabilidad en la que se racionalizan las relaciones humanas eliminando de ellas su particularidad.

Tomo distancia de esta postura porque además de que considero que Nietzsche está haciendo una crítica a lo que entendemos por el valor de la responsabilidad, quiero utilizar esta palabra

en un sentido distinto, recogiendo lo que he presentado en este trabajo: entiendo a la responsabilidad como el esfuerzo sostenido de estar en la tensión entre crecer en autonomía y al mismo tiempo mantenerse en apertura respecto a las propias convicciones; así, ser responsable es reconocerse limitado y con el poder de decidir sobre el curso de la propia vida.

En conclusión, la fundamentación moral es posible, pero no es un fundamentalismo cartesiano en el que contamos con criterios universales que nos provean de certeza nuestro proceder. Ese fundamento es atractivo porque promete estabilidad, pero es tan susceptible a manipulación por grupos de poder como lo es el relativismo, pues en el fondo trae consigo una expectativa instrumentalista, como menciona Grondin, para regular el comportamiento humano apelando a algún conocimiento sobre la esencia del bien.

La fundamentación va por otra línea, en un ámbito más intuitivo que lógico, pues hay acceso a la experiencia del bien, pero con resistencia a la sistematización. Es un fundamento que no necesita ser absoluto para ser válido, y su contingencia no lo vuelve desechable. Necesita, además, cierta dosis de reconciliación con la incertidumbre; reconocimiento de sus presupuestos; y saberse en cualidad de propuesta.

El bien más que presentarse como un razonamiento lógico, es una cuestión relacional; es decir, recorre nuestra afectividad, y para no prestarse a manipulación es importante el reconocimiento de nuestras asimetrías de poder y niveles de vulnerabilidad, si no, se corre el riesgo de cometer abusos de conciencia al imponer alguna idea. Ignorar un fundamento absoluto no es ingenuidad, es un modo activo de no entregarse a la parálisis nihilista de esperar a tener certezas.

Es un fundamento que no exime el discernimiento sobre la vida querida; que más que certezas busca orientaciones que no supriman la particularidad o diversidad de las personas; que no reduce la moral a obedecer, sino a vivir el bien de manera dinámica en la medida en que lo vamos construyendo, posibilitando, eligiendo y realizando.

Tomar distancia de los fundamentalismos o sistemas totalizantes amplía nuestro rango de libertad, pero ésta es solo el punto de partida que posibilita la moral, es lo que permite que seamos artesanos de nuestros destinos, pero la libertad no se busca a sí misma. Estando en libertad, todavía hay frente a nosotros el abismo de la posibilidad de elegir.

Al explorar la posibilidad de la fundamentación moral en Nietzsche y Kierkegaard, además del diálogo con otros autores, la experiencia del amor es único que considero como lo suficientemente vinculante como para poder navegar la incertidumbre; para vivir la fe sin que sea una nueva forma de esclavitud; para asumir la contradicción o ser abrazados en ella; para darle sentido al autoexamen y mantenernos en apertura; e incluso para salir transformados del sinsentido y entregarnos a lo que la realidad va posibilitando.

El amor también es misterio, es ambiguo, tiene un contenido que se escapa a la sistematización y control, y por lo tanto es un término tan problemático como la idea del bien. Para el nihilismo pasivo tampoco fundamenta nada. Sin embargo, tiene el poder de hacer todo lo anterior porque, aunque no podamos instrumentalizarlo, tenemos acceso a él.

Bibliografía

Ellacuría, Ignacio, *Fundamentación biológica de la ética*, Estudios Centroamericanos (ECA), vol. 4 núm. 358, El Salvador, 1979.

Esteban Enguita, José Emilio, *Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista*, Pensamiento, revista de investigación e información filosófica, vol. 68 núm. 256, Madrid, 2012.

Franciscano, Teológico, “Dios Señor del tiempo”, en *YouTube*, 04/III/2016, <https://www.youtube.com/watch?v=FtOffHd20-U>

Fromm, Erich, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1959.

Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2008.

García Baró, Miguel, *Kant y herederos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2019.

Grondin, Jean, *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005.

Heidegger, Martín, *Nietzsche*, Primer tomo, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

hooks, bell, *Todo sobre el amor*, Ediciones B Argentina, Buenos Aires, 2000.

Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Espasa-Calpe, Argentina, 1943.

Manzano, Jorge, *Apuntes para clase, Hegel*, Derechos reservados ITESO, Guadalajara, 2012. <http://rei.iteso.mx/server/api/core/bitstreams/5e880e70-c397-412a-a3cd-a21fcf394be7/content>

Manzano, Jorge, *Nietzsche, detective de bajos fondos*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tomo, México, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2010.

Tugendhat, Erns, *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1998.

Zubiri, Xavier, *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, Revista de Filosofía. 3ª época, vol. 4 núm. 6, Editorial Complutense, Madrid, 1991.