

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México



SERENIDAD
APROXIMACIONES FENOMENOLÓGICAS
A UN ANTIGUO AFECTO

POR

GABRIEL SCHUTZ ROSENFELD

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE: DOCTOR EN FILOSOFÍA
DIRECTOR DE TESIS: DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F., JUNIO 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México



SERENIDAD
APROXIMACIONES FENOMENOLÓGICAS
A UN ANTIGUO AFECTO

POR

GABRIEL SCHUTZ ROSENFELD

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE: DOCTOR EN FILOSOFÍA
DIRECTOR DE TESIS: DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F., JUNIO 2011

A Cecilia y Luciano, mis amores.

Pero también hay días en los que el Pacífico es como un lago. El mar es plano y brillante [...] Nunca se ve un barco de pasajeros, con su amigable humo, ni un majestuoso velero o una delgada goleta, ni siquiera un barco pesquero: es un desierto vacío; y en ese instante el vacío ocasiona que uno tenga una vaga premonición.

W. SOMERSET MAUGHAM

Un viejo estanque.
Se zambulle una rana.
El sonido del agua.

M. BASHŌ

Pero nosotros no tenemos nunca, ni siquiera un día, el puro espacio por delante, en el que las flores se abren sin fin. Hay mundo siempre y nunca ese no-lugar sin negación: lo puro, lo incontrolado, eso que el hombre respira y *sabe* infinito y no desea. Cuando niño uno se pierde ahí, en silencio, y bruscamente es sacudido. O alguno muere, y *es*.¹

R. M. RILKE

¹ Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag, / den reinen Raum vor uns, in den die Blumen / unendlich aufgehen. Immer ist es Welt / und niemals Nirgends ohne Nicht: das Reine, / Unüberwachte, das man atmet und / unendlich *weiß* und nicht begehrt. Als Kind / verliert sich eins im Stilln an dies und wird / gerüttelt. Oder jener stirbt und *ists*. (La traducción al español corresponde a Jenaro Talens y ha sido tomada de *Elegías de Duino*, Hiperión, Madrid, 1999, Elegía octava, pp. 85 y 87.)

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no habría sido posible sin el apoyo de la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Hago expresa mi gratitud hacia Gabriel Ramos, del “cubil felino”, por su cordial atención en todo lo concerniente a los trámites de la beca. También agradezco al personal del Posgrado en Filosofía de la UNAM: Tere Rodríguez (en su momento), Ivette Sarmiento, Norma Pimentel y Jasmin Casado; todas ellas me asistieron siempre con calidez y eficiencia.

Agradezco muy especialmente al Dr. Antonio Ziri3n. No s3lo fue un director de tesis cumplido y expedito, sino un lector minucioso, agudo, comprometido, y una gu3a firme y amistosa en tiempos de zozobra. Sus observaciones han mejorado indudablemente la calidad de la investigaci3n y fueron motivo de conversaciones filos3ficas deleitosas e inolvidables.

El Dr. Ricardo Salles comparti3 conmigo su erudici3n y su tiempo toda vez que acud3 a 3l, d3ndome recomendaciones sugerentes y oportunas. Agradezco, adem3s, su generosidad para abrirme acceso a materiales bibliogr3ficos dif3ciles de conseguir.

La determinaci3n de la materia de que se ocupa la tesis se debi3 en buena medida a la pericia may3utica del Dr. Gustavo Ortiz. 3l supo “podar” el f3rrago de ideas que yo abrigaba originalmente y “hacerme parir” (*maieúesthai*) el tema preciso de la investigaci3n.

Debo a la Dra. Greta Rivara una inyecci3n de entusiasmo como la que nadie me ha dado durante los a3os de tesis. Su generosidad, su aliento, su afectuosa manera de cambiar ideas, fueron un acicate invaluable y un motivo de inspiraci3n.

Recib3 otra fuerte inyecci3n de entusiasmo de la Dra. Rebeca Maldonado. Adem3s de que su lectura fue completamente desinteresada, puesto que ella no ha formado parte del tribunal, la larga conversaci3n que mantuvimos sobre la investigaci3n y otros temas aleda3os fueron un est3mulo mayor.

La Dra. Elsa Cross acept3 sin reparos ser miembro del tribunal y actu3 con presteza.

No olvido las pl3ticas, animadas y esclarecedoras, con mi entra3able amiga Jeannet Ugalde. Pude compartir con ella distintas fases del proceso de la investigaci3n y cambiar ideas y perplejidades en el marco de un filosofar espont3neo y amistoso.

Salom3n Cohen, mentor y amigo, ha sido tambi3n un interlocutor recurrente. Su formaci3n psicoanal3tica y su honda sensibilidad me permitieron discutir con 3l asuntos

de filosofía antigua bajo una perspectiva privilegiada. (Por lo demás, sus vinos son incomparables.)

Mi buen amigo, José Manuel Redondo, ha sido y es siempre una figura inspiradora. De nuestras comidas y copas salí invariablemente enriquecido (algunas veces un poco borracho).

A mis padres les guardaré siempre una profunda gratitud por su firme incondicionalidad.

El mayor de mis agradecimientos para Cecilia Buck: por su amor, su paciencia, su luz templada y serena, de la que he aprendido tanto y tengo aún tanto por aprender.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Acumular, ocupar, llenar.....	1
2. Vaciar el mundo: la angustia o la serenidad de espíritu.....	4
2.1 La serenidad y el vacío: apuntes sobre Oriente y Occidente.....	6
3. La preeminencia de la angustia y el olvido de la serenidad o cómo la lógica de la acumulación vicia la posibilidad de comprender una vía sustractiva.....	12
4. Estrategias descriptivas para una aproximación hacia la claridad del claro.....	13
4.1 Primera parte de la investigación: necesidad de comprender los modos de ser del vacío.....	13
4.2 Filosofía helenística y fenomenología: los límites de la exégesis y la necesidad de una intervención fenomenológica.....	16
4.3 Resistencias descriptivas y estrategias fenomenológicas. La articulación de tres recursos: la exégesis, la fenomenología de las estructuras vacías y la descripción de experiencias ejemplares.....	19
5. El valor de las experiencias ejemplares en cuanto aproximaciones/indicaciones propiamente afectivas: comprender afectivamente el afecto.....	24

NOTA SOBRE LA PRIMERA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN.....	27
---	-----------

PRIMERA PARTE / LA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DEL VACÍO

I. INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DEL VACÍO A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LA EXPRESIÓN ‘¿POR QUÉ NO?’	
1. ‘¿Por qué no?’: curiosidad, desafío, aproximación a un asentimiento.....	28
2. El origen del cuasi-asentimiento: entre pragmática y semántica.....	30
3. Análisis de la expresión ‘¿Por qué no?’: descripción de las tres caras del vacío.....	32
4. Conclusión sobre la resonancia asertiva de la expresión ‘¿Por qué no?’. Evaluación de la generalidad del caso: las tres caras del vacío como sus posibilidades <i>a priori</i> o modos de ser.....	36
II. ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE LOS TRES MODOS DE SER DEL VACÍO Y DE SUS RELACIONES RECÍPROCAS	
1. De cómo la aparición de una cara supone la ocultación de las restantes: consideración de las caras del vacío como sus manifestaciones desde distintos <i>escorzos</i>	40
(a) Asimetría entre la cara sustractiva y las otras dos caras.....	41

(b)	De la sustracción al yermo: una transición inmediata. Ocultación del claro y de la cara sustractiva por la cara yerma.....	43
(c)	De la sustracción al claro: el salto.....	44
III.	DOS CONSIDERACIONES FINALES: (I) ERROR POR PARCIALIZACIÓN Y OLVIDO; (II) RESTITUCIÓN DE LO OLVIDADO A LA LUZ DE UN ANTIGUO AFFECTO	
1.	El error de la oposición entre el claro y la sustracción a cero; el olvido del hiato/salto que media entre ambas caras. Afectos correlativos: el aburrimiento y la angustia.....	48
2.	Transición al capítulo siguiente: la “serenidad de espíritu” como contracara de la angustia. Breve consideración sobre la serenidad como afecto que supone una sustracción a cero y un claro (en lugar de una sustracción a cero y un yermo/abismo).....	51
 SEGUNDA PARTE / UN VACÍO DE DOLENCIAS: APROXIMACIÓN DESDE LA ATARAXÍA EPICÚREA		
I.	EL ESQUIVO PLACER DE LA IMPERTURBABILIDAD.....	54
II.	CARACTERIZACIÓN EPICÚREA DE LA ATARAXÍA	
1.	El placer del reposo, su completud y su continuidad: análisis de la <i>aponía</i>	57
2.	El paso hacia la <i>ataraxía</i>	61
3.	Una noria de negaciones: dificultades para avanzar en la caracterización epicúrea de la <i>ataraxía</i>	62
III.	ANTIGUAS OBJECIONES	
1.	La crítica cirenaica: los estados intermedios y la objeción del durmiente....	65
2.	Cicerón y Torcuato: observaciones sobre un diálogo de sordos.....	66
IV.	INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS	
1.	Enfrentando el problema de los estados neutrales. El placer epicúreo a la luz del formalismo eudaimonista; el costo de esta interpretación.....	71
2.	La apelación a la naturaleza humana.....	77
V.	LA ATARAXÍA EPICÚREA A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA DEL VACÍO	
1.	Apuntes sobre los motivos que determinan la elección del camino a seguir: prelación con respecto a la vía exegetica sin más.....	82

2.	El alivio como fenómeno originario de cesación del dolor: indicaciones ilustrativas.....	83
3.	Estructura fenomenológica del alivio.....	86
4.	Confluencia de los devenires afectivos del alivio y los devenires hermenéuticos de la <i>ataraxía</i> epicúrea.....	96
	(a) La deriva hacia el yermo: ni placer ni dolor.....	101
	(b) La deriva hacia el claro: el placer catastemático del poder de poder.....	103
VI.	CONCLUSIONES.....	109
TERCERA PARTE / UN VACÍO DE PASIONES: APROXIMACIÓN DESDE LA APÁTHEIA ESTOICA		
I.	INTRODUCCIÓN: ¿UNA SERENIDAD INSENSIBLE O UNA SENSIBILIDAD INVISIBLE?.....	112
II.	LA CARA EXTERNA Y LA CARA INTERNA: IMPERTURBABILIDAD HACIA FUERA, BUEN FLUIR HACIA DENTRO	
	1. La ausencia de impedimentos y el buen fluir.....	120
III.	LA CARA EXTERNA DE LA SERENIDAD ESTOICA: DE LA ATARAXÍA A LA APÁTHEIA	
	1. La ausencia de perturbaciones y el buen juicio.....	127
	1.1 La naturaleza de las cosas: lo que es asunto nuestro y lo que no.....	127
	1.2 Juzgar de acuerdo con la naturaleza: imperturbabilidad hacia lo que no puede perturbar (el afuera).....	133
	2. Del género a la especie: de la imperturbabilidad a la impasibilidad.....	140
	3. La teoría estoica de las pasiones como cinética del alma.....	144
	3.1 Movimiento en dos sentidos.....	144
	3.2 El segundo juicio.....	149
	3.3 Correspondencia entre los dos juicios y los dos sentidos de movimiento...	151
	3.4 Irracionalidad y exceso.....	155
IV.	DEL OTRO LADO DE LA APÁTHEIA: HACIA LA CARA INTERNA DE LA SERENIDAD.....	160
	1. Los buenos afectos del sabio.....	162
	2. Necesidad de una descripción modal de los buenos afectos como movimientos.....	164
V.	LA CARA INTERNA: LA RACIONALIDAD CINÉTICA DEL BUEN FLUIR O CÓMO CAMINAN LOS SABIOS.....	166

1. Esbozo de una genética de los pasos hábiles.....	167
1.1 El control en el movimiento de dar un paso: centramiento adecuado y base firme.....	167
1.2 Quietud en el movimiento: instancias de reposo y uniformidad.....	172
2. La quietud en el movimiento de los buenos afectos.....	175
2.1 La <i>constantia</i> como uniformidad en el movimiento.....	175
2.2 El reposo del centro: la quietud interior como CLARO.....	179
3. Determinación positiva de la serenidad estoica.....	182
3.1 Resumen del curso descriptivo seguido hasta el momento.....	182
3.2 Identidad entre la quietud en el movimiento y el buen fluir: la serenidad estoica como <i>eúroia</i>	185
3.3 La serenidad como afecto del buen fluir.....	187
(A) El buen fluir en el tiempo: la inmersión en el ahora.....	187
(B) Saber seguir o la fluencia como con-fluencia: el no-esfuerzo y la afinidad.....	191
(C) El claro y la claridad: el afecto lúcido.....	194

**CUARTA PARTE / UN VACÍO DE CREENCIAS: APROXIMACIÓN DESDE LA ATARAXÍA
PIRRÓNICA**

I. PROBLEMAS Y ABORDAJES PARA EL ESTUDIO DEL PIRRONISMO EN GENERAL.....	198
II. GENÉTICA DE LA ATARAXÍA PIRRÓNICA: EL HIATO ENTRE LA SUSPENSIÓN Y LA SERENIDAD.....	203
III. UNA SERENIDAD DE LA INGRAVIDEZ Y EL SILENCIO	
1. Las turbaciones como plusvalía doxástica.....	212
2. Valor y afecto: la pregunta sobre cómo se siente el valor.....	215
3. El peso del valor.....	217
3.1 Indicaciones lingüísticas.....	217
3.2 Discusión sobre la originariedad de un abordaje histórico-económico tras un breve esbozo.....	218
3.3 Modos afectivos de la pesantez del cuerpo propio.....	221
3.4 El sentido de ‘peso’ en los juicios evaluativos: retrotracción hacia los modos afectivos originarios de la pesantez.....	228
3.5 La pesantez del valor.....	233
4. Descargarse, suspenderse: la ligereza como atributo fundamental de la serenidad pirrónica.....	236
CONCLUSIONES.....	244
BIBLIOGRAFÍA.....	254

TABLA DE ABREVIATURAS

Ciertos textos, sea porque se citan de manera recurrente o porque sus títulos resultan demasiado largos, o por ambos motivos, son referidos a través de las siguientes abreviaturas.

DE LA SEGUNDA PARTE

(i) Obras de Epicuro

CH, Carta a Heródoto

CM, Carta a Meneceo

CPi, Carta a Pítocles

MC, Máximas capitales

SV, Sentencias vaticanas

(ii) Otras obras de citación abreviada

DL, Diógenes Laercio, Vida de los filósofos ilustres (en la traducción de Carlos García Gual, salvo que se indique expresamente el uso de otra edición)

SBSM, Cicerón, Del supremo bien y del supremo mal

DT, Cicerón, Disputas tusculanas

DE LA TERCERA PARTE (POR ORDEN DE APARICIÓN)

DL, Diógenes Laercio, Vida de los filósofos ilustres. (Cuando la traducción forma parte de la compilación realizada por V. Juliá, M. D. Boeri y L. Corso, en *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, lo aclaro refiriendo: en V. Juliá *et al.*; si no, me baso en la edición de C. García Gual, lo que de todos modos aclaro en cada caso.)

Ecl., Estobeo, Eclogae physicae et ethicae (Extractos de física y ética). (Me baso siempre en la traducción de V. Juliá *et al.*)

EN, Aristóteles, Ética Nicomáquea

DT, Cicerón, Disputas tusculanas

Dis., Epicteto, *Disertaciones por Arriano*

Ep., Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*

DHP, Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*

Crisipo de Solos I, Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos*, vol. 1

SBSM, Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal*

DE LA CUARTA PARTE (POR ORDEN DE APARICIÓN)

PH, Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*

DL, Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*

Adv., Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*

INTRODUCCIÓN

1. Acumular, ocupar, llenar

Más, más, más. Adición de signos de adición. Esta sumatoria, en que los sumandos son devorados en aras del sumar mismo, reconoce un verbo: acumular. En efecto, acumular es el ejercicio de una adición ciega. Y ‘ciega’ quiere decir que no tiene otro fin salvo el de adicionar.

La acumulación como tal sólo es capaz de producir magnitud. Pero esto no significa que toda magnitud —toda cantidad— sea un cúmulo. Un libro no es una acumulación ciega de páginas: la extensión no se debe en principio a sí misma, sino que es consecuencia de una urdimbre (narrativa, teórica o del tipo que fuere). Hablar de un cúmulo de páginas para referirse a un libro es quitarle todo valor simbólico y espiritual; es en cierto modo matarlo, como si en el mundo bíblico de *Génesis* se sustrajera el hálito al Adán recién creado y éste volviera a ser un montón de barro: un cúmulo (un túmulo).

La acumulación es siempre el acopio de materia ciega; lo acumulado, en calidad de cúmulo, no vale por sí mismo, sino sólo en la medida en que suma, agrega, engrosa. El único valor de ser parte de un cúmulo es acumular. Su cualidad no es ni puede ser otra que su cantidad. Modalidad elemental del totalitarismo, la acumulación impone a lo acumulado un sacrificio de cualquier posible sentido de ser, salvo el de ser *indistintamente* parte-de una totalidad acumulada.

El ciego despliegue de la acumulación, el casi irrefrenable impulso multiplicador, recuerda a la metástasis. Quien acumula compulsivamente, quien se ha embarcado en la ciega carrera de multiplicar algo por el hecho mismo de multiplicarlo, en cierto modo está enfermo de cáncer. Una sociedad que favorece, alienta y hasta encomia la acumulación, es una sociedad cancerígena.

Nuestras sociedades encomian en general la acumulación.

El capitalismo, el sistema económico que promueve la acumulación del capital, no describe todavía el origen mismo de la enfermedad, sino apenas una de sus expresiones sintomáticas. Como tal, el capitalismo no sería posible si no estuviesen dadas de antemano un conjunto de condiciones favorables con respecto a la acumulación en general. En un mundo en el que la acumulación fuese rechazada, la sola idea del capitalismo se revelaría grotesca, obscena, antes, siquiera, de que fuesen consideradas

las consecuencias de un sistema así en términos de justicia distributiva. Se trataría casi de un asunto de mal gusto.

Pero lo cierto es que vivimos en sociedades cuyos desafíos tienen un carácter acumulatorio: acumular bienes, acumular méritos, acumular puntos en algún escalafón, acumular millas para poder canjearlas por viajes o electrodomésticos, y en un sentido no tan distinto, acumular renglones y páginas en un *curriculum vitae*, es decir, una “carrera de la vida”: también aquí, parece, sumamos millas con la esperanza de poder canjearlas. En el colmo de la vulgaridad, hablamos incluso de acumular experiencia. Como si la experiencia fuese algo acumulable, materia indistinta de una suma ciega.

La lógica de la acumulación es una lógica de la ocupación. Acumular supone ocupar, llenar espacio, sea éste físico, simbólico, institucional, geográfico, etc. La ocupación de un territorio ajeno, el colonialismo en cualquiera de sus modalidades, tiene por fundamento una “lógica” de la acumulación: una ciega agregación o anexión de territorio. Y lo mismo con respecto a nuestro recurso primero: el tiempo. Nuestra experiencia del tiempo, tanto en su carácter de “tiempo productivo”, como de “tiempo libre”, responde a una compulsión ocupante: hay que ocupar, es decir, llenar ese tiempo. Hacer de ese tiempo *algo y no nada*. El tiempo absolutamente libre, desocupado, acaba aburriendo o angustiando. Por eso es que incluso este tiempo debe ser llenado: hay que entre-tenerse. La temporalidad no-productiva es un ‘entre’ que hay que tener para que no se caiga, una nada de cuyo abismo hay que huir, ayudados, como un funambulista, por algo que permita andar a tientas entre los dos extremos de la cuerda floja. Dejar el tiempo libre en absoluta desocupación, sin entretenimientos, sin libros, películas, obras de teatro, sin vida social o deportiva, sin nada, o más bien, con la sola nada; despojarlo de cualquier ocupación, parece ser el colmo del aburrimiento, por no decir, la invitación a la más absurda y angustiada de las experiencias.

El entretenimiento, como tal, es la expresión desnuda de un puro llenar el tiempo, sin importar cómo o con qué. Cuando el *qué* importa, cuando no es materia indistinta (relleno indistinto), entonces ya no se trata tan sólo de entretenimiento. Ver una película para entretenerse, asignarle esta finalidad a una película, es restarle todo valor cinematográfico y reducirla a ser “una más *del montón*”, es decir, del cúmulo. Esto es todo lo contrario de ver cine.

Llenar una y otra vez, llenar y rellenar, embarcarse en una carrera ocupante, denuncia, en su incesante reiteración, la ineficacia del gesto. Llenar de este modo nunca acaba de

llenar; sólo perpetúa *la ilusión* de que el cúmulo alcanzará, tarde o temprano, aquella magnitud que al fin colme.

Pero la lógica de la acumulación no puede detenerse “desde dentro”; ella, por sí sola, sólo puede solicitar más, más y más. Creer que, una vez alcanzada cierta magnitud, al fin será posible cesar la acumulación es como aquel que se promete dejar de fumar después de una última cajetilla. La promesa está destinada al incumplimiento porque, aunque cada cigarrillo ofrezca una saciedad transitoria, una sensación de aplacamiento, fumarlo sólo confirma el deseo y lo redobla. Así es como se forja la ilusión de que habrá una saciedad definitiva: “Si este cigarrillo aplaca mi deseo de fumar por un momento, habrá una última cajetilla después de la cual habré satisfecho mi deseo de fumar para siempre.” La lógica de la acumulación, la compulsión del más-más-más, funciona exactamente de la misma manera. Y es la fuente de toda lógica adictiva. La adición se vuelve así adicción: adicción a la adición. Adicción al más. Aquí radica el sordo cáncer de Occidente.

El hecho de que una acumulación, por copiosa que sea, no alcance jamás a colmar, esta radical insuficiencia de cualquier suma de esfuerzos, denuncia una fuga. Llenar no llena porque hay un vacío, una especie de agujero por el que se escurre todo acopio hasta verse reducido a nada. El sentido de la acumulación es sorda e incesantemente vertido en un sinsentido, y así es que late en el cúmulo más soberbio su destino de miseria: ser apenas materia amontonada, túmulo.

Pero esta fuga de sentido, este vacío incolmable que ninguna suma alcanza a llenar, revela también cómo la lógica acumulativa es, ella misma, una fuga: una huida. Es la ilusoria huida de un vacío que, sin embargo, late en el sinsentido mismo de acumular. Llenar el tiempo ciegamente, por el solo hecho de llenarlo, atiborrarlo de esfuerzos productivos o bien de entre-tenimientos, ocuparlo necesariamente en *algo*, denuncia la incapacidad de lidiar con un tiempo vacío de toda ocupación. *Debe haber algo* que hacer, alguien con quien conversar, algo con que *pasar* las horas. El mismo vacío que absorbe y reduce a nada la posibilidad de que algo, o una suma de algos, llene cabalmente, es también el vacío del que se huye, a fuerza de llenarlo a cualquier precio. Paradoja de toda lógica adictiva, la ilusión de alcanzar la saciedad, sumando, llenando, es exactamente la que aleja la posibilidad misma de la saciedad.

Se plantea, entonces, la pregunta de si hay una posible saciedad, un estado de satisfacción profunda y constante; y si es el caso, en qué medida esto se opone a la lógica adictiva de la acumulación.

2. Vaciar el mundo: la angustia o la serenidad de espíritu

En términos algo distintos a los de esta introducción, H. inició en *Ser y tiempo*² una reflexión sobre el ocuparse y la “aversión esquivadora”, que lo condujo a explorar la angustia. Como se sabe, la angustia, para H., sobreviene una vez que el significado del mundo todo queda suspenso, vacuo: cuando la totalidad de lo ente se muestra en su radical insignificancia; cuando la familiaridad de la ocupación, ese cotidiano estar-en-casa, pierde todo su sentido.³ Entonces, “en la clara noche de la nada”,⁴ el Dasein puede al fin adivinar la trascendencia que le es esencial. Ya no se comprende impropriamente a través del ente intramundano (del estar absorto en el mundo y sus ocupaciones),⁵ sino que se comprende desde sí mismo: desde su posibilidad más propia que es su ser posible:

La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el ‘por’ del angustiarse [angustiarse ‘por’ el estar-en-el-mundo-mismo] la angustia abre, pues, al Dasein como *ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento.

La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.⁶

No pretendo aquí discutir en detalle la descripción que hace H. de la angustia. A mi parecer, *en* la angustia misma, *en la inmersión angustiante*, no hay la menor sugerencia de posibilidades y mucho menos la posibilidad de acceder a una toma de conciencia existencial como la que se sugiere.⁷ Al contrario: al angustiado se le muestra la

² La obra de este filósofo es sin duda memorable y, hasta cierto punto, imposible de hacer un lado (así sea para confrontarla). Nombrar la obra es un modo de preservarla viva, de refrendar su memorabilidad. Sin embargo, no puedo (una profunda repugnancia me lo impide) ni quiero (una profunda convicción me lo dicta) perpetuar la memoria del hombre que forjó esta obra memorable. Me abstendré, en consecuencia, de evocar su nombre completo. Los motivos, polémicos para algunos, rotundos para mí, son fácilmente adivinables. No estoy aquí “moralizando”: estoy declarando una posición asumida, que no me interesa discutir ya más. (Los que se declaran h[...]ianos, hacen lo mismo, sólo que en las antípodas.)

³ En la angustia, dice H.: “La totalidad respeccional —intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”, *Ser y tiempo*, § 40, p. 208.

⁴ Véase H., “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 102.

⁵ “La absorción en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de huida del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí mismo propio”, *Ser y tiempo* § 40, pp. 206-207.

⁶ *Ser y tiempo*, § 40, p. 210, los corchetes son míos.

⁷ A menos que no haya algo así como una “inmersión angustiante” sino una angustia de fondo permanente. En “¿Qué es metafísica?” se lee: “La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el Dasein [...]”, p. 104. Si, como sugiere H., siempre estamos sordamente angustiados, entonces la reflexión sobre la angustia puede, desde luego, abrir posibilidades.

imposibilidad misma del sentido, el sinsentido en toda su dureza. La angustia no abre, pues, “la *clara* noche de la nada”, porque la nada que se muestra en la angustia no es todavía un claro, un espacio para la posible manifestación de algo. La nada, o si se prefiere, el vacío que se revela en la angustia, es un vacío *yermo*: es la comparecencia de una nada desierta, incapaz de acoger en su vacuidad ninguna posibilidad de ser. El claro que H. atribuye a la angustia es, en todo caso, posterior y sólo puede manifestarse como tal para aquel que ha sobrevivido a la angustia. (Una angustia persistente no puede conducir *por sí sola* a algo así como una redención, sino al suicidio.)

Así y todo, H. tuvo el mérito de sugerir la posibilidad de que el ocuparse cotidiano fuese, en último caso, la persistente elusión de un vacío abismal,⁸ un *Abgrund* que la propia muerte barrunta. Sobre todo, puso de manifiesto *uno de los aspectos* que se muestran cuando el sentido del mundo y lo mundano se sustraen por completo. Una vez vaciado el sentido, el vacío mismo se exhibe “en persona”. ¿Cómo? En la angustia. La angustia revela la nada.⁹

Hay, sin embargo, otro aspecto de esta vacuidad que es la exacta contracara de la angustia, porque, en términos categoriales, es la exacta contracara del vacío *yermo*. En efecto, quien ve en una sustracción-a-cero (en la consumación de un vaciamiento) un *yermo*, está atendiendo al qué: ¿qué hay ahora? Nada. ¿Qué hay en el vaso vacío? ¿Whisky? ¿Agua? No. *No hay nada*. El qué es una pura ausencia. Pero un vacío puede verse también en relación al espacio mismo que acoge, a la espaciosidad, por así decir, que se libera cuando se consuma una sustracción. En tal caso, el vacío no se presenta como un *yermo*, porque no se atiende a lo que puebla un cierto espacio, sino a la espaciosidad misma. El vacío, entonces, se muestra como un *claro*. *Hay* espacio. Espacio libre. En la medida en que hay esta liberación, se da a la vez aquella posibilidad

Así, en este preciso momento yo estaría angustiado, lo supiera o no, y podría reflexionar sobre la angustia en su versión más dramática. Entonces me daría cuenta de que sólo yo puedo darme a mí mismo mis propias posibilidades, tomaría las riendas de mi existencia, etc. Con todo, no me parece tan obvio que *todos* estemos *siempre* sordamente angustiados. ¿Estará en este momento el monje budista Thich Nhat Hanh angustiado sin saberlo? Realmente lo dudo.

⁸ Esto es, desde luego, muy discutible. Posiblemente la crítica más radical e interesante sobre este punto haya sido formulada por E. Levinas. En términos muy generales —acaso algo simplistas por mor de la concisión—, Levinas hace una especie de inversión de términos: el mundo no es el lugar de la impropiedad; ocuparse, absorberse en el mundo no constituye en ningún sentido una “aversión esquivadora”. Al contrario, el mundo es el lugar de los nutrimentos y los placeres (véase *El Tiempo y el Otro*); sobre todo, la esfera donde moran los Otros y donde, por lo tanto, se juega el fundamento mismo de la existencia: la ética. El ser, que Levinas describe en términos de un mero “hay”, a partir de la experiencia del insomnio, es impersonal y no puede, por lo mismo, proporcionar ningún fundamento (la ontología no puede ser, entonces, ciencia primera); véanse *De la existencia al existente* y *Ética e infinito*, pp. 35-56.

⁹ “La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella [...]”, “¿Qué es metafísica?”, p. 101.

que un espacio lleno rechaza de antemano: la posibilidad de acoger, recibir. El hecho es tan básico como la necesidad de un claro para recibir el advenimiento de la Vida. En los mamíferos, ese claro se llama útero.

Como en las imágenes de la psicología gestáltica, según sea que se atienda a la “figura” (el qué) o al “fondo” (el espacio que acoge los qués), EL VACÍO PUEDE, O BIEN MOSTRARSE COMO YERMO, O BIEN COMO CLARO. H. inició una línea de investigación, ampliamente retomada por el existencialismo francés, en la que la sustracción del sentido del mundo y lo mundano se torna un vacío yermo. Pero esta misma sustracción del sentido del mundo, esta misma operación de vaciamiento, puede derivar en un claro. Y así como el *Angst* revelaba la modalidad yerma del vacío, así también hay un afecto —acaso olvidado o sordamente denostado— en el que se revela el modo claro de la vacuidad.

Es éste un antiguo afecto. Pero no porque no sea ya posible tener experiencia de él, sino porque ha sido la antigüedad, tanto oriental como occidental, la que más lo ha explorado y tematizado. Para aquellas tradiciones, filosóficas y religiosas, se trataba nada menos que del afecto asociado a la realización espiritual y la perfección del carácter. Era la serenidad de espíritu, el afecto del sabio.

2.1 La serenidad y el vacío: apuntes sobre Oriente y Occidente

La relación entre el vacío y este estado afectivo de profunda quietud contemplativa reconoce en Oriente una asociación mucho más explícita que en Occidente. Las fuentes hacen expresa alusión al punto: “¡Crea en ti la perfecta vacuidad! / ¡Guarda la más completa calma!”, exhorta el *Tao Te King* de Lao Tse.¹⁰ Y poco antes:

Treinta rayos convergen en el buje:
es este vacío lo que permite al carro cumplir su función.
Los cazos están hechos de barro hueco:
gracias a esta nada, cumplen su función.
Puertas y ventanas se horadan para crear una alcoba,
pero el valor de la alcoba estriba en su vacuidad.¹¹

Las alusiones a una vacuidad originaria abundan en las fuentes taoístas (el *Lie Tse*, o *Lie Zi*, se traduce a veces como *El verdadero libro de la perfecta vacuidad*) y también

¹⁰ XVI, p. 62.

¹¹ *Ibid.*, XI, p. 57.

budistas. En el famoso *Sutra del corazón*, uno de los textos fundamentales de la *Prajñaparamita*,¹² se lee:

La forma es vacío y el vacío es forma,
no existe otra forma que la vacuidad
ni otra vacuidad que la forma.
Del mismo modo, las sensaciones, las concepciones,
las formaciones mentales y las conciencias se hallan vacías.
Shariputra, así pues, todos los fenómenos son vacuos:
sin características, increados e incesantes.¹³

Aquí no tiene caso ensayar una interpretación sobre el significado del vacío en el taoísmo o el budismo. Sólo se trata de hacer ver cómo es éste un tema explícito y fundamental para aquellas antiguas doctrinas. La sabiduría misma está asociada con alcanzar una conciencia de la vacuidad primordial; y esto sólo puede lograrse en un estado de profunda serenidad contemplativa. La mente iluminada, que es el ideal del budismo, es una mente apacible; y el sabio taoísta vive sereno.

La consideración del aspecto claro del vacío es algo profundamente arraigado en muchas de las sociedades orientales. El despojamiento de los espacios japoneses, su proverbial minimalismo arquitectónico, no responde a una austeridad mezquina, sino a una conciencia sobre el valor de la espaciosidad. Todo, en esos espacios, es ligero, casi etéreo: el papel de arroz, los bambúes, los *tatamis*. Y lo mismo puede decirse de otras manifestaciones estéticas. El haiku japonés, su extremo minimalismo, es el gesto exactamente antitético de la lógica de la acumulación. En ésta, ‘más es más’; en aquél, como en cualquier minimalismo, ‘menos es más’. El haiku que he puesto a modo de epígrafe no sólo es mínimo por tener pocas palabras; su propio tema, como el de muchos haikus tradicionales, es en sí mismo lo ínfimo:

Un viejo estanque.
Se zambulle una rana.
El sonido del agua.

Estos célebres versos de Matsuo Bashō (1644-1694) tienen la notable cualidad de, *hasta cierto punto*, volver audible el silencio. La zambullida es un solitario, efímero burbujeo:

¹² Así se designa a un extenso corpus de enseñanzas budistas. A veces se traduce el término, precisamente como “gran vacuidad”.

¹³ P. 27. Shariputra ha preguntado a Avalokiteshvara cómo alcanzar “la profunda sabiduría trascendente”; estos fragmentos son una parte de la respuesta.

antes, el silencio del viejo estanque; después, el silencio del viejo estanque. Este sonido único (la zambullida), aislado como por una cámara neumática, destaca sobre un *fondo de silencio*. Y en ese destacarse, resuena el silencio mismo. El grado cero del sonido, el vacío sonoro, se oye por un momento; la nada se muestra en su ser-“algo”: un *claro*, una espaciosidad silenciosa que acoge el sonido de un pequeño animal al zambullirse.

La sutil sensibilidad oriental hacia el aspecto claro del vacío encuentra expresión en muchas otras manifestaciones, que van desde el arte de los arreglos florales, hasta el tiro con arco, la caligrafía o las artes marciales. Desde luego, la meditación budista, en sus diversas posibilidades, está íntimamente asociada con la percatación de este claro. Se diría que hay una tradición, o un conjunto de tradiciones que constituyen algo así como una “cultura del vacío”. Esto se traduce en una “cultura” de los grados cero: del grado cero del sonido, del grado cero del movimiento —y aun, hasta cierto punto, del grado cero de la pesantez: un cultivo de la ligereza, del no-peso—. Hay, en efecto, una cultura del silencio, la quietud, la ligereza. Estas cualidades de grado cero, sobre todo las dos primeras, son atributos recurrentes cuando se habla de serenidad. En un paisaje sereno reinan la quietud y el silencio. Y la serenidad de espíritu es, en cierto modo, un afecto de la quietud y el silencio interior.

¿Qué decir, en principio, de Occidente? ¿Tenemos también nosotros una “cultura del vacío”? ¿Contamos con una tradición milenaria relativa al silencio o la quietud? ¿Y sobre la ligereza? ¿Pueden reconocerse líneas maestras, todavía vigentes, que acusen esta vocación sustractiva, esta tendencia hacia el vacío asociada con la serenidad de espíritu?

Hubo, sin duda, tradiciones de quietismo. En un espléndido ensayo, Peter Kingsley muestra cómo la interpretación canónica que se ha hecho de Parménides, la de un teórico metafísico, falsifica por completo su doctrina; y cómo él, y muchos después de él, fueron devotos de Apolo, verdaderos sacerdotes-terapeutas cuyo ritual fundamental suponía una prolongada experiencia de quietismo en el interior de las cavernas. Era una experiencia que rozaba la muerte. Pero también lo divino.¹⁴

¹⁴ “Cualquiera que fuera capaz de mantener un grado de inmovilidad visiblemente mayor que los demás era tenido por divino: se consideraba que era más que humano, que pertenecía a otro mundo”, *En los oscuros lugares del saber*, p. 173. Lo notable del ensayo de Kingsley es, no sólo la originalidad de su interpretación, sino el hecho de otorgarle inteligibilidad a un conjunto de evidencias arqueológicas, de los años 60 en adelante, que de otro modo permanecerían mudas.

El propio Sócrates, además de permanecer proverbialmente sereno a la hora de beber la cicuta,¹⁵ impulsaba lo que podría llamarse una vía negativa (o sustractiva) en aquellos a quienes interrogaba. En efecto, la refutación socrática buscaba una purga, *un vaciamiento* que liberara al refutado de sus opiniones, de modo de propiciarle la posibilidad de *recibir* conocimiento. Así, se lee en el *Sofista* platónico que:

Gracias a este procedimiento, [los “refutados”] se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven [= Teeteto], quienes así *purifican*, piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos *recibidos* hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos [...]¹⁶

El ejercicio mayéutico, el oficio de partero que Sócrates declara ejercer, al igual que su madre, Fenareta,¹⁷ vendrá después: cuando el alma esté purgada, cuando se haya restituido el *espacio libre* necesario para recibir conocimiento. Antes, se impone un vaciamiento: una vía negativa. La propia sabiduría socrática puede verse como una sabiduría negativa: saber que *no se sabe*.¹⁸

Sin embargo, será en el helenismo donde las vías negativas aparezcan más claramente asociadas al ideal de una vida serena. La propia serenidad de espíritu será designada por epicúreos, estoicos y pirrónicos a través de una expresión negativa: *ataraxía*, imperturbabilidad. El afecto del sabio será descrito en términos de una ausencia, una exención: el sabio helenístico está exento de toda turbación.

¿Qué siente el sabio helenístico? Epicuro hablará de la serenidad/imperturbabilidad como de un máximo placer: el placer de la ausencia de todo dolor.¹⁹ Por extraño que esto parezca, la *ataraxía* epicúrea es explícitamente identificada con una exención. Más aún, las recomendaciones terapéuticas epicúreas con vistas a alcanzar la *ataraxía* son,

¹⁵ Véase *Fedón* 117c y 117e.

¹⁶ 230c, las cursivas y los corchetes son míos.

¹⁷ Véase *Teeteto* 149a-150e. El nombre ‘mayéutica’ proviene de la voz griega *maiéusis*, literalmente, “hacer parir”.

¹⁸ Véase *Apología de Sócrates* 21a-22e. Sócrates matiza esto en la propia *Apología*, aunque en términos también negativos: “Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre”, 29b. Digo que es una matización de carácter negativo porque el saber que se afirma es acerca de lo que *no* hay que hacer (cometer injusticia, desobedecer al mejor).

¹⁹ En esta introducción no tiene caso abrumar al lector con referencias bibliográficas. Todo lo que aquí se diga sobre Epicuro, sobre los estoicos y el pirronismo, será desarrollado en detalle en el cuerpo de la investigación.

ellas mismas, de carácter sustractivo: eliminar todo temor y todo deseo vano. Quien consiga esto, habrá sustraído todo dolor, es decir, habrá alcanzado la finalidad misma de la buena vida según Epicuro: el placer de la *ataraxía*. La serenidad de espíritu aparece como el término de una sustracción-a-cero, como la consumación de una purga, un vaciamiento: *un vacío* de dolencias.

El sabio estoico también es imperturbable. Pero su imperturbabilidad acusa el carácter específico de la *apátheia*, la impassibilidad. La serenidad de espíritu estoica remite, lo mismo, a una ausencia: la ausencia de toda pasión. Esto no significa que el sabio carezca de afectos, sino de una cierta clase de afectos (las pasiones). No obstante, para que sea posible una afectividad no pasional, es preciso que haya antes una sustracción-a-cero, un vaciamiento de toda pasión. Sólo entonces se abre la posibilidad de los, así llamados, buenos afectos del sabio, las *eupátheiai*. Qué siente el sabio estoico, qué es, *positivamente*, la serenidad de espíritu en sentido estoico, supone comprender qué son las *eupátheiai*, un concepto especialmente oscuro en las fuentes de que disponemos. La descripción de las pasiones, de qué son ellas y de cómo constituyen el origen de todo error y todo sufrimiento, es notablemente más profusa y clara que las pocas indicaciones sobre los buenos afectos del sabio. En otras palabras, es mucho más fácil hacerse una idea de qué *no siente* el sabio estoico que de qué sí siente. La “positividad” afectiva que eventualmente se abre una vez consumada la sustracción-a-cero de las pasiones queda sumida en un velo de oscuridad conceptual. Sabemos que la serenidad estoica es impassible, que en este afecto *no hay* pasiones; pero qué pueda ser esa serenidad, en términos positivos, es más o menos tan misterioso como qué pueda ser, positivamente, el placer epicúreo de la *ataraxía*, aparte de una total ausencia de dolor.

El caso del escepticismo pirrónico, la tercera “escuela” helenística de relieve, es todavía más radical. Por ser escéptico, el pirrónico no puede declarar asertivamente qué es la *ataraxía* —más generalmente, no puede declarar que algo *sea* así o asá, pues eso lo volvería dogmático—. Pero sabemos, al menos, cómo es que ha logrado alcanzar la serenidad de espíritu: a través de la *epojé*, la suspensión de todo juicio sobre el ser de las cosas. El carácter de la serenidad en clave pirrónica es la más radical de las sustracciones helenísticas: supone un vaciamiento de toda creencia. Aquí no hay siquiera la identificación de este vacío doxástico con algo positivamente decible, un placer, un conjunto de buenos afectos. Aquí sólo hay una pura exención, una pura ausencia. Y sin embargo, alcanzar este estado de vacuidad, asociado a la serenidad de

espíritu, coincide con la mejor vida posible, y es, por lo tanto, la finalidad misma del pirronismo.

Vacío de dolencias, vacío de pasiones, vacío de creencias, la propuesta de las tres mayores escuelas helenísticas tiene en común el hecho de invitar a recorrer una vía sustractiva cuyo término es identificado con la realización misma del alma (o “el espíritu”) y con el afecto propio de esta realización: la serenidad. Las designaciones negativas, im-perturbabilidad e im-pasibilidad (*a-taraxía* y *a-pátheia*), dejan ver más claramente el aspecto de ausencia o exención que este afecto busca consumir.

Pero esta consumación implica una renuncia. En los tres casos —lo veremos luego con claridad—, las vías negativas suponen una sustracción del sentido del mundo y lo mundano: el mundo, lo que éste ofrece, *no* debe perturbar, *no* debe apasionar. Ni sus placeres ni sus horrores. El sentido afectivo del mundo circundante es cancelado: vaciado.²⁰

¿Angustia? No. Todo lo contrario: plenitud. Vaciar el mundo no conduce, por este camino, hacia una nada yerma, sino hacia un claro. La serenidad de espíritu, al menos bajo la guía de los helenísticos, pone en juego una torsión del sentido, una paradoja: se trata de un vacío lleno. Un *plenum*.

Querría uno preguntar: ¿lleno de qué? Pero la pregunta está viciada, enseguida veremos por qué.

Angustia y serenidad de espíritu son afectos antitéticos, que, sin embargo, se originan en una zona común: una zona vacía. El vaciamiento del (sentido del) mundo puede conducir, o bien hacia un yermo, donde no hay nada porque no hay ‘qué’ que tenga sentido, o bien hacia un claro: una espaciosidad capaz de acoger un sentido de orden no mundano (¿transmundano?). Estas dos posibilidades, veremos, son disyuntas: *o* el vacío se muestra como un yermo *o* se muestra como un claro. No se puede percibir a la vez el fondo y la figura (o el pato y el conejo, en la imagen del pato-conejo sobre la que filosofó Wittgenstein). Cuando una cara del vacío aparece, la otra, necesariamente, permanece oculta.

²⁰ Si, como sostiene H. —y estoy de acuerdo con él—, el mundo se nos abre, originariamente, en una comprensión afectiva, entonces sustraer el sentido afectivo supone la cancelación misma de todo posible sentido mundano. Véase *Ser y tiempo* § 29 y § 31.

3. La preeminencia de la angustia y el olvido de la serenidad o cómo la lógica de la acumulación vicia la posibilidad de comprender una vía sustractiva

De lo anterior se desprende que, si sólo alcanzamos a ver en la sustracción del sentido mundano una vía derecha hacia la angustia, entonces la posibilidad alterna, la serenidad de espíritu, nos pasará inadvertida. Más aún, si en semejante sustracción sólo podemos ver un yermo, entonces la invitación helenística nos parecerá, muy lógicamente, un sinsentido: la exhortación a un ideal de vida mustio, un lugar o no-lugar en el que no parece haber nada. Vistas así las cosas, la imperturbabilidad/impasibilidad se reduce a una pura sustracción-a-cero, una exención que no trae aparejado nada positivamente decible, nada que propiamente invite, atraiga: «¿El placer de la *ataraxía* epicúrea? ¿qué diablos es eso aparte de un estado anestésico? ¿Impasibilidad estoica? *Quelle horreur!* Porque ¿qué queda a fin de cuentas si hacemos a un lado nuestras pasiones? Y el mayor de los disparates: ¡desechar toda creencia! ¡¿Cómo vivir una vida sin creer en nada?! No, todo esto es la más absurda de las invitaciones. Al diablo con los helenísticos, al diablo con esa serenidad vegetativa. Queremos placeres reales, placeres *por algo*, no por el mero hecho de que no haya dolor. Queremos emocionarnos, apasionarnos *por algo*. Necesitamos creer *en algo*».

Olvidar la posibilidad misma de la serenidad de espíritu, por adivinar en la sustracción del sentido del mundo únicamente la deriva hacia la angustia, o bien descalificarla como la invitación a una vida anémica, son dos aspectos de un mismo motivo: que sólo seamos capaces de ver la cara yerma del vacío.

Las éticas de la serenidad, el carácter *sustractivo* que todas ellas acusan,²¹ no puede ser adecuadamente comprendido si estamos inmersos en una lógica de la *adición/acumulación*. La compulsión acumulatoria conmina a acumular indistintamente. Lo acumulado son meras cosas, cosas con vistas a engrosar un cúmulo: una *suma de algos*. ¿Cómo entender, bajo esta lógica, el gesto exactamente opuesto: la *sustracción-a-cero*? Desde esta perspectiva, la sustracción de todo ‘qué’/algo sólo puede encontrar un yermo: un hay-nada. “¿Qué hay?” “Nada”.

La preeminencia que se le ha concedido en filosofía a la deriva yerma, el *Angst*, y el hecho mismo de que nos sea, en general, mucho más inmediatamente comprensible

²¹ Esto incluye a cualquier “doctrina” que busque directa o indirectamente la serenidad, como es el caso del budismo o el taoísmo —con la diferencia de que en Oriente la tematización del vacío es profusa y explícita.

cómo la cancelación del sentido del mundo (la revelación de su posible sinsentido) puede conducir a un estado de angustia que a uno de serenidad, denuncia en qué medida, tanto en el corazón mismo del pensamiento, como en la sensibilidad de Occidente en general, se ha deslizado la lógica de la acumulación.²² Desde la compulsión a sumar, sustraer sólo puede ser visto como una pérdida. Y así es que hemos perdido la posibilidad misma de comprender el sentido de aquel afecto que constituyó, durante siglos, nada menos que la perfección del carácter. (Ciertamente, cuando los antiguos hablaban de serenidad de espíritu, no se referían a una mera tranquilidad cívica.)

¿Cómo aproximarse hoy, todavía, a este antiguo afecto? ¿Cómo llevar a la palabra filosófica contemporánea lo que acusa el carácter de una ausencia, un grado cero? ¿Qué estrategias permitirían revelar la *positividad* que se abre cuando se lleva a término la sustracción del sentido del mundo y lo mundano?

4. Estrategias descriptivas para una aproximación hacia la claridad del claro

Que un vacío esté lleno, que, en lugar de haber nada, haya, al contrario, plenitud, resulta ininteligible a partir de una compulsión aditiva.

La plenitud no estriba en que el vacío esté lleno *de algo*; LA PLENITUD ES LA PROPIA CLARIDAD DEL CLARO.

En cierto modo, la mayor enseñanza helenística consiste en una exhortación a mantener diáfano un espacio de potencias originarias. Si no hay nada que obstruya, la vida fluirá adecuadamente a través de ese claro y esto prodigará por sí solo una satisfacción perpetua y completa.

4.1 Primera parte de la investigación: necesidad de comprender los modos de ser del vacío

En relación al claro que la imperturbabilidad abre, las fuentes ofrecen sobre todo indicaciones metafóricas: cielos despejados, mansos lagos o bahías, paisajes sin alteraciones materiales —orográficas, cinéticas—; las imágenes muestran un cuadro de pareja uniformidad y, a menudo, el grado cero de una cualidad material: el grado cero

²² Anecdótico pero significativo: al saber que yo estaba investigando sobre la serenidad de espíritu, un profesor de filosofía, cuyo nombre no tiene caso referir, exclamó: “¿Todavía existe *eso*?!”

del oleaje (la inmovilidad de las aguas), el grado cero de la nubosidad (la luminosidad del cielo), el grado cero del movimiento (la quietud), el grado cero del sonido (el silencio).

La uniformidad exhibe el único atributo que las tres escuelas destacan, positivamente, de la serenidad de espíritu: su estabilidad. Pero esta estable uniformidad, esta inalterable quietud, este parejo silencio recuerdan también a la muerte, al trazo uniformemente horizontal de una defunción cardíaca. Y sin embargo, hay en la serenidad del sabio algo que es más que mera estabilidad, más que un parejo grado cero de toda perturbación. El vacío de todo dolor, o toda pasión, o aun toda creencia, no arrastra consigo una sustracción de la vida y lo vital, hasta llegar a una anemia vegetativa, sino que, al contrario, promete siempre una *plenitud*: un estar colmados, llenos. Aquí radica la mayor paradoja de la serenidad de espíritu, tal como la han visto los helenísticos (y como la ven en general las doctrinas de la serenidad: el budismo, el taoísmo, etc.): al consumir la vacuidad, uno se llena. Pero se llena de algo que no es del todo decible, una pura plenitud, una especie de satisfacción perpetua que resiste el lenguaje, precisamente porque no hay un “qué” al que pueda atribuirse el carácter de ser *lo-que-llena, lo-que-satisface*.

Los atributos que ostentan las metáforas y que recoge el lenguaje filosófico de los antiguos helenísticos son atributos materiales: estabilidad, quietud, equilibrio. Como tales, no alcanzan a ser elocuentes. Hay que preguntar, más bien, *cómo se sienten* esa quietud, esa estabilidad y ese equilibrio. Este ‘cómo’ es lo que intentan *mostrar* las metáforas y es también lo que resta por *decir*. Porque, en efecto, en las imágenes que cincela el lenguaje se adivina algo más que un lago *sin* olas, o un cielo *sin* nubes: el *sin*-algo descubre presencias sutiles y elementales: la luz y el espacio en los claros celestiales, o el reflejo de la luna en un lago de aguas mansas (pero hay claro de luna porque hay un espacio lacustre capaz de acoger y reflejar su luz).

Ahora bien, para poder acceder a ese plus positivo que la ausencia de sonidos o de nubes, o —más importante— la ausencia de perturbaciones no pueden dar, siendo, como son, puras ausencias (puro no-haber), es preciso, antes, comprender la naturaleza misma de una sustracción-a-cero, un vaciamiento. La investigación debe partir, entonces, por describir cómo se da, en términos generalísimos —es decir, categoriales— la consumación de un vacío. Qué posibilidades abre esta consumación, qué caras puede mostrar un vacío en general. Ésta es la tarea que emprende la primera parte de la investigación. Por tratarse de una descripción relativa a los posibles modos de *aparecer*

de un vacío en general (sea en la percepción que tenemos de un espacio vacío o en vivencias más complejas, como son las vivencias afectivas), la he llamado estructura fenomenológica del vacío.²³ La descripción es de tipo genético, en el muy amplio sentido de exhibir un decurso: describe la consumación de una sustracción-a-cero y explora cómo esta fase inaugural del vacío puede derivar, o bien en un yermo (la conciencia de un vacío yermo), o bien en un claro (la conciencia de un claro), un espacio de manifestación: una fenomenicidad para los fenómenos.

Ahora bien, precisamente por tratarse de un vacío claro, la serenidad de espíritu es capaz de abrir una fenomenicidad afectiva alterna, en la que lo que se manifiesta no es ya el tipo de objetos y horizontes característicos de la vida afectiva mundana (esto se hará expreso en el curso de la investigación). Describir esa fenomenicidad, hacer manifiesta la “positividad” que el claro acoge, ése es el desafío de las partes restantes de la investigación.

La guía de los helenísticos ofrece distintas versiones de qué *no siente* aquel que ha alcanzado la *ataraxía* —en el caso de los estoicos, la *apátheia*—. Ofrece también un conjunto de indicaciones metafóricas y la alusión a ciertos atributos recurrentes (estabilidad, quietud, equilibrio, uniformidad). No encontraremos allí una descripción positiva del afecto. Darla, supone, “arrojar la escalera [helenística] después de haber subido por ella”.²⁴ Este “arrojar la escalera” es tanto como decir que la exégesis de los helenísticos sólo puede conducirnos hasta cierto punto; después, se impone dejar atrás la labor del escoliasta y ensayar una *aproximación a la serenidad de espíritu con herramientas filosóficas descriptivas* que ninguna exégesis, como tal, puede proporcionar. En este sentido, el trabajo escolástico oficia como una guía inicial, pero está subordinado a un propósito teórico más alto: ensayar una comprensión afectiva del afecto, y así describir, *positivamente*, la serenidad de espíritu.

Pero todo esto requiere de algunas explicaciones, de modo que sea claro el puente que aquí se tiende entre fenomenología y filosofía helenística.

²³ La palabra estructura no acaba de convencerme, pero no he dado con una mejor. Confío en que la descripción, y su insistencia en los *modos de ser del vacío*, como posibilidades *a priori* de un vacío en general, se imponga sobre el carácter arquitectónico que entraña ‘estructura’.

²⁴ Significativamente, esta célebre imagen, con que Wittgenstein perfila el cierre de su *Tractatus* (6.54, los corchetes son míos) pertenece, sin embargo, a Sexto Empírico, el pirrónico. Véase *Adv.* VIII 480-481.

4.2 Filosofía helenística y fenomenología: los límites de la exégesis y la necesidad de una intervención fenomenológica

El “problema” con la filosofía antigua en general es que toda teorización sobre ética solicitaba, por parte del filósofo, una verificación que comprometía su propia vida y obra. La ética, como reflexión sobre el *modus vivendi*, suponía una auto-observación del modo como se conducía la vida personal. Los ejemplos no eran experimentos mentales, sino vidas y obras ejemplares. En lo que tocaba a asuntos morales, podía alcanzarse un refinamiento conceptual notable, pero si no había un respaldo vital-vivencial, siquiera una intención de respaldo vital, la sofisticación se revelaba estéril (el *logos* debía estar respaldado por un *bíos*). Hubiera sido una locura que Séneca filosofara tomando ideas de algún antiguo estoico, como Zenón o Crisipo, sin comprometer en cierto modo su propia vida en apoyo de tales o cuales puntos. Quien quisiera integrarse al Jardín de Epicuro no hubiera podido limitarse a una sofisticada discusión acerca de los átomos y el vacío. Esto le hubiese granjeado la inmediata reprobación de sus pares —en el caso de los epicúreos, incluso las tesis físicas estaban subordinadas a fines éticos.

Comprender lo que otros habían dicho no era resolver un enigma intelectual, no podía jamás limitarse a ser una especie de partida de ajedrez. No: era ponerlo en práctica, tener una experiencia de ello y así verificarlo o refutarlo. Investigar algo en ética suponía hacerlo *en carne propia*. La filosofía se jugaba en una radical primera persona.

¿Qué sucede con nuestra propia comprensión de los filósofos antiguos? Al menos en lo que toca a ética helenística, la mayor parte de las discusiones contemporáneas tiene el carácter del comentario. Esto solicita, por parte del escoliasta, un cierto nivel de erudición y competencia filológica. Como la palabra señala, el ejercicio escolástico supone ofrecer un escolio a una obra o conjunto de obras, a fin de habilitar la comprensión de un concepto, una doctrina o un aspecto de una doctrina. En la reconstrucción conceptual o doctrinaria se argumentará, o bien a favor de alguna de las posiciones canónicas, a fin de apuntalarla, o bien a favor de un matiz nuevo, o, con mayor originalidad y riesgo, a favor de un nuevo modo, hasta ahora omiso, de esclarecer el concepto o la doctrina. También, claro, cabe destinar los esfuerzos exegéticos a atacar una determinada manera de leer tal o cual asunto. En esta labor reconstructiva, se darán razones a favor o en contra. *Y las razones deben proceder, en primer lugar, de los textos: de un cierto modo de leer y articular las fuentes.*

Es indudable que este ejercicio puede ser fascinante y que reclama del escoliasta, no sólo tenacidad, sino creatividad e ingenio. Esto no está en cuestión, como tampoco el servicio que presta la labor exegética en cuanto a esclarecer ciertas ideas. No se puede abordar la antigüedad sin pasar por la exégesis. El problema de este acercamiento, en lo que toca a ética helenística, es que la experiencia viva, aquel ámbito de verificación fundamental y primero para cualquier filósofo antiguo, es raramente tematizado. Y cuando esto sucede, en general se resume en una conclusión acerca de si tal o cual doctrina “casa o no con nuestras intuiciones”. Pero no hay un internarse en esa primera persona —que se sobreentiende plural: “nuestras”— y examinar qué sucede allí, a nivel de las “intuiciones”. El filósofo antiguo investigaba en su propia vida cómo convenía vivirla; el escoliasta comenta textos. Entre lo uno y lo otro hay una diferencia insalvable.²⁵

¿Cómo abordar lo que para un antiguo era una experiencia vital haciendo a un lado la propia experiencia vital? ¿Cómo comprender la ética helenística sin comprometer, uno mismo, su propia experiencia? ¿Cómo explorar el estoicismo sin ser uno mismo un estoico mientras lo explora? ¿Cómo leer el *De ira*, de Séneca, sin observar la ira en uno mismo y confrontar lo que dice aquel tratado con la propia experiencia de encolerizarse? (Séneca filosofó, entre otras cosas, sobre la ira, una emoción que casi todos experimentamos; el escoliasta filosofa sobre el tratado de Séneca sobre la ira, y sólo secundariamente sobre la ira misma.) ¿Cómo, en fin, reducir una filosofía viva a un ejercicio de taxidermia conceptual?

Cuando se trata de ética antigua, la escolástica es indispensable; pero por sí sola resulta insuficiente. Hay un aspecto de comprensión que va más allá de lo textual, que impone la restitución de la auto-observación y la primera persona en filosofía. Quien, por ejemplo, se ha dado a la tarea de observar su propia experiencia *sin juzgarla* (sin rechazar una *cogitatio* desagradable, sin buscar retener una agradable), quien practica y vive esto tenazmente, tiene una comprensión mucho más aguda de qué sea suspender el juicio, y qué clase de serenidad pueda traer consigo esta suspensión (la antigua *epojé* de los pirrónicos), que un experto en Pirrón o en Sexto Empírico. (Observar la propia experiencia sin juzgarla es uno de los aspectos de la meditación budista. ¿Quién comprende mejor el pirronismo: alguien que medita regularmente o el erudito? La

²⁵ Con todo, hay que decir que, si bien la labor exegética tiene por fuente primera los textos a comentar y no la experiencia propia (“nuestras intuiciones”), hay diferencias notables entre algunos comentarios y otros. En el curso de la investigación señalaré algunos trabajos que exploran con profundidad también la dimensión fenomenológica o vivencial.

erudición por sí sola no reporta el menor provecho: es sólo un aspecto más de la compulsión a acumular. El erudito sólo se vuelve interesante cuando su erudición es más que un abrumador cúmulo de datos —Borges era erudito, pero era mucho más que un erudito.)

La fenomenología conserva todavía el carácter reflexivo, y a la vez vital, de la auto-observación. Es filosofía en primera persona. Necesariamente. Y no por vanidad, desde luego, sino por método e intención filosófica. Puesto a filosofar, el fenomenólogo explorará en sus propias vivencias cómo se ofrece el fenómeno y hará de este ámbito, que no es otro que el de “las cosas mismas”, la fuente de su evidencia primera, la materia y base de su captación eidética. Si se trata de un afecto, habrá entonces una persistente auto-observación del afecto. Y si hay que refinar la mirada con las fuentes textuales que más han hablado sobre ello, se hará, pero únicamente para aproximarse al fenómeno mismo. El gesto es exactamente inverso al del escoliasta. Éste comenta el *De ira* de Séneca; el fenomenólogo explora la ira como tal —el tratado de Séneca sólo valdrá en la medida en que la experiencia misma de la ira lo confirme—. Para eso, claro, el fenomenólogo debe ser paciente y no precipitarse. La fenomenología busca internarse en los fenómenos, comprenderlos y sólo entonces describirlos en lo que ellos tienen de esencial (de otro modo, la fenomenología no pasaría de ser mera introspección). No le interesa precipitar críticas: la comprensión es previa a la crítica. (O más bien: comprender es una crítica de la crítica, un ejercicio de “escucha atenta”, abierta, una disposición receptiva con respecto al fenómeno, una actitud que es necesariamente previa al juicio crítico: de ahí que la fenomenología comparta con el pirronismo, bien que con propósitos distintos, el gesto de la *epojé*, la suspensión del juicio.)

Así, pues, ensayar una descripción fenomenológica de la serenidad de espíritu, supone, necesariamente, observar todo soslayo, todo atisbo de serenidad contemplativa que el fenomenólogo pueda advertir en sí mismo. El testimonio de personas o escuelas que han buscado afanosamente alcanzar este estado afectivo (por los motivos que fuere: por el placer que este afecto depara, como indica Epicuro, o porque sólo la serenidad de espíritu habilita y a la vez realiza el ejercicio de las virtudes, como sugieren los estoicos) es, desde luego, de una ayuda invaluable, lo mismo que aquellas prácticas “espirituales” que coadyuven. Por eso es que las fuentes helenísticas no pueden pasar inadvertidas en este caso. Pero ellas son sólo una guía, y ni siquiera una guía segura: sólo un conjunto de indicaciones que es preciso *comprender* (antes de precipitar

cualquier crítica). El fenomenólogo que busque acercarse a la serenidad, de la mano de Epicuro, deberá, forzosamente, ser en cierto modo epicúreo durante un periodo. Lo que importa en este caso no es evaluar la calidad de los argumentos ofrecidos por aquella escuela, sino la posibilidad de asimilar sus indicaciones (suspendiendo, por lo pronto, toda “crítica”) y explorar qué resulta de ello. Ser fenomenólogo, en casos así, se parece a ser un discípulo de Stanislavsky: hay que ponerse día y noche el traje del personaje y explorar en carne propia. En esta tarea, desde luego, la fantasía, el diseño de “experimentos” mentales resulta decisiva. Por eso es que la fenomenología tiene las mejores posibilidades de acercarse a la ética antigua: porque, por muchas que sean las diferencias, la una y la otra comparten el hecho de ver en la auto-observación la fuente de toda evidencia primera y el ámbito de toda verificación última. De aquí, y sólo de aquí, puede surgir la captación eidética y la descripción de esencias, estados de cosas y relaciones esenciales que persigue el fenomenólogo.²⁶ Allí donde la exégesis enmudece, allí es donde la fenomenología debe prestar su palabra.

4.3 Resistencias descriptivas y estrategias fenomenológicas. La articulación de tres recursos: la exégesis, la estructura fenomenológica del vacío y la descripción de experiencias ejemplares

La investigación reconoce, pues, dos momentos fundamentales, que el lector advertirá con claridad en cada una de las partes II a IV (la primera parte consiste en la descripción de la estructura fenomenológica del vacío). UN PRIMER MOMENTO supone recorrer “la escalera” helenística, es decir, transitar, con cada escuela, la vía sustractiva, sea con vistas a sustraer todo dolor (epicúreos), o bien toda pasión (estoicos) o toda creencia (pírrónicos). Llegados a la sustracción-a-cero, las fuentes, como se ha dicho, sólo ofrecen indicaciones metafóricas y consignan algún que otro atributo. Los exégetas no van en general más lejos; algunos, incluso, toman la deriva yerma y ven en las propuestas helenísticas invitaciones poco atractivas, ideales de vida anémicos, etcétera. Los que, en cambio, reconocen en la *ataraxía* o la *apátheia* el carácter de un claro, y aciertan a ver en ese estado afectivo algo positivo, algo que no puede ser reducido a una

²⁶ No en balde, después de declarar que “la vía necesaria [...] hacia el conocimiento filosófico, es la vía del conocimiento universal de sí mismo”, Husserl concluye sus *Meditaciones cartesianas* afirmando que el célebre lema delfico (“Conócete a ti mismo”) “ha adquirido una nueva significación”. La fenomenología proporciona nuevas bases filosóficas para justificar el origen de todo posible conocimiento universal en el conocimiento de sí mismo —¡sin que esto sea psicologismo!

pura exención, despachan el asunto en pocas líneas y dejan la positividad del afecto huérfana de una descripción minuciosa. Qué sea la serenidad de espíritu, en clave epicúrea, estoica o escéptica, qué clase de sentimiento habilite este afecto asociado a la sabiduría, es algo sobre lo cual los intérpretes dicen poco o nada. ¿Y cómo evaluar siquiera el interés o el atractivo de forjar un carácter sereno si la serenidad misma no puede ser positivamente descrita —si no puede intuirse, positivamente, a qué se nos está invitando, aparte de a una sustracción?

¿Pero cómo hacer esto? La estructura fenomenológica del vacío enfoca la pregunta: hace patente la posibilidad de considerar una sustracción-a-cero en calidad de claro, y no de yermo, y con ello indica ya el tipo de aproximación que conviene a un claro: no se trata de buscar un “qué” que lo *llene* (pues no hay ‘qués’ en un vacío y buscarlos sólo puede derivar en un yermo), sino, la espaciosidad misma que el claro ha abierto: *la claridad del claro*. Pero que este recurso fenomenológico enfoque la pregunta no implica que ofrezca la “respuesta”. Más aún, describir la claridad del claro (la positiva serenidad que se manifiesta una vez sustraída toda perturbación) es estrictamente imposible. Es como querer *decir* el silencio, cuando el silencio, como tal, supone la ausencia de todo sonido, por lo tanto, de toda palabra que quiera decirlo.²⁷ La gran poeta polaca, Wisława Szymborska, expresa esto con especial agudeza en el poema titulado “Las tres palabras más extrañas”:

Cuando pronuncio la palabra Futuro,
la primera sílaba pertenece ya al pasado.

Cuando pronuncio la palabra Silencio,
lo destruyo.

Cuando pronuncio la palabra Nada,
creo algo que no cabe en ninguna no existencia.²⁸

Y es que la palabra, lo mismo que cualquier sonido, sólo puede manifestarse en y gracias-a un *espacio sonoro*; ella es, por así decir, un momento de sonoridad en un

²⁷ Si apelamos a la conocida distinción wittgensteiniana entre decir y mostrar, el haiku de Bashō no *dice* el silencio: lo *muestra*. Sobre esto, véase P. Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Aunque la distinción *decir/mostrar*, como tal, fue seguramente entrevista por literatos antes que por filósofos. Henry James ya hablaba de ello. Fórmulas tales como: “No me *digas* que era bella, ¡*muéstrame* su belleza!” son lugares comunes en el mundo literario. Véase D. Lodge, “Showing and Telling”, en *The Art of Fiction*, pp. 121-124.

²⁸ *El gran número. Fin y principio y otros poemas*, p. 102

espacio que la precede, la habilita y la sucede. Ese espacio es el silencio. ¿Cómo podría el sonido *hacer audible* el espacio que posibilita la audibilidad misma?

Sin embargo, podría objetarse que cualquiera puede hablar sobre el silencio y hacerse entender perfectamente bien. No sólo yo me estoy valiendo del concepto ‘silencio’ para esta exposición, sino que si alguien me dice que “el castillo se alzaba inmenso sobre el bosque oscuro y silencioso” puede inmediatamente representarme la escena y el silencio que le es propia. El poder apofántico de la palabra —se diría— ha hecho aparecer el silencio. En el caso de una descripción como la del castillo y el bosque, ciertamente las palabras evocan una escena silenciosa. Mi imaginación evoca un *allá* donde un castillo se alza sobre el bosque mudo; pero *aquí*, en la situación misma de la enunciación y la escucha, no sólo no hay castillo ni bosque, sino una persona que me habla o un libro que, sino que, además de no haber silencio, hay *necesariamente* no-silencio. Si, en cambio, alguien me habla de una mesa de caoba, puede que no haya mesa de caoba aquí, pero bien *podría haber una*: entre la enunciación y lo enunciado no hay una exclusión como la que necesariamente se da entre el silencio y las palabras que, al mentarlo, lo destruyen.

Si llevamos el problema al espacio visual, sucede lo mismo: la luz hace posible la visibilidad en general. ¿Cómo algo, que resulta visible gracias a la luz, podría volver visible la luz misma? Ciertamente, no podría. La claridad del claro es exactamente esta espaciosidad, esta fenomenicidad, y por lo tanto, no puede ser agotada jamás por (la descripción de) fenómeno alguno: no hay un ‘qué’ capaz de abarcarla.

En cuanto sustracción-a-cero de toda perturbación (en cuanto vía negativa), la imperturbabilidad es decible; sin embargo, el claro que abre la consumación de esta vía sustractiva, aquello que hemos llamado la positividad de la serenidad de espíritu, resiste el lenguaje de antemano. Los antiguos son un fiel testimonio de ello.

En efecto, el hecho de que tanto estoicos como epicúreos asocien la imperturbabilidad con un modo de sentir que se acerca a lo divino (en el caso de Pirrón, la *ataraxía* supone, “más modestamente”, desprenderse de la propia humanidad), explica en parte por qué es que las fuentes antiguas dicen tanto sobre qué *no siente* el sabio imperturbable y tan poco (y de manera tan indirecta) acerca de qué sí siente. Porque aquí sucede lo que en la teología negativa: aquello que está tan por encima de la comprensión humana sólo puede decirse en términos negativos; cualquier aserción positiva quedará fatalmente corta. La problemática es análoga a la que acabamos de ver con el silencio o la luz: ¿Cómo la palabra podría decir el silencio? ¿Cómo lo visible

podría hacer manifiesta la condición misma de toda visibilidad? ¿Cómo, en fin, abarcar con recursos humanos aquello que excede toda posibilidad humana?

Pero sea que se acepte la tesis antigua, según la cual la serenidad de espíritu revela una dimensión trascendente —de suerte que la sustracción del mundo, lejos de conducir a un *Angst*, revela lo divino—, o sea que se recele de esta creencia, lo cierto es que estamos en una situación análoga a la de querer decir el silencio. Describir esa sutil presencia, la claridad del claro que se ha abierto una vez sustraída toda perturbación, parece una empresa destinada a extraviarse en un halo de inefabilidad;²⁹ y esto, por razones fenomenológicas antes que teológicas.

Sin embargo, el panorama no es tan desalentador como parece. Tal vez sea imposible describir aquello que fluye y se manifiesta libremente una vez que se ha sustraído toda turbación (¿la Vida misma? ¿lo sublime? ¿la inspiración divina?). Pero hay ciertas *experiencias* en las que esto se manifiesta de manera ejemplar y *estas experiencias sí admiten ser descritas*. Aquí es donde la investigación hace intervenir UN SEGUNDO MOMENTO, en el que la exégesis da paso a un estudio fenomenológico concreto; la interpretación de los textos cede así su puesto a la descripción de aquellas *experiencias ejemplares* capaces de mostrar un contenido positivo allí donde las fuentes antiguas sólo pueden describir negativamente.

Pongamos el caso de Epicuro. La *ataraxía* es, para él, el máximo placer: el placer de la ausencia de todo dolor. La exégesis nos permitirá comprender ciertos aspectos de la *ataraxía* epicúrea (que se trata de un placer que se ofrece en la quietud (catastemático) y no en el movimiento (cinético), por ejemplo) y darnos una idea de qué dolores deben ser sustraídos (dolores físicos y dolores como los que traen consigo el miedo y la insatisfacción de cierto tipo de deseos). Pero en cierto momento tocaremos un límite. De modo que, para comprender *positivamente* qué clase de placer es aquel del no-dolor, cuál es su carácter distintivamente placentero, debemos ir más allá de las fuentes e identificar si habrá o no alguna experiencia en la que la cesación del dolor sea de suyo placentera. ¿Tenemos experiencia de esto? Ciertamente. Es la experiencia que llamamos *alivio*. Comprender la descripción que hace Epicuro de la serenidad, en términos de un placer idéntico al no-dolor, supone, entonces, estudiar *fenomenológicamente* la

²⁹ Sin embargo, el solo hecho de reconocer el problema es ya un paso importante. De no advertir siquiera este carácter problemático, se desemboca ingenuamente en un yermo, creyendo que ésa es la única deriva posible de un vacío. Así, en lugar de ver “algo” no-decible, sólo se alcanza a ver una pura nada.

experiencia ejemplar del alivio. Desde ese momento, la labor exegética habrá quedado atrás.

Epicuro, lo mismo que los estoicos o el pirronismo, nos servirán como guías. Pero una vez que la exégesis logre perfilar el problema, una vez que la interpretación enseñe sus posibilidades y sus límites, una vez, sobre todo, que hayamos sido conducidos hacia aquella experiencia ejemplar que las fuentes barruntan, pero no tematizan, entonces, el trabajo escolástico se dará por cumplido. Será el momento de tirar la escalera y *comprender, ya no una doctrina, sino una experiencia*. Esto no quiere decir que, después de describir la experiencia, no sea oportuno contrastar los resultados fenomenológicos con la doctrina antigua del caso y ver si hay consistencia o no. Pero el propósito de la investigación no es esclarecer una doctrina, siquiera un concepto, sino *describir la serenidad de espíritu como tal*, bien que ayudados, inicialmente, por la guía de los helenísticos.

ASÍ, PUES, LAS ESCUELAS HELENÍSTICAS ENCAMINAN. LA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DEL VACÍO ENFOCA EL CAMINO HACIA EL CLARO.³⁰ Y LAS EXPERIENCIAS EJEMPLARES APROXIMAN LA CLARIDAD DEL CLARO.

Epicuro, como se ha dicho, nos guiará hacia la experiencia ejemplar del alivio, donde podremos dar con un placer asociado a la reposición de fuerzas. Esta descripción será todavía llevada más lejos, pero aquí no importa consignar el curso descriptivo en detalle. En lo que toca a los estoicos, la exégesis perfilará el problema de la *apátheia*, la sustracción-a-cero de toda pasión, como la posibilidad de explorar una cierta “racionalidad cinética” (pues las pasiones son, para los estoicos, *movimientos* irracionales del alma). La experiencia ejemplar que se tomará es la descripción de aquel movimiento uniforme y sin trabas, cuyo curso puede ser cambiado o detenido siempre que se desee. ¿Cómo se mueve (el alma de) el sabio estoico? ¿Cuál es la disposición que hace que siempre esté en perfecto control de sí mismo, de modo de no verse jamás en colisión, sino siempre siguiendo un curso con la mayor fluencia? Como veremos en la tercera parte, la descripción fenomenológica de qué sea *en general* un buen flujo, aplicado a la vida afectiva, se aviene perfectamente a la serenidad estoica y permite

³⁰ En el caso de Epicuro, cuya guía nos encamina hacia el placer del no-dolor, la fenomenología de las estructuras vacías nos previene de leer en la sustracción-a-cero del dolor un estado meramente anestésico; nos previene, pues, de tomar la deriva yerma, en la que no hay dolor pero tampoco hay nada positivo. Este camino ha dado lugar a toda una tradición hermenéutica —que inicia con los cirenaicos y alcanza la crítica contemporánea— para la cual el placer de la *ataraxía* epicúrea resulta incomprensible. Tendremos ocasión de revisar esa posición en la segunda parte de la investigación. Desde ya, el origen de este yerro hermenéutico radica en pensar el problema desde la lógica de la acumulación (sin la menor conciencia de estar pensándolo desde este lugar).

aproximarse positivamente a ese claro de no-pasiones (no-movimientos irracionales). Las propias fuentes consignan, aquí y allá, el *télos* estoico en términos de un “buen fluir de la vida” (*eúroia bíou*), pero esta noción no pasa de ser referida ocasionalmente y ninguno de los intérpretes que he podido revisar le ha prestado atención. (Incluso el que no tiene la menor idea sobre estoicismo, seguramente habrá escuchado alguna vez en su vida cosas como: “Tú sólo fluye”. El buen fluir que aconseja esta recomendación tiene un carácter cuyo contenido descriptivo ayuda a comprender aspectos esenciales de la serenidad de espíritu. La intervención fenomenológica, en ese apartado, tendrá, justamente, el propósito de hacer explícito el contenido descriptivo de la (buena) fluencia.)

Por último, el pirrónico, el más radical de los filósofos helenísticos, suspende toda creencia y en esa suspensión halla una serenidad que parece ser ella misma suspensa, ligera; como si la *epojé* fuese sacarse un peso de encima: el peso de las creencias. Pero, ¿puede decirse en rigor que las creencias pesan? ¿Pesan los juicios? ¿Pesan el valor y el disvalor, de suerte que al suspender los juicios evaluativos se libera uno de todo peso — en sentido estricto, no analógico ni metafórico? Este tipo de preguntas, ya no relativas al pirronismo, sino a cómo es que sentimos el valor y lo valioso serán las experiencias ejemplares que guíen la intervención fenomenológica. El estudio mostrará cómo el sentido afectivo de lo valioso se aviene, materialmente, a los caracteres originarios de la pesantez. (En otras palabras: el valor pesa.) Teniendo esto en cuenta, es posible comprender el aspecto positivo de la *ataraxía* pirrónica como una esencial ligereza de espíritu, una esencial no-pesantez (no-presión, no-resistencia, no-adherencia a una base, no-solidez, etc.).

5. El valor de las experiencias ejemplares en cuanto aproximaciones/indicaciones propiamente afectivas: comprender afectivamente el afecto

La guía de los helenísticos impulsa, pues, tres investigaciones fenomenológicas: la primera, describe el alivio y la reposición de fuerzas; la segunda, el buen fluir de la vida afectiva; la tercera, la correlación entre el modo como sentimos el valor y lo valioso y los caracteres originarios de la pesantez. La descripción fenomenológica de estas tres experiencias ejemplares permite “abrir la positividad” que la sustracción-a-cero (la imperturbabilidad) ha habilitado en cada caso. Pero el carácter descriptivo de estas

experiencias no es todavía —no podría serlo— el de la serenidad misma. La claridad del claro es indecible.

Lo anterior quiere decir que ninguna de las tres investigaciones contesta directamente la pregunta: ‘¿Cómo se siente la serenidad de espíritu?’ El recurso de las experiencias ejemplares obra un sutil desplazamiento, de modo tal que la pregunta que se contesta en cada caso es: *¿Como qué se siente la serenidad de espíritu?* Como un sentimiento de íntimas, irreductibles potencias, como el despliegue de un movimiento perfecto (el buen fluir), como una etérea ligereza. La descripción de cada una de estas experiencias *ejemplifica* un aspecto de la serenidad de espíritu, y tiene, por lo tanto, un carácter indicativo.³¹ Pero se trata de un tipo de ejemplificación que logra aproximarse de manera más precisa al *cómo se siente* de la serenidad de espíritu, que otro tipo de indicaciones, como metáforas, alegorías o parábolas.

Metafóricamente, podría decirse que la serenidad epicúrea es como las aguas quietas de un pozo profundo; que la serenidad estoica es como un río fluyendo: como las aguas que corren y como el firme lecho que las acoge; que la serenidad pirrónica, en fin, es como una mota de polvo suspendida en el aire. Estas metáforas dan un *como-qué-es* el afecto, según esta o aquella escuela. Pero ESO QUE ES, agua, pozo, río, lecho, aire, polvo, no es algo que podamos experimentar directamente, no en este cuerpo que somos. Yo no puedo sentir qué es ser pozo o qué es ser río. En cambio, puedo sentir en carne propia, en mi propio cuerpo, el reducto inmarcesible de mis potencias; puedo sentir la fluencia de mi cuerpo en el espacio, la habilidad de un movimiento continuo y sin trabas (la quietud en el movimiento); puedo sentir, en fin, la ligereza como atributo material, no allá afuera, en una hoja que el viento levanta, sino “aquí dentro”. Estas experiencias no son sólo ejemplares porque el afán fenomenológico pueda adivinarlas en las fuentes antiguas y apropiárselas con vistas a una descripción. Son, sobre todo, experiencias *afectivamente* ejemplares. Sentir el poder de una quietud incommovible, la plasticidad de una buena fluencia, la ligereza casi etérea de andar sin cargas, son aspectos materiales del sentir, modalidades afectivas que cualquiera de nosotros puede experimentar. Y esto es lo que, en todo caso, justifica el emprendimiento sabidamente fallido —al menos en términos teóricos— de intentar aproximarse a la claridad del claro. Ella permanecerá

³¹ Esto lo puedo ver con claridad ahora que la investigación está concluida. Sin embargo, el discurso que empleo en los capítulos es más categórico (más ingenuo, también), como si las descripciones fenomenológicas dieran el sentir mismo de la serenidad y no aspectos ejemplares.

Aprovecho para consignar aquí que abordo el problema de la unidad de las tres descripciones (si son tres afectos distintos o aspectos distintos de un mismo afecto) en las conclusiones finales.

muda; pero podremos aproximarnos si tendemos puentes que nos digan algo más íntimo que las metáforas: no *como-qué-es* la serenidad (como qué objetos del mundo: agua profunda, río fluyente, hoja al viento), sino *como-qué-se-siente*.³²

Describir el íntimo arraigo, la buena fluencia o el sentimiento de una elevación libre de todo lastre no agotará jamás aquella disposición anímica en la que los filósofos helenísticos cifraron la felicidad y la sabiduría. En el mejor de los casos, aproximará una *comprensión afectiva de aquel afecto*; hará más cercana, más intuible, la antigua invitación a una vida donde el silencio, la quietud y el desasimiento, lejos de conducir a una nada angustiante, revelen su infinita claridad.

³² Las metáforas, como quiera, seguirán conservando una capacidad sintética y un filo retórico difícilmente igualable por el despliegue analítico que solicita el filosofar.

NOTA SOBRE LA PRIMERA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

Cuando comencé a redactar las páginas que siguen me preocupaba encontrar un modo amable de introducir el problema de las estructuras vacías. Buscaba un ejemplo que fuera ajeno a las discusiones que vendrían después, algo cotidiano y fácilmente asible por parte del lector. La única condición, aparte de favorecer cierta amabilidad expositiva, era que el caso tuviera la misma estructura lógica que se reconoce en la formulación epicúrea de la *ataraxía*: un algo (el placer) que fuera identificado con una pura ausencia (no-dolor), de tal modo que lo ausente fuera en cierto modo contrario al algo (como el dolor podría ser contrario al placer); la estructura debía asemejarse a una doble negación ($p = \sim \sim p$) sin ser propiamente una.

Me pareció hallar un buen ejemplo en la pregunta retórica: “¿Por qué no?” Ahí había una situación que entonces juzgué idónea, pues cuando uno se dice a sí mismo “¿Por qué no?”, lo único que se expresa estrictamente (a modo de pregunta retórica) es que no hay razones en contra, pero la expresión sugiere a la vez un *tácito* asentimiento.

El modo como la ausencia de razones en contra podía sugerir una razón a favor me pareció una buena manera de introducir el problema a que me había conducido la reflexión sobre los helenísticos: cómo un vacío de contrariedades podía derivar en una “*positividad*” irreductible a una pura ausencia. El caso parecía justo: no tenía nada que ver con los helenísticos, era suficientemente coloquial, no ponía en juego nada esotérico y parecía ser de una pulcritud lógica intachable (exhibía una relación entre elementos tan generales como negaciones y afirmaciones).

Éstos son los motivos por los cuales decidí comenzar analizando la expresión “¿Por qué no?”. Sin embargo, la única finalidad de ese ejemplo es servir como introducción (idealmente amable) a un problema de mayor alcance y complejidad: los posibles modos de ser de un vacío en general. Temo que la relación entre el ejemplo y la estructura fenomenológica del vacío no sea inmediatamente obvia, y que si no la hiciera explícita ahora, la lectura de las páginas que siguen, sobre todo de las primeras, podría resultar un poco perplejizante. No estoy en contra de la perplejidad (al contrario, siempre y cuando ésta tenga el carácter del *thauma*: una experiencia de asombro, un deslumbramiento), pero no voy a asumir que el lector esté a favor.

Tómese esta nota como una indicación general sobre el camino que han de tomar las páginas siguientes.

PRIMERA PARTE

LA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DEL VACÍO

I. INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA DEL VACÍO A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LA EXPRESIÓN ‘¿POR QUÉ NO?’¹

1. ‘¿Por qué no?’: curiosidad, desafío, aproximación a un asentimiento

‘¿Por qué no?’ A primera vista la expresión parece agotarse en una pregunta, es decir, en una solicitud. Lo que se solicita es la explicitación de motivos en contra de algo. Así, al preguntar ‘¿Por qué no?’, con respecto a X, se solicita que se hagan expresos los motivos que alguien (acaso uno mismo) puede esgrimir contra X.

Ahora bien, al preguntar, la posición que se asume con respecto a aquello por lo que se pregunta es la de presumir su existencia. Pregunto por algo porque asumo de antemano (presumo) que *hay* un algo susceptible de hacerse manifiesto: mi pregunta convoca ese algo, solicita su comparecencia. En el caso que nos ocupa, al preguntar ‘¿Por qué no?’, formulo una convocatoria para que los motivos-en-contra, motivos cuya existencia presumo, se hagan manifiestos.

Así, pues, la posición del liso y llano preguntar es, como se dijo, la de una presunción de existencia o presunción positiva. Sin embargo, la expresión ‘¿Por qué no?’ admite otros matices. Es el caso de cuando se inquiere ‘¿Por qué no?’ a modo de réplica, o más bien de desafío. Aquí se juzga implícitamente que los motivos en contra son demasiado débiles, que en último caso no hay verdaderos motivos en contra. Ahora la posición ante aquello por lo que se inquiere es exactamente contraria a la del caso anterior. En aquél se preguntaba ‘¿Por qué no?’ con el afán de conocer, efectivamente, los motivos en contra; en éste se interroga ‘¿Por qué no?’ bajo la presunción de que no habrá motivos en contra (o, lo que es equivalente, de que los motivos en contra no serán lo bastante sólidos como para poder respaldar la contrariedad). Así, si alguien dijera que no es bueno beber siquiera una sola copa de vino con las comidas, se le podría preguntar a esa persona “¿Por qué no?”, o bien bajo la presunción de que él o ella podrá ofrecer razones, o bien bajo la presunción de que no podrá ofrecer siquiera una (buena) razón.

¹ En adelante, para referir la expresión, en calidad de expresión, me valdré de las medias comillas. Reservo las comillas dobles para mostrar la expresión funcionando en usos concretos.

Lo primero sonará a curiosidad; lo segundo, a desafío. Por supuesto, entre la curiosidad más inocente y el desafío más provocativo se abre un vasto abanico de matices. En ciertos contextos (situacionales y de comunicación no verbal) la expresión ‘¿Por qué no?’ puede funcionar como sugerencia, invitación, propuesta, etc.² Y así, lo que antes habíamos visto en términos de una presunción de existencia o de inexistencia, aquella toma de posición con respecto a los motivos-en-contra, adquiere en cada caso matices diversos: matices de duda, de sospecha, de certidumbre o incertidumbre.

Pero el caso que aquí nos interesa no es ninguno de los anteriores, sino aquel que se vale de la expresión, no para interrogar, sino para *hacer ver* que de hecho no hay motivos en contra. Como cuando uno considera si hacer o no hacer tal cosa, ir o no ir a tal evento, y acaba diciéndose a sí mismo: “¿Por qué no?”

En estos casos, ‘¿Por qué no?’ *exhibe* que *no hay nada* que pueda satisfacer la solicitud de motivos-en-contra; que lo único que hay por respuesta a esa solicitud es un *vacío*, un *silencio*. La pregunta no realiza aquí su carácter inquisitivo, no inquiriere propiamente, sino que *insinúa* un ‘Sí’, una afirmación, valiéndose de una especie de doble negación: *muestra que no hay no, que nada se opone*.³

Ahora bien, esta peculiar doble negación no coincide con la de la lógica formal. En primer lugar, la naturaleza misma de las negaciones no es la misma en uno y otro caso.⁴

² En los casos del tipo ‘¿Por qué no X?’ la gama de matices es quizá todavía más vasta, o al menos, más fácil de identificar: “¿Por qué no ves a un médico?” (sugerencia), “¿Por qué no vienes esta noche con nosotros?” (invitación), “¿Por qué no te vas al infierno?” (insulto/maldición), “¿Por qué no muestras tus agallas?” (provocación), etcétera. Ahora bien, estos casos no son, como podría parecer, variaciones de la expresión ‘¿Por qué no?’ (variaciones cuya única diferencia consistiría en que aquí aparece explícitamente aquello por lo que se inquiriere). Prueba de que no hay un parentesco tan estrecho es que no se ve cómo la expresión ‘¿Por qué no?’, a secas, podría maldecir al modo como lo hace “¿Por qué no te vas al infierno?” (una mera implicación no bastaría para ello). Pero aquí no se trata de determinar con exactitud en qué se distancia una formulación de la otra. Sólo quería hacer ver cómo los casos del tipo ‘¿Por qué no X?’ revelan una vasta gama de matices expresivos, y prevenir, a la vez, sobre la posible confusión o equivalencia entre esta fórmula y la que efectivamente nos ocupa, que es la expresión sin X.

³ Hay que notar que éste no es el caso del desafío. El desafío inquiriere, espera todavía una respuesta, aun cuando la *presuma* vacía, incapaz de ofrecer algo. Aquí, en cambio, la expresión pregunta, como suele decirse, retóricamente (*i.e.* sin esperar respuesta). Los motivos en contra por los que *aparentemente* se pregunta no encuentran el menor margen de posible aparición (como el que podría todavía darse ante quien pregunta desafiando y confiando en que no habrá respuesta, y sin embargo se ve sorprendido con una que no esperaba). ‘¿Por qué no?’ *es aquí ya la respuesta, la conclusión, la constatación efectiva de que no hay motivos en contra*.

⁴ En lógica formal las dos negaciones son de igual rango y funcionan como alternadores entre dos situaciones posibles: o es el caso o no es el caso. O llueve o no llueve; y si no es el caso que no llueve, entonces llueve. Es como si cada negación le diera un giro de 180 grados a una hoja que es blanca de un lado y negra del otro. Dos giros (dos negaciones) siempre dan como resultado la cara que estaba a la vista antes de girar. Pero en la doble negación que nos ocupa, las dos negaciones no son idénticas entre sí. Pues mientras que la primera negación de ‘no hay no’ (nada se opone) opera de acuerdo con este uso lógico (“no es el caso que”), la segunda es una negación opositiva, esto es, una que expresa su carácter negativo

Pero por encima de esto —aunque también, a causa de esto—, mientras que en lógica formal la doble negación de algo equivale a ese algo ($\sim \sim p$ equivale a p), aquí la constatación de que ‘no hay no’, no equivale por completo a un ‘sí’, aunque esta equivalencia encuentre un cierto grado de cumplimiento. En efecto, cuando alguien, después de deliberar acerca de un asunto (pongamos de si ir o no ir a un cierto evento), acaba diciéndose a sí mismo “¿Por qué no?”, es como si resonara o reverberara una afirmación (“Bueno, iré”). ‘¿Por qué no?’, en estos casos, *suen*a a ‘sí’, *insinúa* un ‘sí’, pero *no lo dice* expresamente. Y por eso no hay, como en la doble negación lógica, una equivalencia entre ‘no no p’ y ‘(sí) p’, sino una especie de aproximación entre lo que ‘¿Por qué no?’ dice negativamente —esto es, que no hay nada en contra— y un asentimiento a aquello que está libre de contrariedades (un asentimiento cuya *posibilidad* queda ya sugerida tácitamente, pero cuyo cumplimiento no está implicado en sentido lógico).

2. El origen del cuasi-asentimiento: entre pragmática y semántica

¿Pero qué es esta resonancia asertiva? ¿Qué es lo que aproxima esta expresión a un asentimiento? Uno estaría tentado de decir que se trata de algo determinado por una práctica discursiva en la que se conjuran una multiplicidad de factores, que van desde los gestos que acompañan el decir hasta la inflexión de la voz y el énfasis emotivo con que se habla; en este sentido, el aspecto semántico, la doble negación que la expresión parece entrañar, es apenas un factor más y quizá no sea siquiera el más importante. Prueba de ello —se diría, siguiendo esta línea de argumentación—, es que alguien que respondiera a una invitación diciendo “¿Por qué no?” sin la menor manifestación de entusiasmo, ni en el timbre de la voz ni en el brillo de los ojos ni en ninguna otra expresión corporal, sino al contrario, con parquedad, estaría prestando un asentimiento extremadamente débil, casi dudoso (se le querría decir: “Oye, si no quieres ir, no hay la menor obligación”); mientras que alguien que, ante una invitación del estilo, exclamara “¿Por qué no!”, esbozando una sonrisa y acompañando la expresión con un cabeceo afirmativo, o golpeando la mesa con los puños, prestaría un asentimiento manifiestamente asertivo. Con lo cual se ve —se concluiría— que aquel cariz asertivo

en calidad de oposición o contrariedad. “¿Por qué no?” constata, pues, que *no es el caso* que algo (un motivo) *se oponga* o *contraría*, es decir, que algo niegue en cuanto oposición o contrariedad.

por el que se preguntaba depende de una multiplicidad de factores contextuales, gestuales, de comunicación no verbal, etcétera.

Quien así argumentara estaría confundiendo dos niveles distintos de lo que aquí se ha llamado “cariz asertivo”. Por lo que se pregunta no es por los distintos *grados* o matices de aserción que ‘¿Por qué no?’ puede adoptar. Esto, sin duda, depende de los factores que acaban de ser invocados. Pero aquí se pregunta por el carácter asertivo o cuasi-asertivo que la expresión ostenta *en cualquiera de esos matices*. Es cierto que en el primer caso se trataba de una cuasi-aserción débil y en el último de una fuerte. Pero en ambos casos, lo mismo en el más parco que en el más vigoroso, ‘¿Por qué no?’ *tendía a decir* ‘Sí’; en ambos, pues, había una tendencia asertiva, una resonancia afirmativa. Los dos ejemplos propuestos son variaciones relativas al grado de proximidad entre lo efectivamente dicho (‘¿Por qué no?’) y lo insinuado en el decir (‘Sí’): en el primero, ese grado es bajo, la proximidad es dudosa, mientras que en el último es altísima. Pero estas variaciones de grado reconocen una invariancia, un algo de lo que son variaciones, y este algo es la relación entre ‘¿Por qué no?’ y ‘Sí’, es decir, el carácter cuasi-asertivo que ‘¿Por qué no?’ tiene de suyo aun en su grado más débil.⁵ Con lo cual, eso que hemos llamado resonancia afirmativa, insinuación de un ‘Sí’, aproximación a un asentimiento, no le debe nada *esencial* a ninguno de los factores que se consideraron antes.

Ahora bien, es cierto que los factores contextuales juegan un papel en la fijación del uso, esto es, en determinar que este ‘¿Por qué no?’ sea el del tipo cuasi-asertivo y no aquellos otros que fueron considerados en primer lugar (el ‘¿Por qué no?’ que pregunta con curiosidad, presumiendo la efectiva existencia de motivos en contra, o el ‘¿Por qué no?’ que replica desafiante, basándose en una presunción de inexistencia de esos motivos). De donde cabe suponer, después de todo, que acaso sean éstos los factores que determinan esa resonancia afirmativa. Pues, en efecto, yo puedo distinguir cuándo alguien pregunta con curiosidad “¿Por qué no?” de cuando lo hace con aire desafiante, así como puedo distinguir estos casos de aquel otro en que alguien dice “¿Por qué no?” para insinuar un sí. Puedo, en suma, identificar actitudes diversas y así comprender la posición que asume en cada caso quien se vale de la expresión. Con lo cual, si es en la performación del decir donde es posible identificar el cariz asertivo, es preciso estudiar

⁵ Considerando la expresión y sus variaciones dentro de un uso ya establecido por hipótesis: el de funcionar como pregunta retórica. Enseguida abordaré el aspecto pragmático que se ve envuelto en la fijación del uso.

qué es lo que se performa y cómo es que esto logra insinuar una afirmación (en el uso de ‘¿Por qué no?’ que pone en juego semejante insinuación).

Pero, por otro lado, la posibilidad de este logro no puede ser explicada únicamente por el aspecto performativo, o si se prefiere, *pragmático*. Pues el hecho de que la expresión ‘¿Por qué no?’ sea aproximadamente equivalente a ‘Sí’, mientras que de expresiones como ‘El viento mece el follaje’ no pueda obtenerse, bajo ninguna modalidad performativa, nada ni remotamente parecido a ‘Sí’, habla de una posibilidad que, en último caso, radica en la naturaleza misma de la expresión, en el significado de los términos que la componen y en el modo como ellos se relacionan entre sí; esto es, radica en la *semántica* de la expresión. Un uso concreto, un uso que se despliega a través de cierta performance, exhibe una posibilidad expresiva, significativa, que necesariamente la expresión ya habilita de suyo. De modo que es esto, esta asociación entre actualización pragmática y posibilidad semántica, lo que debemos estudiar para dar cuenta de cómo es que ‘¿Por qué no?’ puede aproximarse a un asentimiento sin jamás decir ‘Sí’.

3. Análisis de la expresión ‘¿Por qué no?’: descripción de las tres caras del vacío

Una parte del estudio ya ha sido hecha. Hemos visto que cuando se utiliza ‘¿Por qué no?’ bajo el uso en que estamos interesados, no hay un verdadero inquirir, en el sentido de que no se espera una respuesta. ‘¿Por qué no?’ es, pues, una pregunta retórica. Más que preguntar, responde ella misma, como si concluyera. Pero ¿qué es lo que concluye? Estrictamente, que nada se opone, que no hay impedimento o contrariedad (que no hay no). Y sin embargo, esto no se dice a través de una afirmación del tipo “No hay motivos en contra”, sino que se performa. Aquí no es sólo que la inflexión de la voz y los gestos que acompañan el decir permitan identificar un uso retórico del preguntar, esto es, que se pregunta sin esperar respuesta; aquí la no-expectativa de respuesta y su efectivo no-darse *performa, exhibe, muestra* la primera de las dos negaciones (el ‘no hay’ de ‘no hay no’). Se *dice* ‘¿Por qué no?’ y se *muestra* que *no-hay* ese ‘no’, esa contrariedad por la que se pregunta, al *no haber* respuesta. *No se DICE que nada se opone, sino que se pregunta qué se opone y se contesta con un silencio, una nada, un vacío: ES EL VACÍO EL QUE CONTESTA.*

Ahora bien, lo anterior deja ver aquel aspecto en el que ‘¿Por qué no?’ funciona como conclusión. Pues en efecto, en cuanto a que no hay oposición, la expresión es

concluyente; y lo es, tanto en el sentido de acabar o finalizar algo (concluir una tarea), como en el sentido de alcanzar una determinación o resolución sobre algo (llegar a una conclusión). ‘¿Por qué no?’ expresa a un tiempo el final de una evaluación de motivos en contra y la resolución alcanzada tras ese proceso.⁶ Por eso puede decirse que, *a este respecto*, la expresión responde de manera concluyente. Pero en relación a aquello a lo que responde (pongamos, si ir o no ir al evento), es in-concluyente. Y lo es por el propio modo como concluye: por el hecho de concluir en y con un vacío. En efecto, es como si el *mismo* vacío tuviese, por así decir, dos caras. Una mira “hacia atrás”, hacia el camino que la propia expresión declara haber recorrido y clausurado: la evaluación de motivos en contra. *Desde* esta dirección, el vacío muestra una faz categórica, asertiva, concluyente: no hay motivos en contra, nada se opone. Pero el hecho mismo de que la clausura de este camino esté dada por un vacío y no por una respuesta cerrada (“Sí”, “No”), hace que este mismo vacío, habiendo clausurado “hacia atrás”, *abra* necesariamente “hacia delante”. O dicho de otro modo, al clausurar de este modo la vía negativa, se abre una vacuidad en relación a lo que podríamos llamar vía positiva. Y ésta es su otra faz, su otra cara: si la anterior era determinada, ésta, al contrario, es indeterminada. ‘¿Por qué no?’ *no concluye que sí, pero abre la posibilidad al asentimiento*.

Para comprender mejor esto último consideremos las dos caras del vacío en términos de lo que éstas muestran. De un lado, la nada, el vacío de respuesta, *hace aparecer materialmente* la no oposición; la nada *muestra* con su ser-nada que lo que se opone es nada. La nada misma aparece como tal, se muestra en su vacuidad, en su silencio de no-respuesta: se exhibe “en persona”. En cambio, esta misma nada no exhibe, no puede exhibir la materia de un sí; no puede hacer aparecer un asentimiento como tal, “en persona”.⁷ En calidad de nada o de vacío, su posibilidad de exhibir siempre coincidirá

⁶ Siempre que se alcanza una resolución, de alguna manera se pone fin al proceso que ha conducido a ella. Pero no siempre que se concluye, en el sentido de finalizar o acabar, se alcanza una conclusión en el primer sentido: cuando termino de hacer mi rutina de ejercicios, concluyo mi actividad física del día, pero eso no significa que concluya algo *sobre* ella.

⁷ Claro que el contexto puede sugerir este asentimiento y que algún gesto, un cabeceo o lo que fuere, puede, de manera no verbal, hacerlo aparecer materialmente. Más aún, quien contesta “¿Por qué no?” ante, pongamos, una invitación, puede, a la hora de dar esta respuesta, figurarse el evento al que ha sido invitado, imaginarse estando ya ahí y experimentar agrado hacia esa anticipación. En este sentido, al invitado se le aparece, imaginativa y materialmente, una motivación positiva para ir (puede imaginarse platicando con Verónica, esa chica que tanto le gusta, o puede imaginarse bebiendo vino y tomando un canapé de la bandeja del mesero, etc.). Pero lo que aquí intentamos estudiar es lo que la expresión alcanza a decir y a exhibir verbalmente, y sólo verbalmente, cuando es performada como pregunta retórica. En este sentido, el aspecto performativo cuenta sólo para fijar este uso, pero no tomamos en consideración las determinaciones no verbales que acompañan esta performance, así como tampoco consideramos el

con un “grado cero” y, por lo mismo, será incapaz de exhibir un *algo*. Pero, si de cara a la oposición o contrariedad, la nada, al mostrarse, exhibe un vacío de motivos en contra y, por lo mismo, una clausura de ellos, en cuanto a los motivos a favor, o más bien, al posible asentimiento que los entraña, la misma nada, al mostrarse, exhibe un claro, una apertura, un camino despejado hacia el asentimiento: un espacio para la aparición de un algo-a-favor.

El algo que la nada/vacío no puede exhibir lo da en este caso el contexto. Un ejemplo: “¿Irás esta noche a la reunión?”, pregunta uno; “¿Por qué no?”, responde el otro. El algo es la reunión de la noche y la respuesta declara que nada se opone para asistir, que el camino a la asistencia está despejado. Si la respuesta hubiese sido “Sí” o cualquier otra formulación que exhibiera *materialmente* un asentimiento (“Claro”, “Allí estaré”, “Cuenta conmigo”, etc.), se estaría declarando que el camino hacia ese algo, en este caso la reunión, será recorrido (“Allí estaré” significa que haré de ese allí mi aquí, que transitaré el camino que media entre ambos). En cambio, al responder “¿Por qué no?”, sólo se declara —al menos a nivel semántico— que el camino hacia ese algo está libre; no que vaya a ser tomado: *puede* ser tomado, pero también *puede no* ser tomado. Ésta es la indeterminación, el suspenso que pone en juego la faz del vacío como apertura: un *suspense* o suspensión entre el camino dejado atrás y ya clausurado, concluido, imposible de retomar (si aceptamos la efectiva conclusividad de la nada como nada-se-opone) y un camino *todavía no* emprendido, un *todavía-no* dirigirse hacia un lugar. De cara al asentimiento, el vacío performa un claro, un espacio de manifestación, una especie de favorabilidad o condición favorable para acoger un ‘Sí’. Pero en la medida en que el asentimiento no se dé, el suspenso permanece, la indeterminación se perpetúa y, en este sentido, el propio vacío prevalece como tal. O dicho de otro modo, así como este vacío puede acoger un asentimiento, así también puede acogerse a sí mismo, permanecer “sin ser llenado”, perpetuarse en su ser-nada.⁸

aspecto psicológico que puede verse envuelto en esta situación. Nos interesa únicamente estudiar las caras del vacío, y la relación entre ellas; y esto sólo puede verse considerando ‘¿Por qué no?’ —en su uso retórico— a nivel semántico, es decir, en cuanto a sus posibilidades, sea que éstas se encuentren empíricamente actualizadas o no.

⁸ Por supuesto que, desde el punto de vista práctico, la indeterminación, el suspenso, la nada como tal, no puede perpetuarse indefinidamente. Si, para seguir con el ejemplo recurrente, “¿Por qué no?” responde a una invitación a un cierto evento, dado que sólo se puede, o bien asistir o bien no asistir, si el claro nunca da lugar a un asentimiento, esto es, si el suspenso se perpetúa, la consecuencia práctica será que quien repuso “¿Por qué no?” acabe no yendo, pues en este caso no encontrar un motivo a favor (ni siquiera un “impulso ciego” y no un motivo explícito), *opera como* motivo en contra. Pero el análisis que estamos ensayando se limita a una descripción de lo que la expresión pone en juego, a las posibilidades que desata, más allá del desarrollo concreto que éstas puedan tener de hecho en la vida práctica.

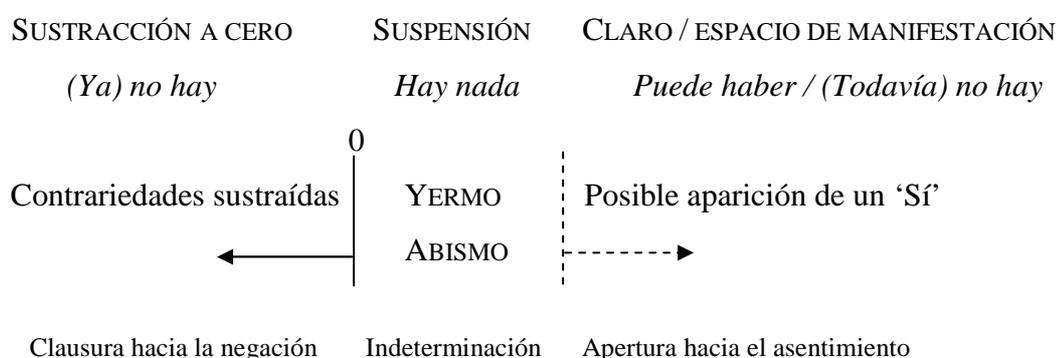
Tenemos, entonces, ya no dos, sino tres caras o aspectos distintos de este vacío:

- i. El vacío como *no-hay* (o *ya-no-hay*), como SUSTRACCIÓN LLEVADA HASTA UN GRADO CERO. En el caso que nos ocupa, se trata de una sustracción de motivos en contra (merced, suponemos, a una evaluación previa de ellos): no hay ningún motivo en contra, los motivos en contra son iguales a cero, a nada. Esto no significa, claro está, que no pueda luego hallarse alguno; sólo significa que, en el momento en que se enuncia la expresión ‘¿Por qué no?’, se declara que *no hay* oposición, se declara la inexistencia de algo.
- ii. Pero ese mismo vacío tiene una cara que, al contrario, abre. Se trata del vacío como apertura. Esta faz acoge a su vez dos caras o aspectos:
 - a) El de un CLARO o espacio de manifestación, es decir, una condición de camino despejado con vistas a un asentimiento; asentimiento que sin embargo la nada misma no puede exhibir materialmente (*i.e.* como asentimiento “en persona”). Es un *todavía-no-hay*, y a la vez, un *puede-haber*.
 - b) El de una *suspensión* entre el *no-hay* declarado por i., y el *todavía-no-hay*, pero *puede haber*, de a) (es sólo que aquí no se muestra la *posibilidad* de un haber-algo que sí se despliega en el claro): entre esas dos caras está el “espesor” de la nada como tal: nada de nada.

En esta faz, no hay el gesto de sustracción a cero, lo que sería una suerte de clausura “hacia atrás”, hacia lo que, en calidad de negación (motivos en contra) *ya no* mueve a negar: la cara puramente suspensa del vacío no mira hacia el camino dejado atrás. Pero tampoco hay un reconocimiento del claro en cuanto tal, es decir, de la posibilidad de tomar el camino hacia el asentimiento. Aquí, el vacío no “mira” hacia la negación, como en el primer caso, ni hacia la afirmación o el asentimiento, como en el segundo, sino que permanece replegado sobre sí mismo, suspenso, indeterminado. No es el *ya-no-hay* (sustracción) ni el *todavía-no-hay* (claro), sino el ABISMO que media entre estas dos “orillas”: es *hay-nada*, el YERMO.

La condición de suspensión y abismo/yermo se realizaría, *teóricamente*, en una situación de indiferencia plena: no hay motivos en contra pero tampoco se encuentran motivos a favor. En este sentido, la posibilidad que el claro abre nunca encuentra cumplimiento: nada mueve en contra pero nada mueve a favor. En efecto, *nada mueve en ninguna dirección*. Se trata de una situación de parálisis semejante a la del asno de Buridan.⁹

Gráficamente, podemos representar las tres caras del vacío de la siguiente manera:



4. Conclusión sobre la resonancia asertiva de la expresión ‘¿Por qué no?’. Evaluación de la generalidad del caso: las tres caras del vacío como sus posibilidades *a priori* o modos de ser

Nos preguntábamos antes cómo es que la expresión ‘¿Por qué no?’ puede insinuar un ‘Sí’, sin decirlo: ¿de dónde le viene esta resonancia asertiva? Estamos ahora en condiciones de responder con mayor precisión. En efecto, vemos que es en el aspecto de vacío como claro donde se insinúa la posible acogida de un ‘Sí’, pero que en la medida en que este mismo vacío despliega a la vez un suspenso, una faz de abismo, la venida del ‘Sí’ no queda, por así decir, garantizada.¹⁰ Este hiato, este reducto de

⁹ Hablo de una realización teórica, pues en términos prácticos, puestos a tomar una decisión, aparte de que sería bastante raro poder permanecer indefinidamente en una situación de indiferencia absoluta, de hacerlo, se acabaría favoreciendo una posición determinada, seguramente la de contrariedad; esto es, pragmáticamente, la indiferencia acabaría equivaliendo a un ‘No’.

¹⁰ Se me ha objetado que, para que haya la posible acogida de un ‘Sí’, antes debe existir una intención, por así decir, afirmativa (un ‘Sí’ implícito). Sólo si tengo la previa intención de asistir al evento —dice la objeción—, la sustracción de motivos en contra puede derivar en un claro que descubra lo que ya estaba allí: el ‘Sí’. Pero lo que se busca describir aquí no es la efectiva dinámica de un proceso de deliberación (tal vez la insistencia en el ejemplo haya enfatizado demasiado esto), sino las *posibilidades* que se abren,

indeterminación, es justamente lo que impide que haya una equivalencia plena, “formal”, entre ‘no hay contrariedad con respecto a X’ y ‘X’ (donde X puede ser ‘ir al evento tal y cual’). La completa sustracción de motivos en contra de algo no constituye por sí misma un motivo a favor de ese algo —no, al menos, en términos puramente semánticos; pragmáticamente, quizá sí—,¹¹ sino un espacio de manifestación que, como tal, puede encontrar cumplimiento o no: el asentimiento puede o no aparecer. Así, pues, el cariz asertivo por el que preguntábamos encuentra resonancia en una de las dos caras que pueden mostrarse una vez sustraída toda contrariedad.

¿Pero es que esto vale siempre? ¿Es que siempre, en todos los casos, la total sustracción de contrariedades abre un claro y un abismo, una posibilidad de manifestación y una posibilidad de no manifestación? *Éste es en realidad el problema que importa, no el análisis de la expresión ‘¿Por qué no?’*. Con todo, haber comenzado con ese análisis era conveniente desde el punto de vista expositivo. Porque, a diferencia de otros casos, éste no se inclina rotundamente a favor de una de las dos caras que el vacío abre. Cuando esto último sucede, la cara que se manifiesta prevalece a tal punto que oculta la otra y la hace perder de vista.

Si, por ejemplo, hubiésemos partido de una situación que se decidiera entre dos y sólo dos posibilidades, una situación análoga a la doble negación de la lógica formal, de tal suerte que la inexistencia de motivos en contra (no hay no) constituyera de suyo un asentimiento (= sí), entonces la sustracción de motivos en contra no habría sido capaz de mostrar la faz de indeterminación, de yermo o abismo. Encontramos un ejemplo de esto en el *Nihil obstat* eclesiástico. La expresión completa es *Nihil obstat quominus imprimatur*: “No hay impedimento para que [una obra] sea impresa”. En este ejemplo —felizmente ya casi sin vigencia histórica—, la no reprobación (censura) equivale sin

en general, cuando se da una sustracción a cero. El ‘Sí’, en el ejemplo, debe “estar puesto” previamente para poder manifestarse; pero *la posibilidad misma de su manifestación* implica que la sustracción de motivos en contra le “haga espacio” y éste es el carácter de *claro* al que nos referimos: un espacio para la posible manifestación de algo, *haya o no haya UN EFECTIVO ALGO*. Como veremos a continuación, que un vacío se presente como yermo o como claro no depende de que haya o no haya algo *previamente DETERMINADO*, sino de cómo se “mire” el vacío mismo. Si se mira el vaso vacío en cuanto a su contenido, a qué lo llena, sólo se ve un yermo: no hay nada; si, en cambio, se mira la espaciosidad misma, entonces se ve un claro, es decir, la *posibilidad* de que ese espacio preste acogida a *algo en general* —sea que ese algo esté ya puesto y determinado o no.

¹¹ En el sentido de que si hay algo ante lo que debo pronunciarme, y no encuentro nada que se le oponga, ese algo, por el solo hecho de estar puesto allí, tiene un cierto peso a favor, o, como suele decirse, el peso de la prueba queda del lado de la contrariedad, no de la favorabilidad. Por ejemplo, si se trata de decidir entre ir o no ir a un evento, mientras no haya nada en contra de ello —y la falta de ganas o de entusiasmo sería algo en contra—, entonces pareciera que, desde el punto de vista práctico, la no-oposición se torna un asentimiento.

más a la aprobación de un manuscrito para su posterior impresión;¹² o lo que es lo mismo, la no-contrariedad, el no-impedimento, ya constituye una autorización. Pero esta equivalencia viene dada por el propio carácter que el caso reviste de antemano, y que sólo admite, por decreto, dos posibilidades: se autoriza o no se autoriza. Si no se encuentra impedimento, entonces se autoriza. *Si no hay no, entonces sí*. El claro que la no-contrariedad abre está “lleno” de antemano y, *en este sentido, no hay propiamente claro, no hay una faz de posibilidad, sino de necesidad prescrita, preestablecida*. Por lo mismo, mucho menos puede haber indeterminación alguna.¹³ Con lo cual, de haber comenzado con este ejemplo, nunca habríamos visto la cara del vacío como yermo (estrictamente, como se ha dicho, tampoco la cara del vacío como claro).

Si, al contrario, hubiésemos partido de un caso en el que la sustracción de toda contrariedad, no sólo no equivaliera a un ‘Sí’, sino que ocultara incluso la mera posibilidad del asentimiento, entonces la cara del vacío como claro habría quedado oculta, “tapada” por la cara yerma (lo que sucede en ciertas modalidades del nihilismo). Pero nos interesaba mostrar todas las caras, es decir todas las posibilidades que un vacío forjado por sustracción puede enseñar. De ahí que hayamos escogido comenzar por el análisis de la expresión ‘¿Por qué no?’ a modo de caso ejemplar.¹⁴ Porque aquí no se impone de antemano ni una equivalencia formal entre ‘no hay no’ y ‘sí’, como en el *Nihil obstat* eclesiástico, es decir, no se fuerza a una univocidad que forzosamente caiga en el asentimiento; ni tampoco se impone de antemano la preeminencia de la indeterminación por sobre el claro. Y es justo por esto, por el hecho de que no hay aquí una imposición previa, que es posible ver el libre despliegue de todas las posibilidades que el vacío puede ofrecer.

En efecto, se trata de las posibilidades *a priori*, o mejor, de los *modos de ser* —antes les he llamado caras— que un vacío por sustracción *puede* presentar; de sus posibles modos de aparecer, sea que se realicen o no en tal o cual situación empírica. Y se trata de *todas* sus modalidades posibles, pues no se ve cómo un vacío podría asumir alguna

¹² En realidad, la Iglesia Católica podía requerir de hasta tres sellos aprobatorios: el *Imprimi potest* (“Puede imprimirse), el *Nihil obstat* y el *Imprimatur* (“Imprímase). Cada uno de estos sellos tenía un carácter propio, pero aquí no tiene importancia abundar en esta clase de detalles.

¹³ La representación gráfica ensayada antes permite ver esto con claridad: si elimináramos la franja que corresponde a la SUSPENSIÓN (yermo/abismo), entonces la sustracción a cero y el claro se tocarían, con lo cual ya no habría tampoco claro, sino una yuxtaposición en el límite mismo del cero, entre ‘no-hay contrariedad’ y ‘sí’.

¹⁴ Los otros motivos de esta elección son “retóricos”; no tienen tanto que ver con el ejemplo, sino con el “auditorio”, es decir, con el lector. De esto he hablado ya en la “Nota sobre la primera parte de la investigación”, *supra*, p. 27.

otra aparte de la que le presenta a la negación (sustracción), a la afirmación (a su posible manifestación en un claro) y a la indeterminación misma (a la no manifestación de nada salvo del vacío mismo).

Ahora bien, una vez distinguidos los tres modos de ser del vacío, y una vez establecida la generalidad de su validez, es momento de examinar más a fondo la relación que estas tres caras guardan entre sí. Este examen permitirá confirmar e ilustrar de manera renovada lo que el análisis de la expresión ‘¿Por qué no?’ ha dejado ver.

II. ESTUDIO FENOMENOLÓGICO DE LOS TRES MODOS DE SER DEL VACÍO Y DE SUS RELACIONES RECÍPROCAS

1. De cómo la aparición de una cara supone la ocultación de las restantes: consideración de las caras del vacío como sus manifestaciones desde distintos *escorzos*

Retomemos ahora los tres modos de ser del vacío. Hablamos de un único vacío que sin embargo presenta tres modalidades, casi podría decirse tres *escorzos* posibles en los que cada una de las modalidades se manifiesta. Pues en efecto, así como los objetos que se ofrecen a la percepción sólo pueden aparecerse en *escorzos*, es decir, de este lado o de aquel otro, pero no desde todos los lados a la vez,¹⁵ así también, el vacío presenta esta o aquella cara según se lo considere desde aquí o desde allí. Y esto es algo que podemos constatar de manera clara en nuestras vidas cotidianas. Podemos, por ejemplo, reparar en cómo sentimos el fin, la clausura de todas las actividades que nos hemos impuesto hacer en el día, cuando terminamos y *ya no hay nada* que hacer. Quizá experimentamos cierta satisfacción por haber dejado atrás todo, por haber *concluido* y *clausurado* el orden de las obligaciones. Todavía no estamos siquiera considerando qué hacer ahora, ahora que ya no hay nada que hacer: si descansar o beber un whisky o entregarnos a otra clase de actividades, sean éstas recreativas, deportivas, espirituales, eróticas, lo que fuere. En esta fase, por así decir, el vacío como tal acaba de manifestarse y lo ha hecho en virtud de esta clausura, de haberse “sustraído” todas las obligaciones. La cara del vacío que se presenta ahora es la de sustracción, como si mirásemos todavía “hacia atrás”, hacia el *ya-no-hay*. Si, en cambio, estuviéramos considerando posibilidades, esto supondría mirar el vacío en calidad de *claro, de espacio de manifestación: puedo hacer esto o esto otro, o no hacer nada*. Ya no miramos “hacia atrás”, ya no nos regodeamos en la eventual satisfacción del deber cumplido, en la sustracción de toda obligación (a fuerza de haberlas consumado), sino que miramos “hacia delante”, hacia las posibilidades que este vacío de obligaciones abre. Pero también podríamos permanecer

¹⁵ Que una cosa sólo pueda darse a la intuición por vía de *escorzo* no es un mero hecho empírico, sino que responde al modo mismo de ser de la cosa: a su esencia. Observa Husserl: “No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de ‘nuestra humana constitución’ el que ‘nuestra’ percepción sólo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o *escorzos* de ellas. Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la ‘cosa visual’), que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones, a través del matiz o el *escorzo*”, *Ideas I*, § 42, p. 96.

como suspensos: “Muy bien, ya he hecho todo lo que debía hacer, ¿y ahora qué?”. En este caso, el claro no llega a hacerse manifiesto porque las posibilidades que se consideran no alcanzan a verse como auténticas posibilidades. Podría —me digo— llamar a tal amigo, pero no tengo ganas. Podría salir a correr, pero no tengo fuerzas. Podría ir al cine, pero llueve a cántaros y no quiero mojarme. Y así con todas las alternativas que se van evaluando: ninguna se muestra lo suficientemente posible como para ser tomada, ninguna se muestra como una real posibilidad, y en este sentido el vacío no parece poder prestar acogida a otra cosa que no sea *a sí mismo*. Ya no hay nada que hacer, pero tampoco hay nada de otro orden que traiga un nuevo horizonte: sólo *hay nada*, nada de nada: *yermo, abismo*.¹⁶

Podemos, pues, ver estos modos de ser como caras de un mismo “objeto”, caras que se muestran en distintos escorzos. Las caras son: SUSTRACCIÓN A CERO, YERMO/ABISMO y CLARO; los escorzos correlativos, esto es, las perspectivas desde las que estas caras se muestran (o también: hacia donde estas caras “miran” o se presentan) son, respectivamente, “hacia atrás”, “hacia sí misma”, “hacia delante”: es decir, hacia lo ya sustraído, hacia el vacío mismo, hacia un nuevo horizonte de posibilidades. El hecho de considerarlas como caras que se muestran desde distintos escorzos nos permite ver con mayor claridad cómo es que la mostración de una supone la ocultación de las otras. Pues resulta evidente, no sólo a la luz del ejemplo anterior, sino del propio caso que hemos considerado con mayor amplitud —*i. e.*, el análisis de ‘¿Por qué no?’—, que cada cara, cada modo de ser del vacío, “mira”, apunta, intende hacia una dirección propia que excluye a las restantes.

(a) *Asimetría entre la cara sustractiva y las otras dos caras*

Ahora bien, hay que notar que las caras que realmente se “disputan” el lugar son el claro y el yermo. La primera, la sustractiva, sólo se ofrece en el momento mismo en que la sustracción es llevada al grado cero. Luego, esta cara necesariamente da paso a alguna de las otras dos. Hay muchos ejemplos que permiten ver esto. Uno de ellos es la total cesación de los sonidos, o mejor, la cesación de un sonido dominante, un sonido que llenaba el espacio de manera continua y, por lo mismo, inadvertida. Pensemos en el

¹⁶ A menudo, este tipo de situación entraña (“es abierta por”) angustia o aburrimiento, o una mezcla de ambas. En relación a la angustia, ya se ha dicho algo en la “Introducción” (cfr. *supra*, pp. 4-5). Sobre el aburrimiento, véanse las descripciones de H. en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, §§ 19-39.

ruido del refrigerador, en su persistente zumbido, en el modo como se vuelve un fondo sonoro cuya presencia, como tal, dejamos de advertir... De golpe, el ruido cesa: entonces, súbitamente, *el silencio se oye* (el silencio = el grado cero del sonido). Sí, se oye, se vuelve audible por un instante. Su audibilidad se hace manifiesta en y como *ya no hay*: ya no hay ruido; como contraste con esa ausencia todavía fresca (ya no), todavía retenida. Pero luego el propio silencio va perdiendo esta cualidad de contraste, de ya-no-hay-ruido, y su presencia —como antes la del zumbido del refrigerador— va difuminándose. El contraste no puede durar indefinidamente, porque lo retenido (el ruido del refrigerador) va él mismo hundiéndose en un “fondo retencional indiferenciado”.¹⁷ Y esto es así, necesariamente: la cara de sustracción a cero, de ya-no-hay, no puede permanecer más de lo que puede ser retenido el no-haber. En otras palabras, puesto que esta cara mira “hacia atrás”, el hecho de que ese atrás, o más bien, lo que ha quedado atrás, vaya “alejándose” progresivamente hasta desaparecer, supone que la perspectiva, el escorzo en el cual se manifiesta esta cara (“hacia atrás”) vaya él mismo desapareciendo, y con él, necesariamente, la propia cara.

Así, pues, esta cara origina el vacío por sustracción y se hace manifiesta con pleno vigor en el instante mismo del origen; luego, no puede sino desaparecer como tal y dar lugar a alguna de las otras dos caras.

No puede decirse, entonces, que la mostración de la cara del vacío como sustracción-a-cero *oculte* a las otras dos caras (lo que sí sucede cuando hablamos de escorzos para objetos que se ofrecen a la percepción); antes bien, esta cara origina el fenómeno mismo del vacío y es condición de posibilidad de sus otros modos de ser. Hay, en este sentido,

¹⁷ Estoy basándome en algunos conceptos descriptivos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que Husserl impartiera entre 1905 y 1910. Entre otras varias cosas, estas descripciones muestran que, para que un objeto se aparezca a la conciencia como duradero —que es como de hecho percibimos los objetos—, la intencionalidad dirigida hacia el ahora (*impresión*) debe necesariamente coexistir con la intencionalidad dirigida hacia el pasado inmediato (*retención*), a la vez que con la intencionalidad dirigida hacia el futuro inminente (*protención*). El presente es, pues, un presente espacioso: en cada ahora percibimos, a una, lo recién-sido, lo que es en el ahora “puntual” y lo por-ser. La percepción de lo inmediatamente pasado es retenida por la conciencia, de suerte que el objeto conserva su identidad cualitativa con respecto a como había sido percibido en el instante anterior, pero aparece modificado temporalmente, gravado, por así decir, con el carácter de *lo que acaba de pasar, lo recién sido*. En el ejemplo del sonido que propone Husserl: “El sonido es el mismo, pero el sonido ‘en el modo como’ aparece es siempre distinto”, *LFCIT*, § 8, pp. 47-48. “El mismo” alude, no a la eventual prolongación del sonido en el tiempo, a una misma nota que siguiera sonando, sino al sonido puntual, que suena en un ahora, y que se mantiene cualitativamente idéntico en el curso de las retenciones: este sonido ahora, ese mismo sonido hace un instante, ese mismo sonido hace un instante algo mayor y así. Pero si cualitativamente es el mismo, modalmente es *siempre* distinto, porque la modificación temporal opera en forma incesante: lo retenido es en cada momento modificado como más y más pasado (retención de retención...) hasta hundirse por completo. En los *Análisis sobre síntesis pasiva*, de 1927, Husserl hablará del hundimiento en un “fondo retencional indiferenciado”; véase *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, § 27, pp. 170-171 [Husserliana XI, p. 125].

una asimetría entre esta primera cara y las otras dos: ésta funda a las otras y no al revés.¹⁸ Pero salvando esto, la analogía con la noción fenomenológica de escorzo prueba ser operativamente acertada, incluso en este caso. En efecto, hay una perspectiva desde la que esta cara se muestra (o hacia la que se presenta) y lo cierto es que la manifestación del vacío como sustracción a cero domina por completo el espacio fenomenológico, esto es, el espacio de aparición, de suerte que, cuando esta modalidad se muestra, las otras se encuentran ausentes (más allá de que aquí la ausencia no se dé estrictamente por ocultación, sino por fundación u originación). Exactamente como cuando, al mirar una mesa desde arriba (al mirar el aspecto que la mesa presenta “hacia arriba”), no puedo percibir cómo se ve la mesa desde abajo ni desde ningún otra escorzo aparte de aquel en el que se me ofrece la mesa ahora. Así y todo, para las caras de yermo y de claro la noción de escorzo se cumple con todo rigor, sin salvedades, como quedará en evidencia enseguida.

(b) De la sustracción al yermo: una transición inmediata. Ocultación del claro y de la cara sustractiva por la cara yerma

Pero antes de examinar la relación que guardan entre sí el yermo y el claro, conviene profundizar en la relación que la cara sustractiva guarda con estas otras. Hasta ahora sólo hemos visto que no habría yermo ni claro si no hubiera antes una sustracción a cero: un vaciamiento. Esta cara sustractiva, hemos dicho, es la cara que presenta el vacío en su origen. Lo que hay que preguntarse, entonces, es cómo se da el paso de este *ya no hay nada* hacia cada uno de los otros dos modos de ser.

En este sentido, es fácil constatar que la transición del *ya-no-hay-nada* hacia el *hay-nada* (el yermo), es mucho más inmediata que la transición hacia el *hay-nada-todavía/puede-haber-algo*. Esto no es un retruécano, sino algo que puede verse con toda claridad. El lenguaje sólo da una indicación, a saber: que el pasaje del *ya-no-hay-nada* al *hay-nada* supone tan sólo la pérdida del *ya-no*. Si regresamos al ejemplo del refrigerador cuyo zumbido cesa, vemos que la desaparición del *ya-no* coincide con la desaparición del sonido ausente pero todavía fresco (retenido), con la desaparición (de la presencia)

¹⁸ En el sentido husserliano de la Tercera investigación lógica: “Cuando, por ley de esencia, un *a* sólo puede existir como tal *a*, si se halla en una unidad comprensiva, que lo enlaza con un *m*, decimos que *el a*, como tal, necesita ser fundado por un *m* [...]”, § 14, p. 411. Quizá es más fácil ver esto con una imagen: primero debo vaciar el vaso, sea para poder llenarlo o dejarlo vacío. Las posibilidades de llenarlo o de mantenerlo vacío sólo pueden existir, como tales, en la medida en que haya habido una previa sustracción (haber bebido o arrojado el contenido del vaso: haberlo vaciado).

de lo que ya-no-suena. Pero hemos visto que esta desaparición sucede necesariamente, como un *factum* que atañe al tiempo fenomenológico, a la retención misma y a su inexorable “hundimiento”. Con lo cual, el paso que va de la sustracción al yermo, o lo que es lo mismo, del ya-no-hay-nada al hay-nada, no es sino la perpetuación del vacío como tal, el natural pasaje de un vacío que se origina en un vacío que permanece: inercia de vacío. El vaso se ha vaciado y tan sólo permanece vacío: hay-nada. No se insinúa aquí una expectativa, una protención, un hay-nada-todavía, pero puede-haber-algo. Esto último supone, por ponerlo de algún modo, una adición, un “esfuerzo” que la mera inercia no puede proporcionar. En el hay-nada no hay anuncio de un posible y futuro haber: es el vacío en su expresión más vacua; abismo entre un ya-no-hay que ya no es (lo retenido ha desaparecido) y un todavía-no-hay que todavía no es (lo protencionado no aparece): yermo todo alrededor. En este sentido, el yermo, la nada abismal guarda una relación de *continuidad* con respecto a la sustracción a cero.

De lo dicho también se ve que el vacío como yermo oculta al vacío como claro: cuando el yermo aparece, el claro permanece ausente.

(c) *De la sustracción al claro: el salto*

¿Pero qué relación guardan la sustracción a cero y el claro? ¿Puede haber transición de una a otra cara sin solución de continuidad? ¿O es que necesariamente tiene que mediar el yermo? Este caso es más complicado porque admite diversas variantes. Lo que debemos ver es, entonces, cuál es el eje de variación, en torno a qué se dan las variantes. Consideremos distintos ejemplos. Uno es el de la expresión que nos ha ocupado: ‘¿Por qué no?’. Veíamos en ese caso que, una vez sustraída toda contrariedad, quedaba insinuada una afirmación. Veíamos también que esa insinuación tenía origen en algo así como un camino libre hacia el asentimiento (un claro). Pero en ese ejemplo había un algo ya puesto y conocido de antemano (pongamos, la asistencia al evento), un algo a lo que se responde ‘¿Por qué no?’: el claro que la no-contrariedad abre está contextualmente ya dirigido *hacia un algo determinado*. En este sentido, así como el vacío de motivos en contra abre, por un lado, a una indeterminación, un suspenso, así también propicia de inmediato un claro, pero uno que se abre enseñando ya una posibilidad prefijada. No obstante, al considerar otras situaciones las cosas cambian. El caso, esbozado más arriba, del hombre que acaba con sus obligaciones, revela ser distinto. Por supuesto, este hombre podría estar habituado a ciertas actividades o rutinas

después de acabar con sus deberes, en cuyo caso el vacío de obligaciones se transformaría en un claro cuyas posibilidades también estarían prefijadas (en este caso por hábito): “Ahora que ya he acabado con todo, ahora *puedo* al fin tomar mi buen *scotch* y escuchar música”. Pero podemos, al menos teóricamente, considerar la situación sin imponerle ningún hábito. Alguien ha hecho ya todo lo que debía hacer y ahora tiene, al fin, tiempo libre, o más estrictamente, tiempo vacío de obligaciones. En la presentación del ejemplo veíamos que eso podía, o bien no conducir al señor a nada, salvo a un rechazo de las distintas posibilidades —ninguna de las cuales resultaba merecedora de ser tenida por una real posibilidad—, un rechazo que sólo acababa perpetuando el vacío como tal, o bien, abrir un claro. Pero de esto último apenas hemos dicho algo. ¿Cómo es que se abre el claro cuando —al menos teóricamente— no hay una posibilidad ya dada de antemano? ¿Es esto posible? La propia esencia del claro indica que no. Pues cuando el vacío no intente en ninguna dirección, se muestra como yermo, no como claro. Así como en la cara del vacío que hemos llamado sustracción a cero, el vacío podía mostrarse de ese preciso modo en virtud de una mención vacía, una retención, una presencia ausente que daba aquel contraste fundacional (aquel silencio audible), así también el vacío en cuanto claro precisa de una mención vacía, pero ya no retencional sino protencional. La sustracción a cero revelaba la consumación de una vía negativa (sustractiva) y, a una con ella, un más-acá: un ya-no. El claro apunta hacia el comienzo de una vía positiva, de un nuevo llenado, hacia un más-allá-de-sí-mismo: un advenimiento. Eso que adviene, o más bien, que puede advenir, eso a cuya acogida se ha abierto el claro, puede o no prefigurarse de antemano, puede “saberse” o no, pero, aun cuando no se tenga conciencia temática de ello, aun cuando se trate de un mero dirigirse en una dirección cuyo “destino” se ignora, aun así debe haber un algo a manifestarse, un algo con respecto a lo cual el claro se ha *abierto* como espacio de manifestación. Por eso es que en este caso podemos encontrar variantes que en los otros dos no había. Porque, en efecto, la cara sustractiva o negativa es invariablemente una clausura y un contraste con lo recién clausurado; la cara de yermo es, también invariablemente, una nada abismal. En el caso del claro tampoco hay variación en cuanto a su esencia: siempre hay protención.¹⁹ Pero aquí hay, a la vez, una diversidad de casos posibles con respecto al grado de explicitud temática con que lo protencionado se

¹⁹ En este sentido, el vacío como claro no sólo se *funda* en la sustracción a cero (en el vaciamiento mismo), sino que, para ser, también requiere de la existencia de un algo protencionado; es decir, también se funda en esto último, así lo protencionado esté mentado de manera vacía.

muestra. Puede, como en el ejemplo de ‘¿Por qué no?’, tratarse de algo totalmente explícito, pero puede también no serlo del todo y estar revestido de cierta vaguedad, en cuyo caso lo por-advenir es más bien incierto; y puede, por último, tratarse de algo de lo que no se tiene la menor conciencia temática: una apertura al puro advenimiento, sea lo que fuere que éste traiga (tomar esta posibilidad —esta todoposibilidad, para usar una expresión de Macedonio Fernández— es exactamente entregarse²⁰).

Ahora bien, lo anterior nos permite avanzar en cuanto al modo como se relacionan las distintas caras del vacío entre sí. Pues vemos ahora que, contrariamente a la estrecha intimidad que hay entre la sustracción a cero y el yermo, la relación que media entre esa primera cara y el claro es completamente distinta; aquí no hay continuidad, sino al contrario, discontinuidad: hiato. En efecto, el claro introduce algo que las otras dos caras no dan ni pueden dar por sí solas; y al hacerlo, se “desprende” de ellas. Esto que el claro introduce es un “afuera”, un exterior, un otro que sí mismo. Es verdad que en la sustracción a cero reverberaba todavía una cierta exterioridad, un no-vacío, como era el zumbido del refrigerador (un no-silencio). Pero era una exterioridad clausurada, concluida; no sólo era extinta, sino que la retención que la conservaba, y en cuyo contraste podía manifestarse la cara de sustracción a cero (el silencio audible), se dirigía ella misma hacia la extinción. Una vez extinguido ese afuera retenido, el vacío sólo podía mostrarse como yermo. Pero en el yermo no hay ya afuera, no hay alteridad, sólo hay ensimismamiento, vacío puro: hay-nada. En cambio, el claro, al contrario de clausurar, abre, y abre precisamente a la manifestación de un algo, es decir, de otro que sí mismo, de algo que advendrá desde un más allá de sí mismo: un afuera, una exterioridad. El sólo hecho de que el vacío se muestre como claro entraña a ese otro/afuera (se *funda* en ese otro, lo requiere para constituirse como claro) y por eso es que hay una discontinuidad entre esta cara y las otras dos: porque aquí se ha dado ya un *SALTO* de la nada a la posibilidad de un algo por venir —sea que este algo advenga efectivamente o no: el claro sólo muestra una disposición, un espacio dispuesto para la posible manifestación—. ²¹ Se diría, en este sentido, que la cara del vacío como claro

²⁰ Más adelante quedará sugerida la relación entre esto y la aceptación estoica, y entre esto y la *epojé* pirrónica.

²¹ Esta noción es cercana, aunque quizá no totalmente coincidente, con lo que Michel Henry plantea en términos de un aparecer que hace posible todo aparecer; un aparecer del aparecer: “el aparecer no se limita de ningún modo a hacer aparecer lo que aparece en él, él mismo debe aparecer en calidad de aparecer puro. En efecto, nunca aparecería algo si su aparecer (el puro hecho de aparecer, el aparecer puro) no apareciese él mismo y en primer lugar”, *Encarnación*, § 1, p. 38. La afinidad entre las descripciones desarrolladas hasta ahora y el pensamiento de Henry (bien que por vías muy distintas) nos saldrá nuevamente al encuentro más adelante, cuando estudiemos la *ataraxía* epicúrea. En cuanto al

supone una *adición*. El vacío sigue siendo un vacío, pero ahora se muestra con una cualidad adicional, ya no sumido en aquella parálisis abismal, sino, por decirlo de algún modo, como un vacío dinámico, como si reverberara en él la posibilidad de transformarse: de acoger *algo*. Esto es lo que el claro adiciona y lo que lo separa de las otras dos caras.

problema de cómo es que se da el salto del yermo al claro (de la nada a la posible venida de algo), considero que la investigación puede por el momento abstenerse de este asunto, sin por ello caer en omisiones que pongan en cuestión los resultados alcanzados.

III. DOS CONSIDERACIONES FINALES: (I) ERROR POR PARCIALIZACIÓN Y OLVIDO; (II) RESTITUCIÓN DE LO OLVIDADO A LA LUZ DE UN ANTIGUO AFECTO

1. El error de la oposición entre el claro y la sustracción a cero; el olvido del hiato/salto que media entre ambas caras. Afectos correlativos: el aburrimiento y la angustia

Llegados a este punto, existe la tentación de reconsiderar el problema y, por mor de la claridad y la concisión, red denominar los tres modos del vacío. Pues viendo que el vacío puede mostrarse, o bien como sustracción, o bien como pura suspensión, o bien como adición, querríamos hablar de una cara negativa, una cara neutra y una positiva. Y quizá al ver que la cara negativa muestra el origen mismo del vacío, mientras que la cara positiva anuncia la posibilidad de su fin, estaríamos tentados de establecer una oposición entre ambas: la una sustrae y origina —diríamos—, mientras que la otra, de modo exactamente opuesto, adiciona y anuncia el fin. Pero el gusto por la eventual belleza arquitectónica de esta simetría no debe hacernos perder de vista que no hay ni puede haber jamás oposición entre estas dos caras, porque eso supondría que hubiese un mismo espacio fenomenológico —un mismo espacio de aparición— entre lo ya clausurado y lo por venir, un plano común en el que ambas caras pudieran oponerse. Y lo cierto es que no hay tal plano común, sino, al contrario, una asimetría tan radical como la que existe entre la nada (que la primera cara origina) y el algo (que la última entraña como posibilidad). Esto es tanto como decir que una vía negativa, cuya consumación es una sustracción total —una sustracción a cero—, nunca va a poder enseñar las posibilidades que el vacío recién forjado puede acoger, la “positividad” a que se abre. (Sólo si hay una imposición previa, como en el ejemplo del *Nihil obstat*, la no-contrariedad se torna *eo ipso* una “positividad”. Pero en esos casos no hay real vaciamiento, apertura, claro. En esos casos sólo hay un ejercicio de fuerza.)

Esta conclusión quizá parezca obvia, casi trivial. ¿O no es acaso una trivialidad afirmar que una vía negativa nunca podrá decir nada positivo, es decir, asertivo? Y sin embargo, a menudo se pierde de vista, no que la consumación de una vía negativa no pueda mostrar un algo, sino que el camino que se ha tomado es el de una vía negativa. Se comienza removiendo, quitando, sustrayendo obstáculos, contrariedades, ejerciendo la crítica, deconstruyendo, tirando abajo prejuicios, lo que fuere: esto no, y esto tampoco y esto otro tampoco. Entonces se alcanza un vacío. Y resulta que es horroroso (*horror*

vacuum); es el yermo, la nada abismal. Esta cara del vacío se impone a tal punto que oculta la posibilidad de ver en el vacío un claro (“ver hacia delante”); pero oculta también ver “hacia atrás” —recuérdese que la nada abismal está ensimismada, que “mira” hacia sí misma: de ahí su carácter abismal—,²² con lo cual se olvida que se ha transitado antes por una vía negativa, una vía cuya consumación no puede, por sí sola, conducir sino a un *nihil*; una vía, en fin, incapaz de manifestar *algo*. El anonadamiento ha hecho olvidar que la manifestación de un nuevo algo requiere de un sutilísimo pero decisivo movimiento, algo tan ínfimo como ladear apenas el rostro y mirar *ese mismo vacío*, no ya como yermo, sino como claro. Este cambio de disposición (y de escorzo), tan mínimo y por lo mismo tan imperceptible, es el que puede abrir un espacio fenomenológico completamente nuevo, completamente distinto al ya conocido y transitado negativamente (o sustractivamente). He aquí la radical asimetría, el ínfimo y, al mismo tiempo, abismal hiato entre el vacío yermo y el vacío claro —la paradójica relación entre la nada y la todoposibilidad—, y entre el vacío a cero y el vacío claro.

He hablado de un olvido y de un sutil, casi imperceptible movimiento. El olvido reside en la incapacidad de tener presente (de retener) la vía que se ha transitado, sus posibilidades y sus límites. En algunos casos la filosofía padece de esta peculiar amnesia: pierde de vista que muchos de sus dispositivos críticos no pueden por sí solos mostrar o revelar una “positividad”, un algo, y entonces, una vez llevada a término la demolición, se cree con ello haber alcanzado un estado de cosas consumado. Se olvida, pues, que la tarea destructiva, deconstructiva, sustractiva, crítica o como quiera que se le llame, no es sino una etapa, fundamental, sin duda, pero no única.

Pero este olvido puede también ser reconocido en ciertas modalidades afectivas estrechamente emparentadas con el suspenso o con la nada abismal. Quien se aburre, por ejemplo, no consigue, mientras se aburre, abrir un claro y acoger algo, alguna posibilidad que lo saque de su aburrimiento; permanece como suspendido en un yermo que parece inmune a toda propuesta, a toda alternativa y así es que el tiempo parece no correr.²³ Efectivamente, nada adviene, no hay movimiento. De manera parecida, quien se angustia percibe también un vacío, pero un vacío de sentido, una nada abismal en cuanto a su existencia misma, a su ser y al ser del mundo en general: nada lo

²² Estrictamente, no es la nada la que mira hacia sí misma, esto es sólo una manera de hablar. Hay que decir más bien que es uno el que se ve inmerso en una nada abismal, es decir, que es uno el que mira la cara yerma del vacío, el que se abisma en ella.

²³ Véase a este respecto el notable análisis de H. en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, especialmente en el apartado que dedica a “la primera forma del aburrimiento” (ser aburrido por algo); véase, pues, sobre todo, el § 23.

fundamenta (*Grund*) y más acá o más allá de la nada sólo hay nada, un fondo infinitamente desfondado (*Abgrund*).²⁴ Es el nihilismo, la caída de todo cimiento último, sea por una fatiga de los valores, como pensó Nietzsche,²⁵ o por hastío o por lo que fuere.

Lo cierto es que quien se angustia, quien se abisma en el límite del sin-sentido, no puede, *desde* este escorzo —desde esta vía negativa—, ver en la cancelación del Mundo un claro capaz de abrir una dimensión fenomenológica completamente distinta, una dimensión cuya comparecencia resulta imposible *en* el Mundo —tampoco en el no-Mundo—, en la intencionalidad mundana. Por eso es que en algunos casos, allí donde el hombre angustiado ha dado ya el paso hacia el suicidio, encuentra súbitamente la redención: ésta es la expresión más brutal de lo que se conoce como “dar el salto al vacío” (hay que morir en el Mundo para nacer a aquella otra dimensión).²⁶

Pero independientemente de si se acepta o no la posibilidad de un espacio fenomenológico completamente distinto del mundano, lo que se ve en estos ejemplos es que desde la vía negativa, desde la angustia que ha sustraído todo sentido al Mundo, *no se puede siquiera considerar esa posibilidad; desde ese escorzo, no sólo hay-nada: sólo puede haber nada*. Al olvidar que esto es necesariamente así por el hecho mismo de haber transitado una vía negativa, por el tipo de camino tomado, por sus posibilidades y límites esenciales, se olvida a la vez la posibilidad del claro; y viene a pararse entonces en la certeza de que el yermo lo es todo y de que no hay sino eso, es decir, que, a la base del Mundo, hay y sólo puede haber nada. Sin embargo, esta constatación, lo mismo que otras del estilo, lejos de agotar la descripción del fenómeno, no hace sino expresarlo parcialmente: se cree haber alcanzado un resultado cabal y definitivo, cuando sólo se ha visto una parte del asunto (se confunde la parte con el todo), exactamente aquella descrita antes en términos de una inercia de vacío, de una transición “natural” del vacío originado en vacío yermo.²⁷ Que esta transición sea, por esencia, mucho más sencilla, mucho más inmediata que la que media entre el vacío originado y el claro que anuncia un nuevo horizonte; que la desembocadura en el yermo sea, por así decir, el curso natural que sigue un vacío en general, parece hacer olvidar que éste no es, sin embargo,

²⁴ Véase la ya citada conferencia de H., “¿Qué es metafísica?”.

²⁵ Cfr. *La voluntad de poder*, sobre todo el Libro primero.

²⁶ Los esfuerzos del Michel Henry de *Encarnación* han estado destinados a describir esa otra dimensión, que él ha llamado Vida. Esta dimensión está estrechamente ligada con la noción henryana de un aparecer del aparecer, citada más arriba; cfr. *supra*, nota 21, pp. 46-47. Algo en parte semejante nos saldrá al encuentro cuando estudiemos la dimensión positiva de la serenidad helenística.

²⁷ Cfr. *supra*, II. b)

el único curso posible y que en todo advenimiento radicalmente nuevo, radicalmente otro, siempre tuvo que haber antes un claro dispuesto a acogerlo.

Este olvido y este error son, en último caso, producto de no tener presente el salto que media entre el claro y las otras dos caras del vacío. Al perder esto de vista, se pierde de vista que el espacio de inteligibilidad que abre el claro es de un orden necesariamente distinto, asimétrico, imposible de oponer con respecto al orden ya clausurado y ahora vacío.

2. Transición al capítulo siguiente: la “serenidad de espíritu” como contracara de la angustia. Breve consideración sobre la serenidad como afecto que supone una sustracción a cero y un claro (en lugar de una sustracción a cero y un yermo/abismo)

Hemos hablado de un error que se origina como consecuencia de una parcialización y un olvido. Lo que se olvida, hemos dicho, es que no hay ni puede haber oposición entre el vacío como claro y el vacío como sustracción (o aun como yermo). Ahora bien, la no-oposición —o lo que es lo mismo, el salto o el hiato— puede ser tal en virtud de una asimetría temporal o de una asimetría ontológica. Encontramos un caso de asimetría temporal en el ejemplo del sonido del refrigerador. Cuando éste cesa y se instala el silencio, cualquier nuevo sonido que advenga no se opondrá al del refrigerador, pues ése ya no es. La asimetría ontológica es más difícil de ver y las páginas que siguen se ocuparán de ello. Pero, dicho en pocas palabras, se da cuando se sustrae toda una esfera del ser hasta vaciarla y, con ello, se abre un claro a la posible venida de una esfera del ser radicalmente distinta, y, por lo mismo, no oponible a la primera.

En la angustia, veíamos, se mostraba la nada abismal y era una nada que se había originado en el vaciamiento de sentido de toda una esfera ontológica: el Mundo. Pues bien, ASÍ COMO ESTA DISPOSICIÓN AFECTIVA ES CAPAZ DE MOSTRAR LA CARA YERMA DEL VACÍO EN RELACIÓN AL NO-MUNDO, EN LAS PÁGINAS SIGUIENTES VEREMOS CÓMO OTRA DISPOSICIÓN AFECTIVA PUEDE MOSTRAR, EN ESA MISMA VACUIDAD MUNDANA, LA POSIBILIDAD DE UN CLARO; Y, EN SU SENO, LA POSIBILIDAD DE UNA ESFERA ONTOLÓGICA RADICALMENTE DISTINTA. Esta disposición afectiva es la que desde antiguo se conoce como serenidad de espíritu. Veremos en los apartados subsiguientes cómo este afecto, que los antiguos supieron describir con extraordinaria agudeza, bien que en términos fundamentalmente negativos —como *a-taraxía* (im-perturbabilidad) o *apátheia* (im-

pasibilidad)—, es perfectamente consistente con el tipo de estructura vacía de que nos hemos estado ocupando. Encontraremos, de un lado, la cara sustractiva, la no-contrariedad, ahora en términos de no-perturbación, sea que ésta se conciba como vacío de dolor físico y moral (Epicuro), como vacío de pasiones (estoicos) o como un vacío judicativo con respecto al ser de las cosas (pirrónicos). Y encontraremos, también, aunque en un lenguaje patentemente metafórico, cómo la sustracción a cero de toda perturbación abre un claro a un tipo de gozo (Epicuro) o buen fluir (estoicos) o ligereza (pirrónicos), cuyo “origen” y motivo es no-mundano; a una “positividad” afectiva estable, que no surge ni cesa en virtud de oposiciones con objetos o circunstancias mundanas, sino que “mira” hacia otro ámbito, otra esfera del ser.

Sobre todo, veremos cómo entre la cara sustractiva, profusamente tematizada por los antiguos, y aquello a que ella abre, apenas sugerido en metáforas, hay un salto que permanece misterioso.

Un ejemplo de este salto es la declaración de Epicuro según la cual “el límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor”.²⁸ ¿Cómo es que la sola cancelación de todo dolor trae por sí misma un gozo así de intenso? La máxima epicúrea deja ver un salto, un paso inexplicado, entre la vía anestésica y la vivencia hiperestésica. ¿Cómo, en otras palabras, es que se da esta equivalencia entre no-dolor y placer? El problema se presenta de modo semejante a como lo hacía la expresión ‘¿Por qué no?’. Si antes nos preguntábamos cómo era que la no-contrariedad podía sugerir un asentimiento sin darlo, si veíamos que había, sin embargo, un aspecto de no-equivalencia, de hiato, entre ‘no hay no (= contrariedad)’ y ‘sí’, aquí encontraremos un enigma del estilo.

Pero esto es apenas un ejemplo de los varios que nos saldrán al paso, no sólo en la doctrina epicúrea, sino en las fuentes de las otras dos escuelas helenísticas más importantes: el estoicismo y el pirronismo. Así, pues, en los apartados que siguen investigaremos en detalle aquel afecto —a un tiempo, aquel ideal— que los antiguos llamaron serenidad de espíritu y veremos con detenimiento cómo éste se aviene palmo a palmo al tipo de estructura vacía que hemos estado examinando. El hecho de que la serenidad de espíritu esté habitualmente asociada a cualidades de grado cero, como el silencio (grado cero del sonido) o la quietud (grado cero del movimiento) ya ofrece alguna indicación de esto. (Su propia caracterización negativa, en términos de im-

²⁸ “Máximas capitales”, III; en Epicuro, *Obras completas*, p. 93.

perturbabilidad o im-pasibilidad, indica, por lo demás, el grado cero de toda perturbación.) Esto nos conducirá a preguntarnos por qué la “positividad” de aquella serenidad contemplativa sólo pudo ser metafóricamente expresada, por qué ese nuevo orden al que ella abre se ha resistido a una descripción filosófica, por qué, en suma, este afecto parece estar revestido de un aura de infabilidad. Desde luego, también nos veremos llevados a preguntarnos si es que es posible describir la serenidad de espíritu “positivamente” y, en tal caso, cómo hacerlo.

SEGUNDA PARTE

UN VACÍO DE DOLENCIAS: APROXIMACIÓN DESDE LA ATARAXÍA EPICÚREA

I. EL ESQUIVO PLACER DE LA IMPERTURBABILIDAD

La felicidad epicúrea, concebida como el alcance de los dos máximos placeres, la “salud del cuerpo” y la “imperturbabilidad del alma” (*ataraxía*), ha suscitado desde antiguo toda clase de perplejidades y rechazos. De los múltiples flancos de ataque que se han alzado contra esta concepción, están quienes, como los estoicos, objetan la teleología hedonista que le subyace. Lo escandaloso no es, en este sentido, la búsqueda de un estado de imperturbabilidad, sino la *finalidad* que motiva esa búsqueda. Pues cabe suponer que la impassibilidad estoica, en cuanto estado afectivo (*páthos*), no sea a fin de cuentas tan distinta de la imperturbabilidad epicúrea; pero mientras que el epicúreo abraza la idea de que el fin último de la vida es el placer, mientras que considera que el máximo placer es precisamente hallarse en semejante estado de imperturbabilidad, y es justo por esto por lo que lo persigue,¹ la impassibilidad estoica, en cambio, no es —no puede ser— un afecto que sea buscado por otorgarle al sabio alguna forma de gozo o alegría; su búsqueda se justifica en la medida en que habilita y acaso garantiza el ejercicio de las virtudes. Se trata, pues, de un rechazo de orden teleológico: lo que está en cuestión no es la naturaleza misma del *páthos* sino su estatuto dentro de la doctrina.

Otro flanco de ataque, más provechoso para la discusión que aquí nos interesa, objeta la caracterización que Epicuro y sus seguidores ofrecen de la *ataraxía*. Aquí no está en cuestión si el placer, en alguna de sus modalidades, puede aspirar o no a ser el fin final de la vida humana, sino el hecho mismo de que la *ataraxía* sea un placer —más aún: el

¹ Hay evidencia más que suficiente para decir con seguridad que el *télos* epicúreo es la imperturbabilidad. En la célebre carta escrita por Epicuro a Meneceo se lee: “Una consideración no desviada de aquéllos [los deseos] sabe conducir toda elección y toda evitación hacia la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma [*psyjés ataraxían*], puesto que eso de vivir felizmente es la finalidad. Ciertamente, es en vista de este fin que lo hacemos todo, para que no suframos ni sintamos temor”; *CM* 128, en M. D. Boeri y Lena R. Balzaretto (coords.), *Epicuro. Vida. Doctrinas morales. Testimonios* (en adelante: tr. Boeri *et al.*), pp. 117 y 119; los corchetes son míos. Más aún, la investigación de las cosas, en sus diversas áreas, se desarrolla para Epicuro con este fin, como se lee en la *Carta a Pítocles*: “Pues bien, en primer lugar, es preciso considerar que, del conocimiento de los fenómenos celestes [...] no se deriva otra finalidad distinta que la imperturbabilidad y la confianza firme [*ataraxían kai pístin bébaion*], como también sucede en las demás <áreas de investigación>”; *Cpi* 85, *ibid.*, p. 179; los corchetes cuadrados son míos. En este sentido, discrepo con Gisela Striker, cuando declara: “la tranquilidad, para Epicuro, es el estado mental de la persona feliz, una parte de la felicidad, pero no la felicidad misma”, en “*Ataraxía: Happiness as Tranquility*”, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 185, la traducción es mía.

máximo placer—. La perplejidad deriva de que el sumo bien epicúreo sea formulado en términos puramente negativos, como una pura exención, como el mero verse libre de dolores o perturbaciones. ¿En qué consiste aquel “límite máximo de la intensidad del gozo”, propio de la imperturbabilidad, que Epicuro identificaba con “la supresión de todo dolor”? ¿Dónde está, pues, el placer *positivo*, lo que podríamos llamar la materialidad misma de ese placer, si apenas se trata de una ausencia de dolor?

Las objeciones y perplejidades de esta clase, esgrimidas contra Epicuro y los suyos, reconocen un viejo linaje que comienza con los cirenaicos, encuentra a un feroz y quejumbroso replicante en Cicerón y alcanza a la crítica especializada contemporánea. No se trata sólo de lo que podría considerarse, a primera vista, un error lógico, producto de una falsa oposición entre placer y dolor, como argumentará Cicerón,² o de un liso y llano sinsentido. Siendo el epicureísmo una doctrina eminentemente práctica, cabe más bien inquirir lo que Phillip Mitsis en nombre de la crítica:

Si, no obstante, éste es el placer más alto que Epicuro tiene para ofrecernos [*i.e.*, la ausencia de dolor], muchos se han preguntado por qué alguien podría siquiera desearlo. Más aún, podemos preguntarnos qué pudo haber inducido a los epicúreos a estructurar la totalidad de sus vidas en torno a —así llamados— placeres, cuyas sensaciones y estados sensibles resultan tan disecados.³

Efectivamente, si el máximo placer epicúreo se identifica con la mera ausencia de dolor, abrazar semejante fin parece ser la elección de un modo de vida mustio.

Ahora bien, al revisar cuidadosamente el modo como Epicuro caracteriza este placer, y al pasar revista a la amplia gama de críticas y perplejidades que este aspecto ha suscitado,⁴ se puede comprender mejor en qué medida hay un salto, o un hiato, entre esta definición negativa, en la que se alude a una vía sustractiva (la supresión de todo dolor), y aquella positividad a que sólo se hace alusión, como enseguida veremos, a través de un nombre, el atributo del reposo o la estabilidad, y algún que otro ejemplo. Este salto entre no-dolor y placer, esta elipsis de discurso, ha atraído como un verdadero

² “¿Por qué —pregunta Cicerón, objetando la identidad epicúrea entre placer y ausencia de dolor— [entonces] la ausencia de placer no es el dolor más grande? [...] Porque lo opuesto al dolor no es el placer, sino la ausencia de dolor”, *SBSM* II 28, p. 115. Más adelante discutiré esto en detalle.

³ *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, p. 33; la traducción y los corchetes son míos (lo mismo vale para el resto de las traducciones de esta obra). Con todo, Mitsis difiere de este enfoque crítico, que considera erigido sobre una concepción empirista del placer —concepción ésta que, según él, Epicuro jamás pudo haber tenido—. Más adelante discutiré este aspecto.

⁴ Con razón señala Mitsis que “esta identificación de la *hēdonē* con estar libres de dolor y perturbación es la afirmación de Epicuro más distintiva, aunque más problemática, sobre la naturaleza del placer”, *ibid.* p. 15. A. A. Long y D. N. Sedley coinciden en que este modo de caracterizar el placer es “el rasgo más distintivo del hedonismo de Epicuro”, en *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, p. 122.

agujero negro a toda la artillería crítica. Pero es precisamente ese salto, en cuanto hiato, el que sugiere la posibilidad de abordar el problema desde un aspecto, ya no lógico-conceptual —pues veremos hasta qué punto este abordaje se estrella contra una barrera infranqueable—, sino fenomenológico-vivencial. En otras palabras, si encontramos algún tipo de *vivencia* que se avenga a la estructura con que Epicuro caracteriza el máximo placer alcanzable, habremos dado con una comprensión distinta y acaso más justa del asunto.

Pero disponemos ya de un tipo de estructura que acoge, como a uno de sus casos posibles, el problema que se suscita con la caracterización epicúrea de la *ataraxía*. Me refiero a la estructura fenomenológica del vacío descrita en el capítulo anterior. No obstante, antes de confrontar aquellos resultados con el problema que ahora nos sale al encuentro, es preciso, en primer lugar, exponer *in extenso* el concepto epicúreo de *ataraxía*; luego, revisar qué han dicho los principales críticos, y sólo entonces proceder con la interpretación fenomenológica.

Hay que decir, sin embargo, que no se trata —o al menos no principalmente— de proponer una *exégesis* adicional a las de los especialistas, sino más bien de alcanzar, por otro camino, el aspecto oscuro del problema, es decir, la positividad/materialidad de aquel placer que Epicuro sólo pudo referir de manera indirecta y negativa. Dicho de otro modo, se trata de mostrar la cualidad propiamente placentera que aquel placer efectivamente *puede* tener.

El instrumental fenomenológico desarrollado anteriormente permitirá advertir cómo entre la supresión de todo dolor (vía negativa o sustractiva), y el placer que esto trae, hay un *hiato*, de suerte que el vacío de dolencias puede verse ahora como *claro*, como espacio para la manifestación de un efectivo, positivo placer. Sin la comprensión del fenómeno en calidad de estructura vacía, resulta difícil, si no imposible, advertir el *salto* que media entre la *sustracción a cero* que origina el vacío (ya-no-hay-dolor) y ese otro modo de ser del vacío que antes hemos llamado *claro*, y en cuyo seno se hace posible la manifestación de aquel misterioso placer. Al pasar esto por alto se corre el riesgo de interpretar la formulación epicúrea como una apuesta por un placer cuya cualidad propiamente placentera resulta incomprensible, y de tachar al epicureísmo todo como la búsqueda absurda de una felicidad deslucida; de hecho, muchos de los críticos han leído a Epicuro de esta manera.

1. El placer del reposo, su completud y su continuidad: análisis de la *aponía*

Además de la ya citada *Máxima capital* número tres, según la cual “el límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor”, Epicuro da indicaciones del estilo en otros varios lugares.⁵ En cierto modo, el hecho mismo de que el propósito último de la vida humana consista en alcanzar un estado de *im*-perturbabilidad entraña ya lo que la máxima propone. Pues, por un lado, se le asigna un valor supremo a algo cuya definición —en este caso designación— es negativa: *a-taraxía*, *im*-perturbabilidad, ausencia de perturbación; por otro lado, lo negado (las perturbaciones en general) es algo semejante al dolor, que es lo que la máxima declara querer sustraer. Pero para intentar comprender en qué sentido la mera ausencia de perturbación o dolor puede ser tenida, no digamos ya por el máximo placer, sino por algún tipo o modo de placer, es necesario tomar en consideración una distinción crucial del hedonismo epicúreo.

Se ha conservado, gracias a Diógenes Laercio, un pasaje perteneciente a la obra extraviada de Epicuro, *Acerca de las elecciones*, que resulta fundamental para presentar esta distinción. El pasaje reza: ‘La falta de perturbación [*ataraxía*] y la ausencia de pesar [*aponía*] son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad’.⁶ Los primeros reciben el nombre de placeres catemáticos (o estáticos); los últimos, el de placeres cinéticos —aludiendo con ello al movimiento de los sentidos que se da en los placeres sensuales—. En principio, esta definición no parece ser de gran ayuda. Si antes nos habíamos dado de bruces contra una definición que suponía un grado cero, el grado cero del dolor, y era precisamente ese grado cero, esa ausencia, la que se resistía a mostrar la presencia de algo, una entidad positiva de alguna clase, aquí el asunto sólo parece desplazarse al grado cero del movimiento: el reposo. Pero Epicuro da indicaciones de en qué estriba ese reposo. En la *Carta a Meneceo*, después de haber declarado que todo lo hacemos “para que no suframos ni sintamos temor”, dice: “Y una vez que esto nos ha sobrevenido, se apacigua toda la tempestad del alma, no teniendo que encaminarse el ser viviente hacia algo que

⁵ Véase, por ejemplo, el pasaje de la *Carta a Meneceo* citado en la nota 1.

⁶ *DL X 136*, p. 565. Escribo la cita entre medias comillas, pues es cita de la cita de Diógenes Laercio. La traducción de José Ortíz y Sainz, aunque más antigua que la de Carlos García Gual, quizá resulta aquí más exacta: “La tranquilidad y la carencia de dolor son deleites estables; el gozo y el regocijo se ven en acto según el movimiento”, vol. II, p. 209.

le falta, ni que buscar otra cosa con la que habrá de completar el bien del alma y el cuerpo”.⁷ Así, pues, el atributo de reposo ha de entenderse, al menos en una primera instancia, como un estado de satisfacción plena, de suerte que, quien lo alcanza, no se ve *movido* ya por deseos o necesidades. En efecto, tiene sentido decir que quien sufre por algún dolor o alguna carencia acuciante —hambre, sed o frío, las tres grandes necesidades de la carne según Epicuro, como veremos enseguida— o quien se halla aquejado por algún temor, *no tendrá descanso* hasta tanto no suprima el dolor o no cese el motivo que le hace temer. He aquí, pues, una primera cualidad de reposo, cuyo carácter podemos especificar como un cierto tipo de no-movimiento, en este caso un *ya-no-hay-que-moverse-con-vistas-a*.

Ahora bien, aun sin haber detallado todavía cuál es el bien completo del alma y del cuerpo para Epicuro, podemos preguntarnos hasta qué punto el reposo que prodiga esta satisfacción puede aspirar a ser realmente estable. Pues si se trata de la complacencia por haber obtenido algo de que se carecía, ¿qué garantiza que ya no haya “que buscar otra cosa” y que el viviente no emprenda nuevamente el camino “hacia algo que le falta” (con lo cual, desde luego, el tal reposo se vería destruido)? A este respecto, Epicuro ofrece dos respuestas; con una, se asegura la completud de la satisfacción: el placer catastemático es estable porque es completo. Y es completo porque no es susceptible de incremento alguno: alcanzarlo es ya alcanzarlo en toda su completud. La otra respuesta asegura la posibilidad de que se trate de un placer continuo (“Yo invito a gozos continuos”, dice Epicuro en una carta a Anaxarco).

La condición de completud estriba en que los placeres catastemáticos no son susceptibles de incremento: “No se acrece el placer en la carne una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea”.⁸ Y también: “[...] los alimentos sencillos dispensan igual placer que una dieta dispendiosa, una vez suprimido del todo el dolor causado por la necesidad, y el pan de cebada y el agua procuran extremado placer toda vez que se los lleva a la boca alguien que los necesita”.⁹ Aquí los placeres y dolores que están en juego son los del cuerpo, o, como gusta decir Epicuro, los de la carne (*sarkós*). Con lo cual, el tipo de placer catastemático de que se

⁷ CM 128, en Boeri *et al.*, p. 119.

⁸ MC 18, tr. Carlos García Gual (en adelante CGG), p. 568.

⁹ CM 130-131, tr. Boeri *et al.*, p. 121.

está hablando es la *aponía*.¹⁰ Pero, puesto que los placeres del alma se basan para Epicuro en los placeres del cuerpo,¹¹ conviene comprender primero este estrato más básico del hedonismo epicúreo.

A partir de las citas anteriores se ve que la satisfacción de aquella necesidad que ocasionaba dolor, resulta, en cuanto satisfacción de *esa necesidad*, perfectamente completa. Comer satisface por completo el hambre, así lo que se coma sea un alimento sencillo (desde luego, siempre y cuando se coma en cantidades suficientes). Si la necesidad de alimentarse es, en cuanto tal necesidad, satisfecha, no puede ya haber una sobresatisfacción, un incremento de la satisfacción por encima de ella misma. Y puesto que el placer es aquí identificado con la satisfacción de una necesidad, entonces este placer ya no admite variaciones: no puede crecer ni tampoco cabe esperar que crezca (una dieta dispendiosa no contribuiría en nada a este respecto: sólo constituiría una variación de segundo orden). En este sentido, alcanzar el placer catatemático es alcanzarlo completamente, sin que quede por delante un resto o una expectativa que pudiera *mover* a seguir insistiendo. Se trata de un placer cuya satisfacción impone, por sí sola, una cesación absoluta del dolor y del deseo (que es, en el ejemplo citado, el deseo de comer —de comer en general, y no de comer pato a la naranja).¹²

¿Pero hasta qué punto este reposo puede conservarse en su completud? Tarde o temprano habrá nuevas necesidades que satisfacer, nuevos dolores que suprimir, con lo cual la estabilidad de la condición indolora se verá amenazada. En efecto, la estabilidad del placer llamado *aponía* no viene garantizada solamente por la condición de completud; a ésta se le suma una condición propia de la Naturaleza, que garantiza la posibilidad de una satisfacción *continua* de los deseos necesarios de la carne.¹³ “Gracias

¹⁰ La *aponía*, en cuanto supresión de los dolores corporales, parece reconocer tres casos básicos, según se lee en SV 33: “El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues quien tiene estas cosas y confía tenerlas en el futuro, incluso podría competir con Zeus en felicidad”; en Boeri *et al.* p. 177.

¹¹ Dice Epicuro (en una de las cartas cuyo destinatario se ignora): “Empieza por no considerar en absoluto contrario a las leyes de la Naturaleza que, al gritar la carne, grite también el alma”, en *Obras completas*, tr. José Vara, fr. 44, p. 115. Por otro lado, en la exposición que Cicerón pone en boca del epicúreo Torcuato, se lee: “Reconocemos, sin duda, que los placeres y los dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo; [...] pero aunque el placer del espíritu nos produce alegría y su dolor molestia, también es cierto que ambos proceden del cuerpo y en el cuerpo se basan, lo cual no impide que sean mucho más intensos los placeres y los dolores del alma que los del cuerpo”, *SBSM I* 55, pp. 82-83. Enseguida, Torcuato argumenta lo último, aduciendo que “el cuerpo no puede sentir más que lo actual y presente, mientras que el alma también lo pasado y lo futuro”.

¹² Julia Annas propone la tesis de que los deseos naturales y necesarios —los únicos cuya satisfacción suprime el dolor (véase la siguiente nota al pie)— son *genéricos* (deseo de comer) y no específicos (no implican la especificación de un tipo de comida); véase *The Morality of Happiness*, pp. 192-193.

¹³ Epicuro distingue tres clases de deseos, que expone de manera sucinta en MC XXIX: “De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión”, tr. CCG, p. 570. De manera apretada, cabe decir que

sean dadas a la bienaventurada Naturaleza —dice Epicuro— porque hizo las cosas necesarias asequibles, y las inasequibles no necesarias”.¹⁴ Por cosas necesarias entiende Epicuro aquellas cuya privación trae dolor. En cambio, todas aquellas cosas que, de no ser obtenidas, no traen dolor, son objetos de deseo innecesarios.¹⁵ Desde luego, hay un sinfín de posibles objeciones que se insinúan contra esta caracterización. Pero, al menos para el epicureísmo, la satisfacción continua de los deseos necesarios de la carne —o lo que es lo mismo, la supresión de los dolores a que daría lugar su insatisfacción—, es algo que queda garantizado por su propia asequibilidad.¹⁶ Éste es en realidad todo el argumento: lo necesario es fácil de obtener, de modo que los deseos necesarios pueden ser satisfechos de manera continua. Y esta condición de continuidad garantiza que aquel placer reposado y completo, la *aponía*, sea un placer estable.

Tenemos, pues, que lo que permite comprender el carácter reposado del placer catastemático, al menos en cuanto *aponía*, es el ya-no-tener-que-moverse-con-vistas-a (el reposo como no-movimiento y como-no-tener-que-moverse). Y lo que garantiza que esta cualidad de reposo sea estable es, por un lado, una condición de completud, y por otro, una condición de continuidad. En otras palabras, Epicuro sostiene que, en lo que toca al cuerpo, se puede vivir de manera continua en un estado de reposada y completa placidez.

Más adelante veremos en qué sentido este tipo de placer puede ser tenido por el máximo placer posible. Pero a esta altura lo que importa es intentar comprender el atributo de reposo (y estabilidad) característico de la *aponía* y la *ataraxía*, de modo de poder aproximarnos a la naturaleza misma del placer catastemático, esto es, a su positiva cualidad placentera.

los deseos naturales y necesarios son aquellos cuya satisfacción elimina el dolor; en consecuencia, la satisfacción de estos deseos es la que da lugar a los placeres catastemáticos. Los deseos naturales y no necesarios son los que colorean o diversifican el placer, como en el caso de una dieta dispendiosa (véase *MC XXX*). Ni naturales ni necesarios son aquellos deseos cuya satisfacción no sólo no remueve el dolor, sino que conduce a una escalada desiderativa que acaba trayéndole al viviente más dolor. Estos últimos deseos, originados por creencias falsas, son un aspecto importante de la explicación epicúrea sobre las causas del sufrimiento humano.

¹⁴ En *Obras completas*, como parte de los “Fragmentos cuyo propio lugar se ignora”, tr. J. Vara, p. 118.

¹⁵ Cfr. *MC XXVI*. Allí se enfatiza también la dificultad que estos deseos imponen para su consecución.

¹⁶ “Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera”, dice Epicuro en *MC XXI*, tr. CGG, p. 568.

2. El paso hacia la *ataraxía*

Hasta el momento tenemos una noción de aquel placer que sobreviene con la supresión de los dolores del cuerpo. Ahora bien, la idea de que “al gritar la carne, grite también el alma”¹⁷ y de que “los placeres y los dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo” supone, hasta cierto punto, una relación de fundamentación del alma en el cuerpo; con lo cual, la imperturbabilidad del alma parece estar sujeta a la satisfacción catastemática del cuerpo. O, dicho de otro modo, la *ataraxía*, en cuanto estado del alma, parece depender para su consecución de la *aponía*, en cuanto estado del cuerpo. Esto admite excepciones, por el hecho mismo de que, en la doctrina epicúrea, los placeres y dolores del alma resultan ser, a la vez, más intensos que los del cuerpo; con lo cual, se abre la posibilidad de sobrepasar un intenso dolor físico con un placer del alma de mayor intensidad. Epicuro mismo da testimonio de esto en una célebre carta escrita durante su último día de vida a Idomeneo: “Los dolores de vejiga y de estómago me acompañaban permanentemente y la intensidad extrema que les es propia no cesaba. Pero la alegría de mi alma los resistía a todos, al recordar nuestras conversaciones pasadas”.¹⁸ Con esta declaración, Epicuro ofrece una prueba viva de su argumento, según el cual los placeres y dolores del alma son más intensos que los del cuerpo, porque, mientras que el cuerpo sólo puede sentir lo actual y presente, el alma puede sentir también lo pasado y lo futuro (en lenguaje fenomenológico: se puede tener conciencia de vivencias pasadas a través del recuerdo y conciencia de vivencias futuras a través de la anticipación, presentificación, etc.). El alma del Epicuro moribundo ha encontrado solaz en sus recuerdos y son estas re-vivencias de placeres pasados las que se superponen al dolor actual del cuerpo.

Pero aparte de estos casos, que cabe suponer tan escasos y excepcionales como los sabios mismos,¹⁹ un alma imperturbable implica un cuerpo libre de dolores. E implica algo más: la conciencia de que ese estado de *aponía* puede, en principio, ser perdurable. Por eso en la *Sentencia vaticana* número 33, Epicuro no dice tan sólo que aquel que no tenga hambre ni frío ni sed podrá competir con Zeus en felicidad, sino que agrega: “Pues quien tiene estas cosas y *confía tenerlas en el futuro*, incluso podría competir con

¹⁷ Cfr. *supra*, nota 11.

¹⁸ *DL X 22*, tr. Boeri *et al.*, p. 179.

¹⁹ Prueba de la notable excepcionalidad de estos casos la da esta declaración de Epicuro, “Aun si fuera torturado, el sabio será feliz”, *DL X*, 118, tr. CGG, p. 558. Con todo, en el mismo pasaje, Epicuro reconoce que “cuando [el sabio] es sometido a tortura, entonces se queja y grita de dolor”.

Zeus en felicidad” (las cursivas son mías). Y en una declaración muy similar: “Para quienes son capaces de *reflexionar*, el equilibrio estable de la carne y *la confiada esperanza de conservarlo* conllevan la alegría más alta y segura”.²⁰ De donde se ve que aquella asequibilidad de las cosas necesarias, que co-garantizaba la estabilidad del placer catastemático del cuerpo, vuelve a aparecer en calidad de condición, pero ya no de la *aponía*, sino de la *ataraxía*: es necesario tener conciencia de que el grito de la carne puede ser atajado de manera continua; tener conciencia de la asequibilidad de las cosas necesarias para que, con base en ese conocimiento, el alma esté libre de turbaciones con respecto a la posibilidad de que la carne (y a una con ella, el alma misma) grite en el futuro.

3. Una noria de negaciones: dificultades para avanzar en la caracterización epicúrea de la *ataraxía*

Ahora bien, lo que acabamos de ver es, por así decir, el estrato doxástico más básico de la *ataraxía*. Pues aparte del grito de la carne, de cuyo improbable acaecimiento debe estar al corriente el alma, esta última es susceptible de otras varias clases de perturbaciones. Epicuro confía en que, una vez identificados los motivos que suscitan perturbación, y una vez corregidas las creencias falsas que dan origen a esas perturbaciones, el alma se liberará de todo ello y alcanzará así la *ataraxía*. De ahí que diga: “La tranquilidad de ánimo significa estar liberado de todo eso [temores y en general perturbaciones] y conservar un continuo recuerdo de los principios más generales e importantes”.²¹ En esta definición hay una parte negativa, en el sentido de que se habla de una exención, una *ausencia*, y otra positiva que atañe a todas aquellas creencias que, de un modo u otro, han de estar *presentes* en un alma imperturbable. Pero lo cierto es que *la presencia o retención de este conjunto de creencias no puede IDENTIFICARSE con el estado afectivo de que se habla, sino con la CONDICIÓN QUE LO HACE POSIBLE*. En otras palabras, si hemos de creer en la eficacia práctica de la doctrina epicúrea, entonces aquel que tenga a disposición “los principios más generales e importantes” podrá liberarse de las creencias falsas en que se apoyaban sus antiguos temores y sus vanos deseos. (Podrá, pongamos, darse cuenta de que su creencia acerca de la represalia de los dioses era falsa, pues ahora sabe que los dioses no se cuidan de

²⁰ Us. 68, citado por Carlos García Gual en *Epicuro*, p.166; las cursivas son mías.

²¹ CH 82, tr. CGG, p. 544, los corchetes son míos.

los asuntos humanos; y así, una vez corregido el yerro de su ignorancia, habrá conseguido hacer desaparecer aquel temor.) Y no sólo esto: podrá mantenerse a salvaguarda de verse afligido en adelante por cualquier perturbación. En este sentido, el conocimiento de estos principios, sean cuales fueren, funciona, por un lado, como la condición que, al suprimir las perturbaciones, hace posible la *imperturbabilidad*; y por otro, como la condición de permanencia, continuidad, estabilidad de este estado afectivo (al modo como la fácil aseQUIBILIDAD de lo necesario garantizaba la estabilidad del no-dolor del cuerpo). Pero decir de estas creencias que son una condición de posibilidad y permanencia, un *corpus* doxástico que debe estar presente de algún modo para que la *ataraxía* sobrevenga y se conserve, NO DESCRIBE EL ESTADO AFECTIVO EN CUANTO A SU AFECTIVIDAD MISMA. Recordemos que para Epicuro hay dos estados afectivos (*páthē*) básicos: el placer y el dolor. En consecuencia, determinar las condiciones que dan lugar a un tipo de placer, no contribuye en nada a especificar de qué placer se trata. Y prueba de esto es que, en términos de la cualidad afectiva de la *ataraxía*, da igual detallar o no los principios que Epicuro aconseja recordar: ofrecer aquí una exposición *in extenso* de los argumentos epicúreos para combatir el miedo a la muerte, al dolor y a los dioses, o en fin, a lo que fuere, no haría avanzar en nada la descripción de la *ataraxía* en cuanto *páthos*; esto es, en cuanto a cómo se siente o a qué se parece el placer de la imperturbabilidad.

Pero cabe preguntarse ahora si, teniendo en mente el análisis anterior de la *aponía*, no podrá ensayarse un desarrollo semejante para la *ataraxía*. En aquel caso, no quedaba especificado —no todavía— el placer del no-dolor del cuerpo, pero sí en qué sentido había una cualidad de reposo y de estabilidad. Había, por lo demás, una satisfacción claramente establecida, la de los deseos naturales de la carne, y algunos ejemplos que permitían tener una noción —aun si preliminar y susceptible de no pocas objeciones— del tipo de placer propio de la *aponía*. Quizá recorrer un camino análogo pueda arrojar cierta luz con respecto a la *ataraxía*.

En este sentido, lo primero sería ensayar una aproximación hacia el aspecto de reposo propio de este placer catastemático. En el pasaje de la *Carta a Meneceo* que nos permitió iniciar el análisis de los placeres catastemáticos, se leía que, una vez suprimido todo temor y todo sufrimiento, sobreviene un apaciguamiento de “la tempestad del alma”, de tal modo que el ser viviente ya no es movido por carencia alguna y encuentra así el bien del alma y del cuerpo en toda su completud. Estamos una vez más ante una definición negativa: el bien completo del alma consiste en el apaciguamiento de su

tempestad, es decir, en su no-agitación. Desde luego, la no-agitación, en cuanto no-movimiento, alude a un estado de reposo, pero advertir esto no ayuda demasiado: si antes nos preguntábamos cuál es el placer del no-dolor, ahora simplemente hemos sido conducidos al reposo de la no-agitación, reposo éste que se presume placentero pero cuya cualidad hedónica no se muestra salvo como negación o exención.

Por lo que parece, el placer catastemático del alma resulta más difícil de ver a través de ejemplos. Aquí no es tan sencillo traer a colación el caso de una necesidad cuya satisfacción resulte completa y estable, como con el hambre o la sed (aquí no hay de modo tan patente una especie de saciedad perpetua). Porque si se pregunta cuáles son las necesidades del alma, cuál su bien completo, resulta que ese bien coincide con la completa liberación (exención) de perturbaciones.²² Así, pues, la *ataraxía*, el máximo placer epicúreo (pues los placeres del alma son más intensos que los del cuerpo y en cierta medida la *ataraxía* abarca a la *aponía*), el *télos* mismo de toda la doctrina, queda sumida en una oscuridad conceptual, en una especie de noria que se mueve entre especificaciones negativas (o grados cero).

Podríamos, sin embargo, ensayar una aproximación casuística. Se trataría, en tal caso, de observar una situación, un caso en que el viviente se viera liberado de alguna perturbación, pongamos un temor. Luego buscaríamos describir el “apaciguamiento” *en su dación* y, a partir de allí, intentaríamos comprender el placer de ese reposo, de esa ya-no-agitación o ya-no-tempestad. Ésta sería una vía pre-fenomenológica, en el sentido de que se buscaría comprender y describir el sentido de una vivencia; en caso de poder dar una descripción de validez general, etcétera, se trataría ya de una vía propiamente fenomenológica. Pero antes de emprender este camino, que es, en último caso, el que intentaría una descripción de “la cosa misma” —la vivencia misma de la liberación del dolor del alma— resulta especialmente provechoso pasar revista a las críticas que este aspecto del epicureísmo ha despertado desde antiguo. Ver cuáles fueron las mayores objeciones, advertir por qué fueron éstas y qué es lo que ellas ponen de manifiesto, nos permitirá avanzar en la comprensión del asunto.

²² Aunque Epicuro también tiene en alta estima la amistad, a la que considera un gran bien: “Por un amigo llegará a morir, si es preciso”, dice sobre el sabio, según se refiere en *DL X 120*, p. 559. Hay una cierta tensión entre la autarquía que persigue el epicureísmo y la eventual dependencia del alma de un “bien externo”, como es el caso de un amigo. El asunto es complicado y ensayar un análisis rebasaría por completo el propósito de este apartado. Pero es importante, cuando menos, referir el énfasis epicúreo en la amistad como algo que podría ser tenido por un bien del alma.

III. ANTIGUAS OBJECIONES

1. La crítica cirenaica: los estados intermedios y la objeción del durmiente

Una primera objeción de relieve viene formulada por los seguidores de Aristipo: la escuela de los llamados cirenaicos. Diógenes Laercio refiere la objeción de este modo:

La eliminación del dolor, según queda establecida por Epicuro, a ellos [los cirenaicos] no les parece que sea placer. Ni tampoco que la falta de placer sea dolor. Pues el uno y el otro consisten en un movimiento, mientras que no son movimiento la ausencia de dolor ni la falta de placer, ya que la ausencia de dolor es, por decirlo así, como la disposición de un durmiente.²³

Los cirenaicos coinciden con Epicuro en que hay dos estados afectivos básicos: el placer y el dolor. Su objeción se levanta contra la idea de que haya algo así como placeres en reposo, es decir, placeres catastemáticos. Pues, para ellos, la ausencia de dolor o la falta de placer no son estados afectivos (*páthē*) en sentido propio, sino estados intermedios²⁴ (lo que, por otro lado, Epicuro no admite). Así, pues, este primer punto orbita en torno a la aceptación o rechazo de un estado intermedio entre placer y dolor.²⁵

Con todo, el argumento cirenaico contra la idea de que la ausencia de dolor sea en sí misma un placer, se apoya —y ésta es su mayor fortaleza— en un contenido descriptivo que revela hasta qué punto la condición indolora es, justo como quiere Epicuro, un estado de reposo; más aún, de máximo reposo: un estado como el de los durmientes.

El punto no es en absoluto trivial y, en cierta medida, la farmacopea psiquiátrica contemporánea da pruebas a su favor. Pues se da a menudo el caso de que la supresión del sufrimiento por obra de algún psicofármaco, traiga a la vez consigo —y éste es el costo que se paga— algo así como un anestesiamiento general, una cierta insensibilidad por parte del paciente. Desde luego, esto no es sino un apoyo incidental a favor de los cirenaicos, pues cabría lo mismo argumentarse que, en otros casos (y los hay), el

²³ II 89, p. 127; los corchetes son míos.

²⁴ Cfr. *DL* II 90. De hecho, los cirenaicos llamaban *aponía* al estado intermedio de ausencia de dolor.

²⁵ La discusión reconoce importantes antecedentes platónicos en: *La República* 584e-585a, donde se argumenta que aquel que pasa del dolor a un estado intermedio (y neutro) cree haber alcanzado el máximo placer, al modo como “los que, por no conocer lo blanco, ven en lo gris lo opuesto de lo negro”; y *Filebo*, 43c-51e, donde también se rechaza la idea de que la exención de dolor constituya un placer real (Sócrates argumenta con vistas a mostrar que éstos son sólo placeres aparentes).

suministro de un cierto psicofármaco, pongamos un antidepresivo, puede traer consigo, no sólo un patente placer, sino incluso estados de euforia.²⁶

Pero, en todo caso, el punto de los cirenaicos resulta más que pertinente y acaso sea la suya la objeción más “intuitiva” que pueda esgrimirse contra el ideal de una vida imperturbable. Lo que está en juego es si vivir imperturbablemente la vida no será algo así como vivir una vida vegetativa.²⁷ Pues, así como los cirenaicos restringían los placeres a estados anímicos en movimiento (¿placeres sensuales sin más?), podría inquirirse si los placeres de la vida no consistirán justamente en con-moverse, esto es, en ser movidos con o por algo, más bien que en un perpetuo reposo como el que nos propone Epicuro. Desde luego, esta objeción deriva directamente del carácter negativo de que está revestida la especificación epicúrea de la *ataraxía*.

Con esto no estoy defendiendo que los cirenaicos hayan interpretado con justeza este aspecto del epicureísmo, sino intentando hacer ver cómo aquel modo de formular el estado afectivo ideal abre inmediatamente un flanco de ataque. Veremos a continuación cómo Cicerón se hace eco de la crítica de los cirenaicos e intenta un ataque con apoyo de la lógica.

2. Cicerón y Torcuato: observaciones sobre un diálogo de sordos

Los dos primeros libros de *De finibus bonorum et malorum* (*Del supremo bien y del supremo mal*) refieren un diálogo entre el autor de la obra, Cicerón, y Torcuato, un defensor del epicureísmo. Uno de los momentos más álgidos y extensos de este diálogo orbita en torno a los placeres catastemáticos. Torcuato ensaya una descripción de este tipo de placeres y Cicerón objeta la descripción, aduciendo —en un tono entre quejumbroso y escandalizado— que los epicúreos violentan el uso de la palabra ‘placer’ (*hēdoné* en griego, *voluptas* en latín); es decir, que lo que ellos llaman placer no puede responder a semejante concepto. El argumento de Cicerón para respaldar su objeción es

²⁶ Por lo demás, Antonio Zirión objeta con razón que “este anestesiamiento sería adicional respecto de la supresión del sufrimiento. Pero sólo a ésta se refiere el argumento. No veo, por ello, ni siquiera un apoyo incidental”. A pesar de que la objeción es justa, la única sugerencia que deseo deslizar es si la posibilidad de una total erradicación del dolor no requerirá, necesariamente, de un cierto anestesiamiento general de la sensibilidad. Traer a colación la farmacopea psiquiátrica sólo pretende ilustrar el punto de los cirenaicos.

²⁷ O peor, mineral. Un antecedente importante de esto aparece en *Gorgias*, 494a-b. Allí Calicles se opone a la idea de que son felices los que no necesitan nada, atribuyéndoles a estos últimos una cualidad pétreo, propia del estado neutro en que se hallan: “Para el de los toneles llenos [*i.e.*, el que está libre de necesidades], ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba *vivir como una piedra*; cuando los ha llenado, ni goza ni sufre”; las cursivas son mías.

idéntico al de los cirenaicos: la ausencia de dolor no constituye un estado de placer, sino un estado intermedio; los placeres son únicamente placeres en movimiento, placeres sensuales que producen sensaciones de agrado, etc. Pero Cicerón refina las bases de este argumento. Para demostrar que la supresión del dolor no puede ser tenida por un placer, como sostiene Torcuato, Cicerón ataca la oposición lógica que subyace a este aserto. Se trata de hacer ver que placer y dolor no son contrarios (con lo cual *no-dolor = placer* resulta falso) y, para ello, Cicerón argumenta desarrollando un diálogo consigo mismo, en el que dice: “Entonces, si el supremo placer consiste en la ausencia de dolor, ¿por qué dudamos en afirmar que la carencia de placer es el dolor más grande? ¿Por qué esto no es así?’ ‘Porque lo opuesto al dolor no es el placer, sino la ausencia de dolor’”.²⁸ Esta conclusión hace aparecer un tercer término en el espacio lógico de la afectividad, que es, como en el caso de los cirenaicos, un estado afectivo intermedio: aquel en el que no hay dolor (pues la supresión del dolor da como resultado no-dolor), pero tampoco placer.²⁹

Ahora bien, lo curioso del argumento es, sobre todo, su situación en el diálogo. Pues antes de que Cicerón lo esgrima, Torcuato ya ha hecho explícita referencia al asunto, afirmando lo siguiente:

No creemos, sin embargo, que una vez suprimido el placer, al punto siga la aflicción, a menos que se sitúe un gran dolor en el lugar del placer; por el contrario, cesando el dolor, nos regocijamos, aunque no le sucedan ninguno de los placeres que mueven los sentidos; por lo que puede comprenderse qué gran placer es carecer de dolor.³⁰

La situación es casi jocosa. Torcuato señala la asimetría entre *si no-placer, entonces no necesariamente dolor*, mientras que *si no-dolor, entonces necesariamente placer*. Del último término de esta asimetría, él concluye “qué gran placer es carecer de dolor”. En

²⁸ SBSM II 28, p. 115. Cicerón insiste en este punto, también en DT III xx, 47.

²⁹ Esta suerte de demostración lógica es en realidad el corolario de una secuencia de momentos dialógicos entre Cicerón y Torcuato, en el que el primero hace una apelación al uso general de la palabra ‘placer’, intentando demostrar que ese uso atañe exclusivamente a los placeres cinéticos: “[...] todos piensan que el placer es aquello que, una vez percibido por los sentidos, los pone en movimiento y los invade de cierta felicidad”, II 3, p. 99. Otro argumento de Cicerón, contra la idea de que los placeres catatemáticos sean efectivamente placeres, consiste en hacer ver cómo, para demostrar la tendencia congénita de los vivientes hacia el placer, Epicuro apeló precisamente a los placeres sensuales —o si se prefiere en movimiento—, y *no a los catatemáticos*. Para la argumentación epicúrea, según la cual los animales tienden naturalmente al placer, véase: DL X 137; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, III 194 (Us. 398); y, por boca de Torcuato, SBSM I 30. La réplica de Cicerón se encuentra en SBSM II 31-32.

³⁰ *Ibid.*, I 18; sigo aquí la traducción de Boeri *et al.*, p. 157, que, a mi parecer, resulta en este caso más clara.

realidad, no parece haber ninguna consecuencia lógica que permita decir algo así como “por lo que puede comprenderse” (*eoque intellegi potest*). Pero Torcuato así lo declara. Cicerón, por otro lado, pone de manifiesto *la misma asimetría* (apenas con una diferencia de grado: que la ausencia de placer no es el dolor *más grande*), pero la toma como evidencia para inferir la conclusión exactamente contraria. ¿Cómo es esto posible?

Hay algo aquí que está más allá de lo que los interlocutores *dicen*; de su decir sólo se ve que una misma evidencia sirve para sostener dos posiciones antitéticas; lo que, o bien hace sospechar de la calidad de la evidencia, o bien denuncia que algo debe buscarse en otro nivel. Este otro nivel es lo que el diálogo *muestra*, no lo que dice. Y lo que muestra, de manera reiterada, es que *las mismas palabras dicen, para uno, una cosa, y para otro, otra*, sin que medie argumento o razón capaz de tender el puente entre ambos interlocutores. Un pasaje especialmente elocuente en este sentido es aquel en que Cicerón invoca al peripatético Jerónimo de Rodas. Se da entonces un verdadero diálogo de sordos:

[Cicerón:] «Admite, pues, [Jerónimo de Rodas] que una cosa es experimentar alegría y otra carecer de dolor.» «Y en verdad —afirmó [Torcuato]—, que comete un grave error; pues, como he demostrado hace poco, el máximo grado de placer consiste en el alejamiento de todo dolor. » «Esa ausencia de dolor —dije yo— veremos luego en qué consiste; pero debes reconocer, si no eres muy obstinado, que una cosa es el placer y otra la ausencia de dolor. » «Pues bien —repuso él—, en este punto te pareceré obstinado, pues no puede afirmarse nada más cierto.»³¹

Ante este desacuerdo sobre el significado del no-dolor, Cicerón ensayará luego el argumento logicista que hemos visto. Pero entonces sólo volverá a hacerse manifiesto el desfase entre los dialogantes: si el origen de la disputa radicaba en que unas mismas palabras (no-dolor) tuvieran sentidos distintos para ambos, resulta que ahora, una misma evidencia (la asimetría referida más arriba) desata conclusiones exactamente opuestas. ¿Cómo interpretar, pues, esto que el diálogo *muestra*? ¿qué nos dice de las críticas de Cicerón y qué del propio placer catastemático?

Reparemos en la actitud de Torcuato. Como buen epicúreo, no queda persuadido por ninguna de las objeciones de Cicerón y, puesto a contraargumentar, sólo consigue repetir mecánicamente lo que ya ha dicho sobre el placer catastemático: que éste consiste en la ausencia de todo dolor. Torcuato es como un muro que no cede, pero que

³¹ *Ibid.*, II 3, p. 100.

tampoco deja ver más allá. Podemos pensar, claro, que Cicerón busca con esto dar el retrato de una obstinación necia. Pero más allá de lo que el Cicerón empírico, de carne y hueso, haya querido hacer, *lo que el texto hace es mostrar* a un personaje que está perfectamente convencido de lo que dice y que busca hacer ver esto a su interlocutor, pero que no puede sobrepasar una barrera: la barrera del lenguaje (que es en verdad el muro). Y esto es quizá lo más interesante del diálogo en relación al problema que nos ocupa: Torcuato no está hablando de lógica (de ahí que haya hecho explícita la asimetría de la que luego se valdrá Cicerón, sin ver en ella la menor inconsistencia); está hablando de una vivencia que él declara conocer por experiencia propia, una vivencia que él sabe placentera, pero cuyo placer no puede describir más allá de lo ya dicho en términos negativos (como no-dolor). Lo que parece querer decir Torcuato es que el argumento lógico de Cicerón, aun cuando pueda ser de una pulcritud intachable, no alcanza a tocar el placer de que hablan los epicúreos, porque ese placer, así como se resiste a una descripción lingüística, parece también resistirse a las oposiciones lógicas.

Esto no está *dicho* en el diálogo, pero queda sugerido, y nos permitirá ver, a la luz de la estructura fenomenológica del vacío, cómo el no-dolor *da lugar* al placer catastemático, y cómo, una vez que esto último sobreviene, *ya no constituye un placer oponible al dolor*, sino uno que está más allá de la dualidad placer-dolor. (En los propios textos de Epicuro hay evidencia suficiente para sostener que sólo los placeres cinéticos se oponen al dolor. En *CM* 128, se lee: “Pero justamente necesitamos del placer cuando sentimos dolor debido a la ausencia de placer, y cuando no sentimos dolor, no necesitamos del placer”.³² La primera parte de la frase, en la que hay una patente oposición entre placer y dolor, alude a los placeres cinéticos; la segunda, a una trascendencia, tanto del dolor como del placer, pero de nuevo: del placer cinético. Así, pues, el placer catastemático no puede ser ya oponible al dolor —con lo cual, el argumento de Cicerón resulta ser a este respecto estéril.) Si esto es así, Cicerón quizá tenga razón al decir que el uso de la palabra ‘placer’ está siendo forzado. Pero los epicúreos tendrían también su parte de razón al insistir en que la completa supresión del dolor no constituye un estado intermedio (tampoco algo susceptible de compararse con la disposición de un durmiente), sino que trae consigo un tipo de placer —más aún: el supremo placer.

³² En Boeri *et al.*, p. 119.

Este diálogo resulta, pues, extraordinariamente revelador, pero no por lo que en él se dice, sino, al contrario, *por lo que no se dice*, por lo que parece no poder ser dicho sino sólo exhibido. En la sordera que se instala entre los dialogantes, en el desfase que los abisma, queda de manifiesto un muro lingüístico, un reducto de silencio que la lógica no consigue traspasar. Si antes habíamos visto que la *ataraxía* y la *aponía* eran descritas negativamente, lo que indicaba, de suyo, una cierta resistencia de este afecto hacia el lenguaje, vemos ahora cómo la resistencia es puesta a prueba y encuentra confirmación.³³

³³ La única aproximación positiva que Torcuato alcanza a dar para los placeres catatemáticos en general —y por lo tanto, también para la *ataraxía*— se vale de un recurso analógico que toma por base la *aponía*, mediante el ejemplo del hambre y la sed. “De igual manera que cuando con la comida y la bebida se ha eliminado el hambre y la sed, la sola privación de la molestia trae como consecuencia el placer, así, en cualquier circunstancia, la remoción del dolor hace que le suceda el placer”, *SBSM* I 37-38, p. 73. Pero esto hace parecer como si la *ataraxía* fuese una especie de perpetuo alivio, lo que haría de este afecto todo lo contrario de un estado de liberación completa y permanente, como sostiene Epicuro. Pues el alivio, para ser tal, *depende* de la eliminación del dolor o la perturbación —y así, pareciera como si para experimentar la *ataraxía* tuviera uno que estar sofocando permanentemente dolores o perturbaciones—. El alivio es, como veremos más adelante, sólo el modo de ser que muestra la *ataraxía* en su origen, su momento fundacional, por así decir, pero no lo que la caracteriza como estado susceptible de perpetuidad.

1. Enfrentando el problema de los estados neutrales. El placer epicúreo a la luz del formalismo eudaimonista; el costo de esta interpretación

La lección del diálogo entre Cicerón y Torcuato es que, si uno quiere realmente comprender de qué se trata la *ataraxía*, quizá haga mejor en entregarse a la posibilidad de que ciertamente haya una vivencia así, una vivencia, pues, que sea el término y la consumación de una vía negativa, de la total supresión de dolores o perturbaciones, más bien que ensayar un enfoque puramente lógico del asunto. (Claro que entregarse a la existencia de algo así no basta: la evidencia de que “del otro lado” de la descripción negativa aguarda, por así decir, un placer supremo, sólo puede descansar en la experiencia misma de un afecto tal.) Éste es el yerro de algunos comentaristas contemporáneos: limitarse a reconstruir un mapa conceptual, lógicamente consistente, pero incapaz de penetrar en “la cosa misma”. No es que esta tarea sea ociosa, ni mucho menos prescindible: pero por sí sola, y sin una comprensión afectiva del afecto, sin un efectivo vivir el placer de la imperturbabilidad a fin de observarlo y describirlo, el probable resultado es estrellarse contra el mismo muro contra el que al parecer se estrelló Cicerón veintidós siglos atrás.

Encontramos un ejemplo de esta clase de comentario en la obra de Phillip Mitsis, sugestivamente titulada: *Epicurus's Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*.³⁴ El título anuncia el abordaje directo del asunto mismo que nos ha ocupado, es decir, el esclarecimiento de un placer asociado a una caracterización negativa (invulnerabilidad). Mitsis advierte que “la disputa entre Epicuro y sus oponentes se presenta a menudo a partir de sus distintas evaluaciones de una sensación o estado de conciencia neutral. Epicuro, dice el argumento, encuentra estas sensaciones neutrales placenteras y las disfruta, mientras que sus críticos las encuentran meramente indiferentes”.³⁵ El diagnóstico es indudablemente certero y destaca de manera exacta lo que veíamos en la discusión entre Cicerón y Torcuato. Sin embargo, Mitsis considera que este modo de enfocar la discusión es equivocado, porque, sostiene, se erige sobre

³⁴ También Julia Annas procede de este modo. Más adelante haré alusión a la lectura que ella hace de Epicuro en *The Morality of Happiness*.

³⁵ P. 34. Un ejemplo contemporáneo: “Seguramente, este estado de no-dolor que Epicuro promueve no es placentero en sí mismo, sino meramente un estado intermedio —¿un estado en el que uno no está sintiendo ni placer ni dolor?”, J. Warren, *Epicurean and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, pp. 4-5, la traducción es mía.

una concepción errónea del placer, una concepción empirista ajena a Epicuro. Por concepción empirista del placer, entiende él aquellas teorías que consideran el placer como un “tipo especial de episodio o sentimiento privado”, uniforme y susceptible de introspección, algo “esencialmente subjetivo y separable de sus fuentes”.³⁶ A esta concepción del placer, Mitsis opone las teorías disposicionalistas, que lo tienen, “no como una cualidad inmediatamente sentida, sino como la realización de un bien percibido o la satisfacción de un deseo”.³⁷ Independientemente de si estas dos concepciones del placer son las únicas, de si están adecuadamente caracterizadas y de si son en todo incompatibles, como sugiere Mitsis, su punto es hacer ver que sólo la teoría disposicionalista resulta consistente con la ética de Epicuro. En muy pocas palabras, su argumento intenta mostrar que el cálculo hedonista de que Epicuro se vale para jerarquizar distintos tipos de placeres no se basa en criterios típicamente empiristas, como la intensidad o la duración del placer, sino en la evaluación de qué deseos pueden ser satisfechos y de cuáles pueden aspirar a conservar una satisfacción permanente.³⁸ Pero además —sostiene Mitsis—, este criterio “disposicionalista”, que es en último caso en el que se basa la clasificación epicúrea de los deseos (véase *supra*, nota 13), descansa sobre un conjunto de requisitos que no son otros que las condiciones generales de las teorías eudaimonistas. Veamos esto con algún detenimiento.

Como se sabe, las teorías eudaimonistas consideran que el bien de la vida humana, el fin al que ésta debe dirigirse, es la *eudaimonía*, canónicamente traducida como felicidad. Ahora bien, sea cual fuere el modo como una u otra teoría especifique la *eudaimonía* misma, parece haber un acuerdo general en cuanto a que, en calidad de finalidad (*télos*), la *eudaimonía* debe avenirse a ciertas condiciones. El texto que probablemente inaugura esta caracterización condicionada es aquel célebre pasaje de la *Ética Nicomaquea* en el que Aristóteles declara:

Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales [*téleia*]; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.

[...] La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia [*autarkeia*] que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo [...] Por lo pronto asentemos que el bien

³⁶ *Op. cit.*, pp. 19 y 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 24-30.

autosuficiente es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad [...] Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.³⁹

Aristóteles deja así fijadas dos condiciones para el bien de la vida humana: la finalidad final y la autosuficiencia o autarquía. Algunos traductores prefieren, quizá por mor de la elegancia, verter ‘perfección’ para *téleion* y en la tradición anglosajona es más o menos frecuente encontrar este término como *completeness* (completud). Pero sea cual fuere la expresión, lo que se quiere decir con ella es que el bien de la vida humana debe ser algo que se busque por sí mismo, el término o límite que detenga la cadena (se trata, en este sentido de un bien completo o final o perfecto); además, debe ser un bien tal que, una vez alcanzado, no sea necesaria ninguna otra cosa, es decir que él solo debe bastar: debe ser suficiente.

Ahora bien, lo que Mitsis propone es que, una vez que dejamos de ver en el placer epicúreo algo así como una sensación o sentimiento privado, y nos damos cuenta de que ese placer debe leerse, esencialmente, como la satisfacción de un deseo, entonces estamos en condiciones de entender que el hedonismo epicúreo recibe su carácter fundamental del marco eudaimonista en el que se inscribe. Dicho de otro modo, la satisfacción de los deseos naturales y necesarios, aquella que permite alcanzar el placer catástemático (*ataraxía* y *aponía*), no es sino la satisfacción de “los requerimientos formales eudaimonistas de completud, invulnerabilidad y autosuficiencia”.⁴⁰ He aquí la conclusión de este comentarista sobre el punto:

Si el placer puede ser identificado con la satisfacción de nuestros deseos y necesidades, él [Epicuro] puede sostener que estamos en un estado de placer si y sólo si cumplimos con sus requisitos formales, y que, de no ser así, estamos en un estado displacentero [...]

Bajo esta luz, podemos ver por qué los intereses de Epicuro no recaen en estados contrarios de un ‘sentimiento’ especial, sino en estados contradictorios que o bien pasan o fracasan su test objetivo, natural.⁴¹

³⁹ I 7 1097a 25-b 21, tr. Antonio Gómez Robledo, pp. 10-12; los corchetes son míos.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 35. Aquí se añade el requisito de la invulnerabilidad, un rasgo común al helenismo y contrario a Aristóteles, mediante el cual se quiere hacer depende la felicidad pura y exclusivamente del agente, de suerte que ningún factor externo puede agregar o quitar nada en este sentido. “[...] si la felicidad existe, debe estar por completo en poder del sabio”, dice Cicerón, *SBSM* II 86, pp. 152-153.

⁴¹ *Ibid.*, p. 36. Con “estados contrarios de un ‘sentimiento’ especial”, Mitsis se refiere al placer y al dolor, concebidos a partir de una perspectiva empirista.

La ventaja de esta conclusión es que puede dar cuenta de por qué Epicuro no admite estados neutros entre placer y dolor. Una necesidad o un deseo se satisface o no se satisface; si se satisface, hablamos de un estado placentero; si no, de uno doloroso (displacentero, dice Mitsis, aunque a mi parecer esto resulta algo impreciso): no hay término medio —la semi-satisfacción termina siendo equivalente a la insatisfacción— y, en consecuencia, el problema de los estados neutros o intermedios, en el que antes veíamos empantanarse a Cicerón y a Torcuato, no tiene aquí la menor cabida. El problema de los estados intermedios, un verdadero atolladero hermenéutico, sólo puede originarse —sostiene Mitsis— bajo una concepción empirista del placer.

Ahora bien, este logro teórico paga un precio demasiado caro, producto de haber excluido por completo la cualidad subjetiva del placer que se cree haber esclarecido. Pues, ¿por qué alguien llamaría placer (*hēdonē*, *voluptas*, como sea) a un tipo de satisfacción que, en último caso, satisface ante todo un conjunto de requisitos formales y cuyo carácter efectivamente placentero no se deja ver por ningún lado? Significativamente, el propio Mitsis no puede por menos de reconocer, hacia el final del capítulo en cuya exposición hemos estado concentrados, que Epicuro “parece constreñido por estos requisitos formales a ofrecer una versión de algún modo anémica, no atractiva, de la felicidad”.⁴²

Si antes Cicerón se quejaba de que Torcuato y los epicúreos forzaban el uso de la palabra placer, aquí parece darse algo semejante. No es que el punto de Mitsis no sea valioso; no es que el máximo placer epicúreo no admita una descripción en términos de la satisfacción de cierta clase de deseos, de tal modo que ésta sea completa, invulnerable y autosuficiente. Pero esto, de nuevo, nada dice acerca de lo placentero de una satisfacción tal, y toda la industria retórica que Mitsis destina a hacer a un lado las concepciones empiristas, lejos de esclarecer el panorama, como él pretende, lo oscurece y lo falsea con una pátina anémica totalmente ajena al epicureísmo.

Quizá la mayor evidencia contra el planteo de Mitsis sea reparar en el fuerte “empirismo” de la epistemología epicúrea; en efecto, ésta le concede el mayor peso a las sensaciones y a los estados afectivos (y a las llamadas preconcepciones), al punto de tenerlos por criterios de verdad.⁴³ Las sensaciones son para Epicuro irrefutables; más

⁴² *Ibid.*, p. 58.

⁴³ Cfr. *DL X 31-3* y, de la *Carta a Heródoto*, aquel pasaje en que Epicuro expone el método que hay que seguir en la investigación de todas las cosas, en el que resulta fundamental la claridad y precisión de los nombres (¿por qué entonces Epicuro, que esto declara, daría el nombre de *hēdonē* a algo cuyo carácter

aún: los argumentos no pueden refutarlas porque dependen de ellas. Y en cuanto al placer, son las sensaciones las que lo muestran como algo elegible, no los razonamientos. Así, dice Torcuato en nombre de Epicuro:

Todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios. Por lo tanto, afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Piensa que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta demostrarlo con sutiles razonamientos, porque basta simplemente con advertirlo.⁴⁴

Hasta donde veo, este pasaje es de una contundencia absoluta. Es cierto que el cálculo hedonista puede envolver criterios o requisitos formales, pero se trata de un cálculo *hedonista*, un cálculo que busca evaluar qué deseos otorgarán una satisfacción denominada PLACER (*hēdoné*). Y lo que resulta claro es que sabemos de ese placer por los sentidos, al modo como sabemos que la nieve es blanca o la miel es dulce. Puede quizá aquí no quedar suficientemente aclarado cómo es que el placer se percibe sensorialmente, y la filosofía contemporánea podrá devanarse los sesos intentando discutir esto. Pero eso no es lo que está en juego, sino el hecho de que, para Epicuro, eso que llamamos placer se refiere a algo que percibimos en nosotros como algún tipo de sensación, antes de hacer cualquier cálculo o razonamiento. Con lo cual resulta que hay un aspecto fundamentalmente “empirista” en la concepción epicúrea del placer que no puede hacerse a un lado. (Por lo demás, el talante de Epicuro resulta tan poco dado a los formalismos, con ese patente y conocido rechazo hacia la lógica, y resulta por otro lado tan “empirista”, en el sentido de concederle el mayor peso a la experiencia de los sentidos y de la carne —tanto así que a veces nos parece estar leyendo el testimonio de un “hombre de experiencia”, un sabio— que resulta una total violencia hermenéutica encasillarlo dentro de un puro formalismo.)

Ahora bien, no es que haya que rechazar por completo la interpretación de Mitsis y, a una con ella, la consideración del marco eudaimonista en el que se inscribe la ética epicúrea. El punto aquí es que esa consideración ni puede ni debe excluir el aspecto

hedónico, es decir, placentero, permaneciera oscuro?), y la corroboración de lo investigado a la luz de las sensaciones y los sentimientos (X 35).

⁴⁴ *SBSM* I 30, p. 68.

“empirista”. No puede, porque hay evidencia de un fuerte “empirismo” en Epicuro, y porque una exclusión tal vuelve ininteligible el placer epicúreo precisamente en cuanto placer; y no debe, porque las dos perspectivas que Mitsis opone, empirismo y disposicionalismo, no son necesariamente excluyentes. ¿Por qué la concepción del placer en términos de la satisfacción de un deseo es inconsistente con ver en esa satisfacción algo así como una sensación privada, susceptible de ser observada y descrita? Tal vez lo que separa a ambas concepciones es que, para el disposicionalismo, el placer de tocar el piano (de satisfacer el deseo de tocar el piano) y el placer de comer una manzana (de satisfacer este deseo) no reconocen una sensación de agrado común a ambas actividades, una sensación uniforme e independiente de si lo que place es el piano o la manzana, esto es, independiente de sus fuentes, como querría el empirismo.⁴⁵ Pero es evidente que alguna satisfacción hay y que esa satisfacción ha de reconocer alguna clase de uniformidad, siendo que ambas actividades son efectivamente calificadas como placenteras.

Como sea, aquí no se trata de discutir el punto en detalle, sino de hacer ver cómo una concepción del placer que contemporizara el disposicionalismo con el empirismo, no sólo le haría mayor justicia a Epicuro, sino que evitaría la conclusión anémica a la que el propio Mitsis se ve conducido. Así y todo, su interpretación tiene el mérito de resolver, o mejor, disolver, el problema de los estados neutros. Y es cierto que se trata de un problema esencial para poder comprender de qué placer habla Epicuro. Por eso la posibilidad de “superar” la interpretación de este comentarista no se realiza tan sólo en una refutación o un señalamiento sobre alguna de sus fallas, sino en el ofrecimiento de una interpretación alterna que pueda dar cuenta de cómo la ausencia de dolor puede derivar en una modalidad positivamente placentera. Más aún: una interpretación verdaderamente sólida tiene que poder dar cuenta, también, de cómo la ausencia de dolor puede, o bien derivar en un sumo placer, o bien derivar en un estado neutro, vegetativo, semejante al de los durmientes. Esto y sólo esto sería comprender el problema cabalmente; no se trata de explicar únicamente la derivación o el salto positivo de una definición negativa, sino que hay que poder explicar también la derivación neutra y por qué una definición tal engendra justo estas dos modalidades (por qué y cómo, en otras palabras, se origina el problema mismo de los estados neutros). Más adelante veremos cómo estos dos modos de ser coinciden con las dos posibilidades

⁴⁵ Cfr. Mitsis, *op. cit.*, pp. 20-22.

a priori que hemos descrito antes para la estructura fenomenológica del vacío, una vez consumada la sustracción a cero —que en este caso reviste la cualidad de cero dolor o cero perturbación.

2. La apelación a la naturaleza humana

Otra línea de interpretación repara con mayor o menor explicitud en la apelación a la naturaleza, un rasgo característico de las escuelas antiguas.⁴⁶ Esto no necesariamente da cuenta del problema de manera cabal, pero ofrece indicaciones relevantes. En primer lugar, y como soporte textual de cualquiera de estas apelaciones, es preciso recordar que el placer es para Epicuro algo connatural o congénito (*syngenikòn*) a cualquier ser vivo, como se lee en la *Carta a Meneceo*: “Y es por esta razón que decimos que el placer es principio y fin de una vida feliz, pues lo hemos reconocido como el bien primero y congénito [*agathòn prōton kai syngenikòn*], y a partir de él damos comienzo a toda elección y todo rechazo y en él venimos a dar cuando juzgamos todo bien con el estado afectivo [*tō páthei*] como norma”.⁴⁷ Aparte de esto, hemos visto ya que sólo los deseos *naturales* y necesarios conducen al sumo placer de la *ataraxía*.

Ahora bien, al tener en consideración esta apelación a la naturaleza, el carácter negativo de la *ataraxía* adquiere —o puede adquirir— una inteligibilidad mayor. Así, lo que se dice al postular que el mayor placer es la total ausencia de dolor, es que todo ser humano, por ser tal (más aún: por ser un ser vivo), tiene la capacidad de experimentar un placer natural, un placer que está allí siempre y para cuya experiencia sólo es preciso remover o sustraer todo aquello que lo oculta o lo impide. El comentario de Long y Sedley destaca justamente este aspecto, al concluir que “es esencial reconocer la insistencia de Epicuro en que la felicidad hedonista *emergerá* si las personas *quitan los impedimentos* con vistas a ella”.⁴⁸ Con esto no es que se avance en la descripción positiva del placer, pero se ofrece una indicación fundamental acerca de por qué Epicuro caracteriza el sumo bien de manera negativa: porque él apela a que la total remoción de impedimentos permitirá hacer emerger eso que ya estaba allí, de manera congénita, y que no es otra cosa que el *estado natural* de los vivientes en general, y de los seres humanos en particular. “Todo sucede entonces —comenta Pierre Hadot—

⁴⁶ Sobre este punto, véase el interesante recorrido de Julia Annas por Aristóteles y las tres grandes escuelas helenísticas en “Justification and the Appeal to Nature”, *op. cit.*, pp. 135-220.

⁴⁷ *DL X* 128-129, tr. Boeri *et al.*, p. 119, los corchetes son míos.

⁴⁸ *Op. cit.*, vol. I, p. 125; la traducción y las cursivas son mías.

como si, *al suprimir* el estado de insatisfacción que lo absorbía en la búsqueda de un objeto particular, el hombre por fin quedara *libre* de poder tomar conciencia de algo extraordinario, que *ya estaba presente* en él de manera inconsciente, el placer de su existencia [...]”.⁴⁹

La *ataraxía*, entonces, considerada desde esta perspectiva, es algo así como el restablecimiento de un equilibrio o una armonía naturales. Dice Carlos García Gual: “Esa *hedoné* [sic] es el estado natural de los seres vivos, mientras que el dolor [...] es algo que interrumpe la armonía placentera del organismo, que impide su actividad propia y natural que le depara, apenas se elimine ese obstáculo penoso, placer y felicidad”.⁵⁰ Y Martha Nussbaum, en una línea similar, destaca sobre el placer epicúreo que:

Aquello en pos de lo cual va la criatura, según los textos, no parece ser un estado cero, de estancamiento en la inactividad; dicho estado sería, de hecho, la muerte del organismo. El fin parece ser algo más sustancial y más positivo: el funcionamiento continuado, sin perturbación ni trabas, de la criatura en su conjunto. Así, la caracterización del placer hecha por Epicuro —que él identifica con la ausencia de dolor y turbación— parece muy próxima a la caracterización hecha por Aristóteles en el libro VII de la *Ética nicomáquea*: «Actividad sin trabas de la disposición de acuerdo con la naturaleza». ⁵¹

En todos estos comentarios encontramos una línea de interpretación semejante: hay un estado originario, natural o connatural al ser humano, que es en sí mismo placentero, pero del que, al parecer, salvo los sabios, el resto de las personas va alejándose al punto de olvidarlo. Guiada por creencias falsas, esta mayoría persigue deseos vanos, deseos cuya satisfacción sólo puede redoblar el hambre de una saciedad perpetuamente diferida. Epicuro puede explicar este olvido argumentando que es la sociedad misma la que, por así decir, está enferma, la que promueve a ciegas aquellas falsas creencias que originan el sufrimiento. (Por eso, acaso, él prefirió fundar una pequeña comunidad alejada de la *pólis*, en el apacible retiro de su Jardín.) De lo que se trata es, pues, de *sustraer* todos estos sedimentos falaces, esta acumulación de ilusiones, esta especie de falsa conciencia, como si se tratase de un trabajo de limpieza: desempolvar, remover el óxido, bruñir; entonces, resplandecerá al fin la materia originaria en su fulgente desnudez.

⁴⁹ *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 131-132; las cursivas son mías.

⁵⁰ *Epicuro*, p. 160.

⁵¹ *La terapia del deseo*, p. 147.

Ahora bien, formular una apelación a la naturaleza no constriñe unívocamente las interpretaciones al tipo de lectura que acabamos de ver. Julia Annas también se pregunta en qué medida una definición tan negativa como la de la *ataraxía* puede ofrecer una concepción plausible del placer y también considera que la respuesta de Epicuro a esto “debe ser encontrada en su visión de la naturaleza y en cómo nos quedamos cortos en cuanto a vivir naturalmente”. Pero su conclusión es completamente distinta:

Cuando tengamos una correcta visión de cuáles son realmente nuestras necesidades, habremos revisado, piensa Epicuro, nuestra visión con respecto al carácter negativo de la *ataraxía*. La razón por la que la mayoría de las personas espera encontrar una carga positiva de su actividad proviene de sus falsas creencias y de las actitudes emocionales insalubres que estas falsas creencias tienden a producir. Cuando tengamos claridad sobre nuestros deseos naturales, piensa Epicuro, veremos que la libertad del dolor y la perturbación es de hecho lo que realmente queremos.⁵²

Esta lectura de los deseos naturales, de lo que “realmente queremos” una vez que nos desembarazamos de falsas creencias, no sólo no busca ofrecer una indicación positiva de cuál pueda ser el placer del no-dolor, sino que rechaza la idea misma de una expectativa tal: no hay nada positivo que esperar. Lo que parece ofrecer Annas es casi una visión trágica del ideal epicúreo, una visión que recuerda a las palabras de Ennio: “Demasiado bien posee quien no tiene ningún mal”.⁵³ Y con esto nos vemos nuevamente conducidos al problema de los estados neutros o intermedios. Pues si hemos de seguir la interpretación de Annas, entonces lo que realmente quiere y persigue un epicúreo es la plena indolencia por sí misma; un estado de no-dolor/no-perturbación que no es traducible en especificaciones positivas, sino que la pura exención lo es todo: no-dolor y no-positivo placer; por lo tanto, ni lo uno ni lo otro: un estado neutro. Significativamente, la propia Annas, como Mitsis cuando habla de un epicureísmo anémico, se ve conducida a declarar cuestionable y contraintuitiva esta concepción de la naturaleza y de los deseos naturales.⁵⁴

Sea como fuere, vemos que la sola apelación a la naturaleza no puede funcionar como un criterio unívoco. Pues es posible hacer interpretaciones que, o bien la señalen como un estado originario y positivamente placentero que emergerá una vez sustraídos todos

⁵² *Op. cit.*, p. 344; la traducción es mía.

⁵³ Citado por Cicerón, *SBSM* II 41, p. 122. Víctor-José Herrero Llorente, el traductor de la edición de que me valgo, aclara que este verso pertenece a la *Hécuba* de Ennio, “que éste había traducido de la tragedia del mismo nombre de EURÍPIDES”.

⁵⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 344 y ss.

los impedimentos (dolores, perturbaciones, etc.), o bien interpretarla como aquello que orienta el querer hacia la pura evitación del dolor y la perturbación. Más sucintamente: para algunos intérpretes, la realización de la naturaleza humana, según Epicuro, trae de suyo un gozo originario; para otros, supone alcanzar un estado neutral. Recordemos el diagnóstico de Mitsis (del que él mismo, sin embargo, acababa apartándose), cuando observaba que “la disputa entre Epicuro y sus oponentes se presenta a menudo a partir de sus distintas evaluaciones de una sensación o estado de conciencia neutral. Epicuro, dice el argumento, encuentra estas sensaciones neutras placenteras y las disfruta, mientras que sus críticos las encuentran meramente indiferentes”. Hay una imprecisión aquí y es que al decir que Epicuro *disfruta* de unas sensaciones neutras, las tales sensaciones no pueden ser afectivamente neutras, sino, en algún sentido, placenteras. Lo que sí es neutral es la especificación que Epicuro da de esas sensaciones (en términos de no-dolor y no-perturbación) y la disputa se da en relación al modo de interpretar esa especificación: si como algo que habla de una sensación efectivamente neutral (no placer y no dolor) o de una que reporta un positivo placer. Pero, más allá de esta precisión, lo que resulta sorprendente es cómo el problema de los estados neutros o intermedios no sólo ha regido la discusión antigua a partir de la objeción cirenaica, sino que sigue todavía vigente según acabamos de ver con las lecturas que apelan a la naturaleza humana. Y lo cierto es que, aunque con significativas diferencias, ninguna de las dos posiciones puede esclarecer cabalmente el problema, porque no lo toma en cuanto tal; porque al enzarzarse en la exégesis de qué habrá querido decir Epicuro no se pregunta por qué Epicuro dijo lo que dijo de esa manera (*i.e.* bajo una especificación negativa) y por qué ese modo del decir ha dado lugar a una bifurcación hermenéutica entre dos caminos tan antitéticos como persistentes: el que apunta hacia una positividad y el que ve un estado neutral.

Así y todo, parece bastante claro que, en términos de capacidad explicativa, las lecturas “positivas” que acabamos de ver aventajan significativamente a sus interpretaciones rivales. Pues mientras que las lecturas neutralistas guardan un completo silencio acerca de en qué sentido la mera exención de dolor y perturbación puede ser tenida por un placer, y se ven así conducidas a juzgar el epicureísmo como una ética anémica o a revestirla de un cierto sesgo trágico, las lecturas positivas no sólo dan alguna indicación relativa a un placer en sentido propio (restablecimiento de una armonía o equilibrio naturales, etc.), sino que además explican el carácter negativo de la especificación epicúrea, que entonces se revela como una vía sustractiva, como la

remoción de obstáculos con vistas a la plena y libre manifestación de un estado de naturaleza olvidado y en sí mismo placentero.

No obstante, una interpretación completa del asunto debe poder explicar exhaustivamente por qué estas dos lecturas representan o dan voz a las dos posibilidades que el fenómeno mismo de vaciamiento o sustracción a cero pone en marcha; cómo se relacionan entre sí estas dos posibilidades (que antes de ser posibilidades hermenéuticas son posibilidades del afecto mismo), cómo se originan a partir de una misma vía sustractiva y que dinámica es propia de cada una. Sólo teniendo una descripción cabal del asunto y sus derivaciones, sólo viendo cómo a la base de todo este embrollo hay una estructura fenomenológica peculiar cuyo carácter descriptivo alumbra el enigma en su fundamento mismo, tendremos una comprensión completa y originaria del problema que está en juego y que no es otro que aquel afecto de grado cero llamado imperturbabilidad (*a-taraxia*), o de manera más positiva, serenidad de espíritu.

1. Apuntes sobre los motivos que determinan la elección del camino a seguir: prelación con respecto a la vía exegética sin más

Contamos ahora con una descripción general del problema, de sus dificultades y del modo como éstas han sido señaladas y enfrentadas por dos grandes caminos de interpretación. Hemos visto que estos caminos son bifurcaciones que reconocen un origen común, intentos de dar respuesta a un mismo problema: el de los estados neutrales o intermedios. Uno conduce a sostener que la *ataraxía* es un estado neutral y el otro, que el no-dolor que la define, lejos de ser un afecto neutral, supone un placer supremo (el propio Epicuro sostiene esto último).

Llegados a este punto, nos salen al paso tres posibles vías o estrategias a seguir. Podemos, o bien, como Mitsis, (i) ensayar una *disolución* del problema, mostrando que se trata de un falso problema erigido sobre una comprensión errónea de la doctrina epicúrea; o bien, como la mayoría de los intérpretes, (ii) emprender una exégesis que favorezca, ora la posición neutralista ora la posición “positiva”; o bien, (iii) intentar comprender este asunto dentro de un marco más amplio; es decir que en lugar de ensayar una nueva exégesis, como en (ii), lo que buscamos comprender es la bifurcación de caminos hermenéuticos como *parte esencial del problema mismo*. No miramos ya si la *ataraxía* es un afecto neutral o placentero, sino que la abordamos como una estructura conceptual que admite estas dos derivaciones. La pregunta primera, entonces, es por qué la *ataraxía*, como concepto, abre precisamente estas dos posibilidades interpretativas (que llevan siglos siendo transitadas). En efecto, lo que la *ataraxía* nos muestra de manera indudable es una dualidad tensa, problemática; en consecuencia, lo primero que se impone es estudiar la estructura que subyace y origina esta dualidad problemática: hacer de ella el problema primero —antes que tomar partido por una u otra dirección—. Una vez esclarecidos los respectivos lugares de la neutralidad y la placidez, el por qué y el cómo de cada una de estas dos derivaciones, esto es, cómo puede originarse un afecto neutral a partir de una sustracción a cero del dolor y cómo es que *la misma sustracción* puede dar lugar a un claro capaz de acoger un afecto positivamente placentero, entonces y sólo entonces resultará diáfana la pregunta por cuya respuesta disputan los exégetas. Se trata, pues, de comprender el origen de esta bifurcación hermenéutica, de hacer de ella el problema fundamental y fundante sin cuyo

esclarecimiento la elección sin más de uno u otro camino resulta hasta cierto punto infundada. En este sentido, hay una manifiesta prelación de (iii) con respecto a (ii).

En cuanto a la primera estrategia, la vía disolutoria o (i), confieso que no alcanzo a ver cómo podría ser disuelto el problema de los estados neutros sin hacer a un lado el corazón mismo de la doctrina epicúrea —y la interpretación de Mitsis lo consigue, como hemos visto, a costa de un precio demasiado alto.⁵⁵

Así, pues, en las páginas que siguen intentaremos comprender la bifurcación interpretativa que la imperturbabilidad epicúrea origina, tomando esto como parte —y parte fundamental— del problema mismo relativo a qué sea o qué contenido descriptivo convenga al estado afectivo que se mienta bajo el concepto de *ataraxía*.

2. El alivio como fenómeno originario de cesación del dolor: indicaciones ilustrativas

Consideremos el problema que nos ha venido ocupando, ahora en términos de una estructura vacía o estructura de grado cero. Tenemos, en primer lugar, una sustracción a cero, una remoción completa de todo aquello que cae bajo el nombre de perturbación: el dolor físico y moral ha sido eliminado (o si hay dolor físico, éste ha conseguido ser sojuzgado por “el alma”, de tal modo que ya no perturba, como cuando Epicuro se impone por sobre sus dolores de vejiga recordando los buenos tiempos, etc.); no hay ya temores de ninguna especie, así como tampoco hay deseos vanos cuya insatisfacción pueda ocasionar frustración.

Ahora bien, difícilmente podamos encontrar una vivencia, o más bien, una secuencia de vivencias en la que sea posible observar *in nuce* esta cesación de manera absoluta. Los ejemplos de Epicuro para la *aponía* constituyen en parte una aproximación a esta posibilidad: el acto mismo de comer —o la secuencia de actos de una ingesta— podría proporcionarnos un caso concreto, observable o auto-observable, en el que sería posible penetrar la filigrana vivencial de la eliminación del hambre, y así seguir con todo detalle cómo es que un cierto dolor es removido por completo. Pero de hacer esto no iríamos mucho más lejos que Torcuato al intentar explicarle a Cicerón, por vía analógica, que la

⁵⁵ Otra interpretación cercana a esta línea es la de M. Hossenfelder. Su lectura, a mi parecer, también paga el alto precio de deslucir por completo el placer epicúreo y reducirlo a ser una formulación “consistente” con “el programa helenístico”, sin poder destacar con claridad en qué consiste ese placer *qua* auténtico placer. Véase su “Epicuro – hedonista malgré lui”, en *Las normas naturales. Estudios de ética helenística*, pp. 251-268.

ataraxía es como el tipo de placer que se experimenta al comer y eliminar el dolor del hambre, o beber y eliminar la aflicción que produce la sed. Simplemente veríamos esto con mayor detalle, pero acabaríamos apelando a la misma analogía. Y no es preciso describir en detalle cómo va experimentándose la reposición de fuerzas, el desvanecimiento del apetito, etc., pues cualquiera tiene alguna idea del fenómeno. Lo que en todo caso vale decir es que la cesación/eliminación de cualquier perturbación o cualquier dolor —no importa si físico o moral— es vivida como una especie de *alivio* y que éste es el género de vivencias que corresponde al sentido ‘sustracción del dolor’. Ahora bien, si la vivencia del alivio es aquella en la que se muestra o se ofrece el ya-no-dolor, esto es, aquello que en términos de una fenomenología de grado cero constituye el momento fundacional, el origen de un vacío de perturbaciones o dolencias, entonces el fenómeno que debe ser estudiado es el alivio en cuanto tal, es decir, las cualidades fenomenológicas que convienen a cualquier especie de alivio.

No obstante, antes de embarcarnos en la tarea descriptiva es preciso ilustrar con algunos ejemplos lo que acaba de ser expuesto, a fin de hacer visible la identidad entre el ya-no-dolor y el alivio. Consideremos para ello uno de los dos géneros dentro de los cuales cae, según Epicuro, toda perturbación *del alma*: el temor.⁵⁶ Es bastante complicado considerar los temores que Epicuro señala como causantes de sufrimiento. Pues ¿cómo podríamos describir el alivio de aquel que se convence que la muerte no tiene nada que ver con él, porque mientras que él es, la muerte no es y viceversa? Y lo mismo con el miedo al dolor o la enfermedad, el miedo a la represalia de los dioses, etc. En cualquiera de estos casos, poder acceder al alivio por la eliminación del temor significaría aceptar el *tetraphármakos* epicúreo, asumir la creencia de que los dioses no se cuidan de nuestros asuntos, o de que un dolor prolongado no puede ser demasiado intenso y uno intenso no puede ser demasiado prolongado, o aceptar su posición con respecto a la muerte (posición que, como es sabido, supone, a una con la muerte del cuerpo, la muerte del alma), y entonces, asumidas estas creencias,⁵⁷ advertir —caso de ser esto posible— cómo ellas hacen que los diversos temores se desvanezcan. Pero no tenemos por qué aceptar esto para observar cómo se da el alivio.

Si quisiéramos considerar los temores que Epicuro juzga fundamentales, podríamos tal vez recordar un momento que nos pareció lúcido, aquella vez en que conseguimos

⁵⁶ Las tres especies que destaca Epicuro son: el miedo a la muerte, el miedo a la represalia de los dioses y el miedo al dolor o la adversidad. El otro género de perturbaciones es el de los deseos vanos, es decir, deseos que no son ni naturales ni necesarios.

⁵⁷ El *tetraphármakos* incluye un cuarto “remedio doxástico” destinado a eliminar los deseos vanos.

por un momento considerar nuestra propia muerte (o la de nuestros queridos) como un hecho natural, o cuando pudimos verla como un arrullo y no como una tragedia,⁵⁸ y así evocar el alivio que esto trajo y ponerlo en la mira. Incluso la propia lectura de Epicuro (o de algún otro filósofo o maestro o sabio) puede contar como experiencia de remoción de temores del estilo. Pero, aparte de que esto valdría tan sólo para algunas personas, supondría, por lo demás, la descripción de un proceso tremendamente complejo, una labor que rebasa por completo la modesta exigencia de hallar algún ejemplo ilustrativo. Para ello nos basta con encontrar un temor cualquiera cuya remoción exhiba de manera patente, para cualquier lector, el alivio que ello supone. En consecuencia, lo que tenemos que buscar es algún ejemplo en el que la creencia que origina el temor se revele falsa de manera inequívoca (y no es inequívocamente falso que haya justicia divina o que la muerte sea un mal —y uno que tiene que ver directamente con cada uno de nosotros, los mortales): entonces nos será dado atestiguar cómo la cancelación de la creencia falsa, y a una con esto, la remoción del temor, constituye una experiencia de alivio.

Pensemos en el caso de alguien que teme haber contraído tal o cual enfermedad, pongamos el virus del VIH. No tiene la certidumbre de esto, pero el hecho de no haber sido prudente y de haber venido a enterarse de que la persona con la que estuvo es dada a la promiscuidad es suficiente para hacerle creer en la posibilidad de haber pescado el virus. Aquí más que una creencia hay una presunción, pero ésta es suficiente para alimentar el temor. Pasado el “periodo ventana” la persona del caso se hace los análisis y al fin llega el día de entrega de los resultados. Quien no haya estado en una situación del estilo no tendrá mayores dificultades para imaginar el estrago que causa la tensión de la espera en los nervios de quien aguarda. Él o ella no son (por hipótesis) sabios epicúreos y, como la mayoría de las personas, no tomaría con indolencia si los análisis dieran positivo... Llega al fin el momento, los documentos salen del sobre: VIH no reactivo. ¡Qué alivio! Ya no hay por qué temer. El sufrimiento que venía hostigando al sujeto del caso acaba de cesar con un suspiro que descarga mucho más que una

⁵⁸ Pienso en las palabras del compositor y organista francés, Gabriel Fauré, cuyo hermoso y célebre *Réquiem en Re menor* (Op. 48) ha sido a menudo llamado “el arrullo de la muerte”. Sobre esto, Fauré mismo declaró: “Se ha dicho que mi *Réquiem* no expresa el miedo a la muerte y ha habido quien lo ha llamado un arrullo de la muerte. Pues bien, es que así es como veo yo la muerte: como una feliz liberación, una aspiración a un felicidad superior, antes que una penosa experiencia”; en [http://es.wikipedia.org/wiki/Réquiem_\(Fauré\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Réquiem_(Fauré)). Es de suponer que quien conciba la muerte de este modo se encuentre libre de temor con respecto a ella (al menos en la medida en que esta creencia esté vigente y operativa, no importa si de manera consciente o no).

bocanada de aliento: con él culminan seis meses de sordo temor, seis meses de especulaciones fúnebres, de impaciencia y reproches.

En la lectura del resultado negativo tenemos un ejemplo de ya-no-dolor que exhibe, de manera patente, “instantánea”, cómo esa vivencia es exactamente lo que llamamos alivio. El dolor (en este caso bajo la modalidad de tribulación, desasosiego, etc.) se desvanece de golpe y en el acto se da un gesto que expresa corporalmente lo que la etimología y, acaso el sentido mismo de la palabra alivio, mientan: quitarse un peso de encima, aligerar la carga, etc. (Aunque no todo suspiro expresa la descarga de un peso opresivo: quien suspira por amor desagota de su pecho henchido algo incontenible pero en absoluto opresivo: ¿será, un poco levinasianamente, lo infinito que mora en lo finito y lo desborda?). Lo que este ejemplo permite ver “de un solo golpe de vista”, vale sin embargo para cualquier experiencia que suponga, ya de manera más gradual, ya de manera más intempestiva, la remoción de una perturbación. En efecto, es fácil advertir que cualquier cesación del sufrimiento (sea éste un temor, un deseo vano o cualquier otra clase de pesar) es una experiencia de alivio. En otras palabras, el alivio es, *prima facie*, la experiencia de la sustracción del dolor, el ya-no-dolor.

Así, pues, si queremos comprender cómo es que el “límite máximo de la intensidad del gozo” epicúreo coincide con “la supresión de todo dolor”, si queremos *internarnos* en una comprensión viva de la *ataraxía*, lo primero que debemos abordar es la supresión de todo dolor como fenómeno, es decir, la vivencia misma del ya-no-dolor: el alivio.

3. Estructura fenomenológica del alivio

Es significativo que Lucrecio (siglo I a.n.e.), el poeta y filósofo epicúreo, inicie el Libro II de su *De rerum natura*, exhortando al estudio de la filosofía con estas palabras: “Es grato, al tiempo que los vientos en mar abierto revuelven las aguas, contemplar desde tierra el esfuerzo de otro, no porque haya gusto y alegría en que otro sufra, sino porque *es grato ver de qué males uno se libra*”.⁵⁹ Como en una especie de escalada, el proemio continúa exponiendo cuán grato es mirar los escuadrones que se batan en el campo de batalla sin tener parte en ello, y por último, lo más grato de todo, “ocupar los serenos templos eminentes, bien abastecidos con la enseñanza de los sabios [*bene quam munita*

⁵⁹ *La naturaleza*, p. 175, las cursivas son mías. La vieja traducción del abate Marchena vierte los versos finales diciendo: “no porque dé contento y alegría / ver a otro trabajando, mas es grato / considerar los males que no tienes”, *De la naturaleza de las cosas*, p. 139.

tenere / edita doctrina sapientum templa serena], desde donde puedes mirar a los otros de abajo cómo van de acá para allá buscando un camino a su vida sin rumbo [...]”.⁶⁰ Luego de inventariar los afanes descaminados de los hombres, el filósofo se queja de cómo ellos no ven que “la naturaleza no ladra otra cosa sino que, así que el dolor apartado del cuerpo se aleje de la mente, aquella, libre de pena y cuidados, disfrute de una sensación de alegría”.⁶¹ Ahora bien, lo interesante de esto es que cada uno de los pasos que el proemio avanza, desde lo grato que es ver los males que no se tiene, hasta la alegría del alma (la mente) exenta de penas y cuidados —pasando por la contemplación de batallas ajenas o de los inútiles afanes que otros padecen—, todo esto, como un brócoli que reproduce su estructura arborescente en distintos niveles (arbusto constituido por arbustos, constituidos a su vez por arbustos más pequeños), como un fractal en el que la parte y el todo se espejan, repite una y otra vez la misma estructura: un gozo, una especie de placer que se muestra como la exención de un padecimiento. Así es como el placer se hace aquí presente: como ausencia de dolor.

Estamos una vez más ante lo que podríamos llamar la gramática profunda de la *ataraxía* epicúrea en cuanto placer del no-dolor. Pero Lucrecio nos proporciona, además de nuevos ejemplos, una nueva perspectiva: la de la tercera persona. Lo que aquí está en juego no es un padecimiento *propio* que dura un lapso y se extingue, prodigando, *subsecuentemente*, algún tipo de placer. Aquí, en lugar de haber una secuencialidad temporal, un antes y un después en uno y el mismo flujo de conciencia, se da una especie de *simultaneidad* entre el dolor ajeno que es percibido en cuanto ajeno, es decir en cuanto dolor no-propio, y el placer que este percepto produce. Más rigurosamente, el dolor no-propio es percibido (percibido-juzgado), por contraste, como no-dolor propio, como exención; y es esta percepción-juicio la que resulta placentera: *al ver* mi no-dolor en/contra el dolor ajeno, me embarga un cierto placer: “es grato ver de qué males uno se libra” (o “es grato considerar los males que no tienes”).

Esta perspectiva permite asir de manera más clara la coexistencia, o mejor co-dación, entre aquello de que se carece, la exención o ausencia, y correlativamente, aquello que se tiene, que se hace presente. Si hemos venido preguntándonos cómo es que una ausencia puede dar una presencia, cómo la mera sustracción a cero puede originar un algo en lugar de permanecer como una mera nada, encontramos en este cambio de perspectiva lo que podríamos llamar la impresión de la ausencia, la presencia de lo que

⁶⁰ II 5-10.

⁶¹ II 16-19.

no es o no está presente: la presencia de la ausencia. Éste es en general el carácter de la huella o el rastro y, en efecto, lo que los ejemplos de Lucrecio ponen de manifiesto requiere de una huella para poder constituir ausencias presentes. Yo debo haber tenido alguna experiencia del dolor para que, al ver el dolor de otro, pueda, o bien condolerme, o bien percibir en ese no-dolor propio una ausencia capaz de *evocar in concreto* el objeto ausente; no es una ausencia sin más, es una ausencia de algo, algo que he conocido, cuya presencia he sentido: quizá no es exactamente ese dolor, quizá no he navegado en mi vida y al contemplar desde tierra firme cómo otro se debate en aguas tormentosas no tenga yo una idea específica de los padecimientos que aquejan al marinero; puedo no haber experimentado jamás cuando un barco escora, puedo no haber sentido la proa cabecear ciegamente sobre las olas, puede mi pulso no haber sentido jamás la presión del timón ni mis manos la aspereza de las escotas, pero he estado en alguna situación de algún modo semejante: también yo he estado a merced de algo así como vientos furiosos y aguas tempestuosas; también yo he querido domeñar mi vida como una embarcación que se afana en no perder el rumbo, etcétera, etcétera. Si no tuviera yo alguna experiencia análoga, de un tipo más o menos parecido, no podría, al ver a otro sufrir, experimentar la viva impresión de mi no-dolor. Tendría impresiones de alguna clase, pero no de eso que conozco y resuena en mí, eso de lo que conservo aún un recuerdo (una huella) como para que al verlo en otros pueda percibir y juzgar de qué estoy ahora exento. En efecto, el dolor de otros, cuando es vivido según refiere Lucrecio, proporciona la impresión del no-dolor propio: hace presente en un tercero lo que en mí se halla ausente ahora pero ha estado presente alguna vez. Para *ver* lo que no tengo y no padezco, y *complacermé en ello*, debo haberlo tenido y padecido: no veo lo que simplemente no tengo, sino que veo lo que tuve y ahora no tengo, lo que YA NO tengo: VEO Y ME COMPLAZCO EN MI YA-NO-DOLOR.

Dejemos ahora por un instante a Lucrecio y recordemos el tipo de impresión que era característica de una sustracción a cero, cuando en el capítulo primero ensayábamos la descripción de las distintas caras o modos de ser del vacío. Entonces veíamos que el modo de ser del vacío en su origen, lo que podríamos llamar la cara fundacional, se presenta como una clausura, como la efímera impresión de un ya-no-hay. El ejemplo que ilustraba esto era el de la cesación de un sonido que llenaba el espacio sonoro de manera continua, como un fondo incesante y, por lo mismo, inadvertido. Decíamos:

Pensemos en el ruido del refrigerador, en su persistente zumbido, en el modo como se vuelve un fondo sonoro cuya presencia, como tal, dejamos de advertir... De golpe, el ruido cesa: entonces, súbitamente, *el silencio se oye* (el silencio = el grado cero del sonido). Sí, se oye, se vuelve por un momento audible. Su audibilidad se hace manifiesta en y como *ya no hay*: ya no hay ruido; como contraste con esa ausencia todavía fresca (ya no), todavía retenida.⁶²

El ejemplo buscaba ilustrar el modo como un vacío cualquiera, una sustracción a cero, se ofrece a la intuición en su origen mismo. Esa cara fundacional tiene el carácter de un contraste entre ausencia —ausencia todavía presente: huella— y presencia. El tal contraste entre ausencia presente⁶³ y presencia (en el ejemplo, contraste entre el sonido que ya no es y cuya ausencia todavía reverbera, y el silencio que es), describe la estructura misma del ya-no-hay en cuanto modo de ser de cualquier vacío en su origen. Pero es precisamente en virtud de este contraste que el vacío resulta intuible en el instante mismo de su consumación, es decir, de la sustracción a cero o vaciamiento (el silencio, el grado cero del sonido, se hace por un instante audible). Luego, dado que lo retenido, la ausencia presente (o presencia ausente), no puede perdurar indefinidamente y sucumbe ella misma a un hundimiento progresivo en la conciencia retencional, la cara con la que el vacío se muestra en su origen va difuminándose hasta desaparecer⁶⁴ y dar paso a una de aquellas otras dos modalidades que entonces llamábamos yermo/abismo y claro. Pero antes de abordar esto, retomemos lo que habíamos avanzado a partir del proemio de Lucrecio y veámoslo ahora en calidad de estructura vacía.

En efecto, el análisis de esa especie de escalada de placeres, todos ellos estructuralmente idénticos, e idénticos también a la “gramática profunda” de la *ataraxía* epicúrea, revelaba ser la complacencia por un ya-no-dolor. Veíamos que la posibilidad de intuir el dolor ajeno en cuanto no-dolor propio, así como la posibilidad de complacerse en esta ausencia de dolor, suponía una huella, una ausencia presente. El otro me muestra con su padecimiento aquello de que yo estoy exento, pero cuyo carácter me es familiar. Gracias a esto advierto la presencia de un dolor que ya no es en

⁶² *Supra*, pp. 41-42. Aunque habría que decir que, estrictamente, más que de una ausencia fresca se trata de una *presencia fresca* de lo que acaba de ausentarse.

⁶³ Hablaré en adelante de ausencia presente, pero podría hablarse, como sugiere la nota anterior, de presencia ausente, que es la alternativa que me propone Antonio Zirión. La elección de una u otra fórmula depende, a mi modo de ver, de qué es lo que se quiera enfatizar. Si se busca destacar el hecho de que la conciencia de lo retenido es, necesariamente, una conciencia actual, entonces conviene hablar de ‘presencia ausente’; si, al contrario, se busca enfatizar el aspecto modal de “ya-sido”, propio de lo que acaba de pasar, entonces resulta más elocuente valerse de ‘ausencia presente’. Por razones expositivas prefiero destacar esto último.

⁶⁴ Cfr. *supra*, pp. 42 y ss.

mí y puedo así intuir una ausencia presente que contrasta con mi actual indolencia, forjando la viva impresión del ya-no-dolor.

Esto es mucho más que el no-dolor sin más: es tener conciencia de cómo duele el dolor y tener conciencia de estar libre de ello, y sentirlo todo en una misma impresión (o una misma secuencia de impresiones). Sin la obra de esta coexistencia y este contraste no sería inteligible la nota de gozo de la que nos habla Lucrecio en sus ejemplos:⁶⁵ simplemente no se entendería de dónde podría emanar algún tipo de satisfacción.

Ahora bien, que este tipo de gozo —que es de una especie determinada, como enseguida veremos— sólo pueda darse, como tal, en una estructura de contraste del tipo ya-no-dolor, responde al hecho de que el ‘ya-no-dolor’ es un caso específico de las estructuras generales del tipo ‘ya-no-hay’. Estas últimas, según hemos visto, constituyen el modo de ser de cualquier vacío en su origen, su cara fundacional, y tienen la peculiaridad de mostrar o hacer intuible —precisamente por obra del contraste en el que hemos venido insistiendo— el grado cero, el vacío como tal. Si hablamos de sonidos, la consumación del vaciamiento vuelve intuible el grado cero correspondiente en el modo de la audibilidad: el silencio (el grado cero del sonido) se vuelve audible. Y lo mismo para cualquier caso: el grado cero de un cierto fenómeno sólo puede ser intuido bajo la modalidad de aparición del tal fenómeno. Por eso, así como el no-sonido, el silencio, sólo puede volverse audible (y no visible, tangible, etc.) pues la audibilidad es la posibilidad de intuir sonidos en general, así también el no-dolor sólo puede volverse intuible bajo el modo que conviene a la manifestación de los dolores en general, esto es, como un sentir: como afección. De ahí que la estructura del tipo ya-no-dolor, como especie del género ya-no-hay, vuelva intuible el no-dolor (el grado cero del dolor) necesariamente como un afecto. *Presumimos* que este afecto es una especie de gozo-por-exención: el gozo del no-dolor. Pero aún no alcanzamos a describir su origen.

Todo lo que sabemos de momento es que el grado cero del dolor no se reduce necesariamente a una mera exención sin más, una nada, un cero absoluto, sino que, en ciertas circunstancias, se vuelve intuible como un algo, un afecto de cierta clase. Sabemos también que ese afecto se origina en un tipo de impresión en el que coexisten la huella (“memorística”) y el grado cero, el dolor que tuve y ya no tengo, y el no-dolor que tengo. Podríamos incluso adelantar que esta impresión afectiva describe el

⁶⁵ Aquí no estoy considerando lo cuestionable que pueda resultar, moralmente, el hecho de tener una experiencia de gozo ante el dolor ajeno. Lo que me interesa en este momento no es evaluar desde una perspectiva normativa los ejemplos de Lucrecio, sino estudiar en detalle su contenido descriptivo.

contenido noemático de eso que llamamos alivio, y que, noéticamente considerado, el alivio es la “conciencia afectiva”⁶⁶ del contraste entre la huella de un dolor determinado y mi actual no-dolor *en cuanto actual* (es decir, en cuanto estado imperante en el ahora). Pero esto todavía no alcanza a volver inteligible cómo es que esta conciencia de contraste *origina* algún tipo de gozo. Pues el alivio, así descrito, es como una vivencia de “dolor” en la que el gozo no resulta evidente. Tenemos, entonces, que penetrar más profundamente en esta estructura de contraste y hallar el origen del gozo que de algún modo los ejemplos de Lucrecio (también el del VIH negativo) anunciaban.

¿Qué es lo que exhibe este contraste? Más generalmente: ¿qué es lo que exhibe cualquier contraste? En principio se diría que todo contraste exagera diferencias, las muestra de manera notable, exhibe una oposición. La propia etimología latina del verbo contrastar (*contrastāre*) lo confirma: contra-estar, estar contra. Decimos que hay contraste cuando dos (o más) objetos que se ofrecen juntos exhiben una distancia notable entre ellos. La base común que es requerida para que la distancia pueda exhibirse es, por un lado, la co-dación de los objetos, es decir, la simultaneidad de su dación, y por otro, el que sean susceptibles de una comparación, esto es, que sean objetos de una misma especie. El verde y el rojo exhiben un máximo contraste cuando se los pone juntos porque ambos son colores. La distancia que su co-dación hace patente es la del espectro cromático al que ambos pertenecen. El verde y el rojo, en cambio, no podrían contrastar jamás.

Ahora bien, que el verde y el rojo exhiban un máximo contraste quiere decir, en un sentido muy específico, que el rojo nunca es tan rojo como al lado del verde y que el verde nunca es tan verde como al lado del rojo. Esto se da así porque el verde no tiene nada de rojo (está compuesto por azul y amarillo) y el rojo no tiene nada de azul ni nada

⁶⁶ Escribo “conciencia afectiva” para utilizar un término deliberadamente amplio. Porque, puestos a describir el polo noético, qué diremos del alivio: ¿qué es la *sensación* de un contraste de cierto tipo? ¿o el *sentimiento* de un contraste así? Sabemos qué tipo de contraste está en juego, pero falta determinar qué clase de conciencia se tiene de ello. Esto es todo un atolladero, no sólo para la fenomenología (desde la Quinta investigación Lógica de Husserl en adelante), sino también para la filosofía de la mente. Sin embargo, por ahora podemos dejarlo de lado, pues de lo que se trata aquí es de comprender en general la gramática profunda de la *ataraxía* epicúrea, y para ello nos basta con describir el placer del no-dolor, más allá de si lo colocamos a nivel de las sensaciones o de los sentimientos intencionales. De todos modos, dado que los dolores que aquí están en juego son mucho más complejos que aquel que se experimenta por el pinchazo de una aguja; dado que la huella de mi dolor, que el otro pone frente a mí con su propio dolor, implica un cierto nivel doxástico, judicativo, no parece que en estos casos sea adecuado hablar en términos de sensaciones, al modo como hablamos de la sensación de lo rojo o de la sensación de dolor que experimentamos al quemarnos.

de amarillo, es decir, nada de aquello de que está hecho el verde.⁶⁷ Cada color se exhibe a sí mismo, exhibiendo, *a la vez*, aquello que en el otro está ausente; lo rojo se muestra como presencia, como este rojo, pero a la vez como aquello ausente en el verde, y lo mismo al revés. EL CONTRASTE EXHIBE UNA PRESENCIA QUE SE DUPLICA EN UNA AUSENCIA. El motivo por el que vemos exacerbados el rojo y el verde cuando se nos muestran juntos es que vemos dos rojos superpuestos y dos verdes superpuestos: el rojo que se muestra más el rojo que falta en el verde, y el verde que se muestra más el verde que falta en el rojo. Si no *viésemos* esa ausencia, si no nos fuera dado intuirlo, no habría efecto de contraste. (Esto permite advertir cómo las ausencias son perceptibles; el contraste es sólo un caso.)⁶⁸

Ahora bien, ¿cómo se duplica y qué exhibe el contraste que caracteriza la estructura fenomenológica del alivio? Los términos que aquí contrastan son la huella de algún dolor (sea porque otro exhibe su propio dolor, haciendo que yo pueda evocar un dolor análogo, o bien porque yo mismo retengo —tengo conciencia retencional de— un dolor propio del pasado) y la conciencia de mi no-dolor actual; en suma, contrastan dolor y no-dolor. Pero el contraste que el alivio pone de manifiesto es, por así decir, unilateral. No es como con el rojo y el verde, en que ambos colores están en pie de igualdad, como

⁶⁷ Una objeción pertinente, también de Antonio Ziri6n: “Fenomenol6gicamente, los colores no est6n hechos de la mezcla de otros. El verde, la sensaci6n de verde, no contiene nada de azul ni de amarillo”. De acuerdo, pero incluso as6 el ejemplo vale. Porque, aun cuando las sensaciones crom6ticas, como tales, no est6n constituidas por mezclas de colores, las escalas de colores expresan “distancias” fenomenol6gicamente reconocibles: puedo percibir que el rojo y el naranja est6n “m6s cerca” que el rojo y el verde. Y as6, en una secuencia de “desaproximaciones sucesivas”, alcanzar6amos la m6xima distancia que sugiere el ejemplo —y que la 6ptica y la teor6a de los colores refrendan.

⁶⁸ El ejemplo del rojo y el verde, colores complementarios, ostenta una situaci6n de m6ximo contraste. Sin embargo, esto es v6lido para cualquier situaci6n de contraste. En casos no extremos, en lugar de darse en uno de los t6rminos la ausencia total de algo exhibido por el t6rmino adyacente, hay diversos *grados* de ausencia.

Por otro lado, cabe se6alar que, sin contrastes, la percepci6n misma ser6 imposible. A la hora de examinar la estructura de los campos sensoriales, Husserl se pregunta en *Experiencia y juicio* “c6mo es posible en 6l [en un campo sensorial], en general, la conciencia de algo particular destacado” y “qu6 condiciones esenciales se deben cumplir para que se produzca la conciencia de una pluralidad destacada de objetos iguales o semejantes”. Y responde (§ 16, p. 80; los subrayados son de Husserl, los corchetes son m6os):

Una cosa particular en 6l [un campo sensorial] se destaca al ser *contrastada* con algo, por ejemplo, manchas rojas sobre un fondo blanco. Las manchas rojas contrastan con la superficie blanca, pero, unas con otras, se hallan fundidas sin el menor contraste, si bien no de tal manera que fluya la una en la otra, sino en una especie de fusi6n a distancia: se las puede hacer coincidir como iguales. Desde luego, tambi6n en todo contraste permanece algo de afinidad y fusi6n; las manchas rojas y la superficie blanca son originariamente afines entre s6 como datos visuales. Y esta homogeneidad se distingue de la heterogeneidad de datos de naturaleza diferente, por ejemplo, ac6sticos. As6, *en cuanto a su contenido, las s6ntesis m6s generales de datos sensibles destacados* —los cuales se amalgaman en la presencia viva de una conciencia en cualquier momento— son las que se establecen por *afinidad* (*homogeneidad*) y *extra6eza* (*heterogeneidad*).

dos presencias adyacentes del mismo rango. En el alivio, los términos contrastantes acusan una diferencia entitativa sustancial: lo actual, lo que propiamente es por ser ahora, es mi no-dolor. La presencia del dolor, en cambio, sólo tiene estatuto de huella, de impresión pasada que es actualizada, re-presentada, pero cuyo objeto (el dolor) no se ofrece como tal en el ahora. Así, pues, lo que coexiste en el alivio es una especie de recuerdo⁶⁹ y una impresión, pasado y presente: ausencia presente y presencia (de una ausencia). Sólo uno de los términos es propiamente presencia y, por lo mismo, sólo éste puede aspirar a realizar el efecto de contraste cabalmente, es decir, a exhibirse como presencia que se duplica en una ausencia.

Pero veámoslo *in concreto*. Veamos qué sucede con el término que puede aspirar a realizar cabalmente el efecto de contraste. Este término tiene la peculiaridad de ser, al contrario que el otro, la presencia de una ausencia: es la presencia de la ausencia de dolor, lo que hemos llamado no-dolor (o grado cero del dolor). Hablar de la presencia de una ausencia es ya poner de manifiesto el contraste, pues de otro modo sólo cabría hablar de esto en términos de ausencia de dolor. En efecto, hay muchas ocasiones en las que estamos exentos de dolor. Caminamos despreocupadamente, conversamos con un amigo, leemos un libro... No hay dolor, pero tampoco hay conciencia explícita de mi no-dolor. Se trata de la mera ausencia de dolor sin más. Lo que el contraste promueve es que esa ausencia de dolor, que normalmente es insensible, cobre presencia: se vuelva sensible. Y lo que tenemos que ver, ahora que tenemos una noción de la manera como funcionan los contrastes, es cómo es que esa ausencia cobra presencia.

Es evidente que esta ausencia se vuelve presente por obra de algo que no es ella misma, algo que le viene de fuera, por así decir; y es igualmente evidente que ese algo venido de fuera no puede ser sino el otro término que co-constituye el alivio y que hemos llamado, a falta de mejor nombre, la huella de un dolor. Esta huella es como un marco que hiciera visible, o mejor sensible, el no-dolor, permitiéndole exhibirse como todo aquello que en el dolor está ausente: el no-dolor es (aparece) exactamente como aquello que el dolor no-es, como la contraparte de todas aquellas notas que el dolor hacía sentir, es decir, como la contraparte de las fuerzas menguadas, el pesar, la torpeza, el desánimo. La cesación del dolor vuelve sensible el “espacio” vacío que la ausencia de

⁶⁹ Lo refiero con tal grado de ambigüedad (“una especie de”) porque la huella de dolor que se presenta en el alivio no tiene por qué ser un recuerdo en sentido estricto, es decir, la re-presentación de vivencias efectivamente vividas en el pasado. Aquí más bien parece que el recuerdo es genérico, recuerdo del dolor en general, si acaso de cierta especie de dolor, pero no necesariamente de un episodio concreto en el que estuvo presente esa especie de dolor. Si alguien ahora me habla de una fuerte jaqueca, yo puedo evocar el dolor que le es propio sin por ello recordar tal o cual jaqueca efectivamente padecida por mí en el pasado.

esas notas ha dejado en libertad: la ya-no-mengua, el ya-no-pesar, la ya-no-torpeza, el ya-no-desánimo. Lo que se siente en el alivio no es todavía las fuerzas en su culmen, la mayor de las ligerezas, la plenitud de las habilidades o la cúspide del ánimo, sino la posibilidad de todo esto. Como si de una tierra liberada se tratara, el alivio es sentido como un vacío lleno de estas potencias. Ésta es la entidad del no-dolor, aquello que excede el mero desdolor y se desdobra o se duplica en materia positivamente sensible: siento este no-dolor como potencia, como expansión en la ya-no-constricción.⁷⁰ Y es aquí donde el gozo encuentra su origen: es gozo por las posibilidades recuperadas, por las potencias que trae consigo el espacio liberado: vacío.

Así, pues, la huella que recuerda el dolor (su ausencia presente), recuerda a la vez la potencia que hay en el no-dolor, como si la sonsacara de su habitual olvido y la revelara sobre una emulsión transparente, volviendo sensible (y gozoso) este grado cero del dolor. En este sentido, la estructura del alivio no puede ser descrita únicamente como ‘ya-no-dolor’, pues este aspecto, aunque resulta ser el más inmediatamente visible, no agota el fenómeno; sólo lo describe parcialmente, como un desdolor, como exención. Una comprensión cabal del alivio reclama tomar en consideración la contraparte positiva, aquella que especifica la materialidad del no-dolor, la *quididad* de su efectiva dación sensible, que, como hemos visto, responde al gozoso sentir de una recuperación de las potencias, es decir, a un ‘ya-puedo’.⁷¹

Decimos, entonces, que el alivio es el placer que se siente al experimentar la clausura del dolor en cuanto clausura *a la vez* que la rehabilitación de las potencias propias en cuanto rehabilitación (ya-(sí)). En las formulaciones que hemos venido utilizando, la co-dación simultánea de ambos términos es descrita a través de la partícula ‘ya’. ‘Ya-no’ describe la actualidad de la clausura: es la retención que conserva fresco el no-dolor. ‘Ya-(sí)’ describe la actualidad de la apertura y es la protención que anuncia el espacio rehabilitado, las posibilidades a ser tomadas *en adelante*.

El alivio, por tanto, es el gozo del ya-no-dolor/ya-(sí)-puedo. Los dos términos que se ofrecen simultáneamente son como las dos caras de una misma moneda y, para ofrecerse como tales, se necesitan recíprocamente. Habrá tal vez otros afectos en los que pueda darse algo así como la rehabilitación de las potencias sin que esto suponga la co-dación de un “sentimiento” de clausura del dolor; o al contrario, la clausura del dolor sin

⁷⁰ Es una alegría de cuño spinoziano: conciencia de un incremento de mi potencia de obrar.

⁷¹ A los efectos de lo que aquí nos interesa, no es necesario indagar si es que el gozo se origina en un juicio relativo al bien del ‘ya puedo’ o si el ‘ya puedo’ es vivido de suyo como gozo y es este gozo el que origina un juicio favorable, o si ambas cosas, juicio y gozo, se identifican.

que esto traiga aparejado un “sentimiento” de rehabilitación de las potencias (al menos éstas son posibilidades pensables). Pero *si* hay alivio, si la experiencia del ya-no-dolor es la de un placer, entonces la clausura del dolor no puede sino estar ligada con su cara “positiva”, es decir con el ya-(sí)-puedo. Por eso, si queremos comprender la estructura de aquel “límite máximo de la intensidad del gozo” que Epicuro *identificaba* con “la supresión de todo dolor”, no podemos hacer a un lado esta contracara que la supresión del dolor instaura en el momento mismo de consumarse como supresión total, como ya-no-dolor.

Pero antes de ligar nuestras descripciones con aquella que Epicuro ofreció del máximo placer conviene hacer algunas aclaraciones. Lo primero es que hemos hablado del alivio como sustracción a cero del dolor y esto es sólo el caso límite (aunque, a la vez, el que se imponía estudiar dada la caracterización epicúrea de la *ataraxía* en términos de “supresión de *todo* dolor”). Aliviar es de suyo un verbo de grado. La Real Academia Española lo define, primero, con el sinónimo aligerar en cuanto “hacer menos pesado”; luego, de manera casi idéntica, como: “Quitar a alguien o algo parte del peso que sobre él o ello carga”. *Menos* pesado, *parte* del peso, todo esto nos habla de grados.⁷² Lo que hemos estudiado es algo así como el *alivio total*, cuando el ‘menos’ alcanza el cero y el peso desaparece por completo. No obstante, la estructura del alivio es muy semejante para todos aquellos casos en los que se experimenta la mitigación del dolor en cierta medida. La descripción es algo más compleja, porque aquí coexisten el dolor que todavía persiste, la ausencia presente del dolor que ha cedido, es decir, el ya-no-dolor-en-cierto-grado y, correlativamente, el ya-(sí)-puedo-en-cierto-grado que la mitigación ha liberado y que se experimenta como gozo. Es sólo que el gozo aquí coexiste con el dolor y, por lo mismo, éste se ve en parcialmente opacado por aquél. Pero no se trata aquí de entrar en descripciones pormenorizadas, sino tan sólo de hacer esta aclaración sobre el uso que le hemos dado a la palabra alivio en relación con su significado habitual.

Lo otro es que la descripción que hemos hecho refiere al alivio total *en general*. Un estudio más detallado podría distinguir especies, la más obvia de las cuales quizá sea el *consuelo* en cuanto alivio específico del ánimo (nadie diría que una pomada ofrece

⁷² La etimología latina del verbo también expresa gradualidad, pero es significativo que en lugar de describir grados de una exención, aluda a grados “positivos”. En efecto, el participio *alleviāre* quiere decir iluminar. El significado se origina a partir de *ad* (hacia) y *levis* (luz): hacia la luz. ‘Hacia’ da un grado de tendencia, en este caso un grado de tendencia (de más) hacia la luz (*i.e.* un grado de luminosidad), aludiendo con ello al espacio libre, vacío: ¡al CLARO (de luz) que el alivio forja!

consuelo para picaduras de abeja; y nadie dejaría de aceptar que, si la pomada es efectiva, proporciona alivio).

Hechas estas aclaraciones, es momento, ahora sí, de confrontar los resultados que hemos alcanzado con el problema que plantea la definición epicúrea del sumo bien.

4. Confluencia de los devenires afectivos del alivio y los devenires hermenéuticos de la *ataraxía* epicúrea

A riesgo de ser reiterativos, conviene insistir en el motivo por el cual hemos estado ocupados en la descripción fenomenológica del alivio. Como se recordará, la *ataraxía* o imperturbabilidad, el supremo placer y el sumo bien de la ética epicúrea, es descrita como el placer de la total ausencia de dolor. Puesto que se trata de un placer estable y consumado, si queremos comprender cómo es que el tal placer —caso de existir algo así— alcanza semejante estabilidad, tenemos antes que retrotraernos a su origen mismo, a su *génesis*, estudiarla y ver cómo es que ese afecto originario puede derivar en un placer estable como la *ataraxía*.

Lo que hemos hecho en la sección anterior es precisamente investigar la génesis del no-dolor en su dación misma, es decir, en el ya-no-dolor o alivio. Hemos visto, además, en qué sentido y de qué manera este afecto supone un gozo. Ahora debemos examinar qué posibles derivaciones admite este origen, es decir, cuáles son las posibilidades *a priori* que esta estructura fundacional reconoce como propias. Si resulta que alguna de estas derivas coincide con la posibilidad de alcanzar un placer estable en y como total ausencia de dolor, entonces habremos encontrado evidencia fenomenológica para el aserto epicúreo, esto es, confirmación “en las cosas mismas” (en el afecto mismo). Por eso decíamos antes que se impone comprender afectivamente el afecto: penetrar en su contenido descriptivo.

Ahora bien, tenemos una estructura originaria y fundamental, que hemos formulado sintéticamente en términos de un gozo por el ya-no-dolor/ya-puedo y que coincide con el fenómeno general del completo alivio. Nos preguntamos ahora, a partir del modo de ser de este origen, qué derivaciones, si se prefiere qué devenires, son posibles. Ésta no es una pregunta empírica. No es la interrogación por los afectos que efectivamente experimenta una “muestra representativa” de personas después de sentir alivio (“del total de sujetos estudiados en situación de alivio, un 43% reportó subsecuentemente sosiego, un 35% euforia, un 12% perplejidad y un 10% melancolía”). Lo que nos

interesa no es el curso emocional de la persona que siente alivio, sino el curso del alivio mismo. Pero cómo, se dirá, el alivio es un afecto, afecta a alguien y no puede soslayarse al sujeto del alivio. Por supuesto que no. Pero al decir que no se trata de una pregunta empírica o de observar el curso emocional de un sujeto empírico a partir de su experiencia de alivio, lo que queremos decir es que estamos interesados en las posibilidades que el alivio, *por su propio modo de ser*, abre, sean cuales fueren las condiciones empíricas concretas en las que se encuentre el sujeto del caso, es decir, sea que estas posibilidades alcancen a realizarse efectivamente o, al contrario, se vean rebasadas, interferidas o anuladas por otros afectos empíricamente co-dados. En este sentido se trata de las posibilidades *a priori* del alivio: de los horizontes que el alivio instituye a partir de su propia dación por el solo hecho de darse, de aquello que su estructura trae consigo *in nuce*, como latencia o potencia, como posible despliegue, desenvolvimiento, curso. (Esto supone que, *si* el alivio es el afecto dominante en un sujeto empírico, entonces el devenir afectivo del tal sujeto no puede sino tender hacia alguna de las posibilidades que el propio afecto impone como sus posibilidades puras o *a priori*.) Así pues, vale decir que si hasta ahora hemos esbozado una fenomenología estática del alivio, lo que sigue se asemeja a una fenomenología genética.

Regresemos, entonces, al alivio estáticamente considerado.⁷³ Hemos visto ya que se trata de una estructura de grado cero, o estructura vacía, por lo tanto una estructura cuyo modo de ser originario (su modo primero de aparecer o manifestarse) responde a la descripción general del tipo ‘ya-no-hay’ (en este caso bajo la especificidad del ‘ya-no-dolor’). Vimos luego cómo el grado cero del dolor resultaba positivamente sensible —al modo como el grado cero del sonido resulta positivamente audible en el ya-no-sonido—, producto de un efecto de contraste que exhibía el espacio liberado por la cesación del dolor en términos de un espacio de potencias rehabilitadas; formulamos esto como ‘ya-puedo’. Por último, vimos que sin este segundo término correlativo resultaba imposible comprender de dónde podría emanar el gozo que solemos atribuir al alivio. Ahora bien,

⁷³ Aunque hay que decir que la descripción que hemos hecho no es estática en sentido estricto. Pues si lo que caracteriza, *grosso modo*, a un estudio genético es la consideración de la génesis *temporal* de un cierto fenómeno, la estructura del alivio, con sus intenciones dirigidas hacia el pasado reciente (la retención del dolor que ya no es) y hacia el futuro inminente (la protención hacia el espacio de posibilidades rehabilitadas) parece corresponder más bien a un estudio de corte genético. Si hablamos aquí de una descripción estática es por contraste con la descripción más enfáticamente genética que aún resta por hacer (ésta sí expresamente “temporal”, decursiva, etc.). Este margen de imprecisión en la determinación de qué es estático y qué genético sugiere en parte lo problemático de la propia distinción husserliana; aun así resulta operativa o metodológicamente útil y es por eso que la hemos adoptado. Para una discusión sobre el punto véase J. Derrida, “«Génesis y estructura» y la fenomenología”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 211-232.

si pudimos dar todos estos pasos y alcanzar una descripción específica (una descripción que, hasta donde veo, encuentra plena confirmación en cualquier situación de alivio que podamos considerar) fue porque estábamos ya orientados por el carácter general de las estructuras vacías. De manera análoga, si queremos ahora examinar las posibilidades *a priori* que este caso específico presenta, de lo que se trata, entonces, es de describir la especificidad que presentan las dos posibilidades puras cuyo carácter general conocemos desde el capítulo primero como *yerma/abismo* y *claro*. Esto no quiere decir que confiemos en aquel conocimiento previo sin someterlo a examen. Al contrario, valerse de él es justo lo que nos permitirá ponerlo a prueba. Pues si resulta que su guía nos conduce a descripciones específicas incapaces de encontrar confirmación en las cosas mismas, entonces este conocimiento genérico revelará fallas. Si, al contrario, las posibilidades *a priori* del alivio traen a la luz descripciones cuya evidencia resulta patente, descripciones que han vuelto visible lo que sólo estaba a la espera de la palabra fenomenológica, descripciones, en fin, en las que podemos reconocer lo que oscuramente pre-conocíamos (y ésta es esencialmente la tarea fenomenológica), entonces la guía de las estructuras genéricas quedará confirmada por las cosas mismas.

Recordemos, entonces, la genética de las estructuras vacías. Su modo de ser fundacional es el de la sustracción a cero. Decíamos que esta cara sólo se presenta en el momento mismo del vaciamiento, como la presencia efímera del ya-no-hay en la que el grado cero, el no-haber, se vuelve por un momento intuible. Pero esta cara necesariamente muda, dando paso a alguno de los otros dos modos de ser del vacío. La necesidad de esta mudanza viene prescrita por la imposibilidad de que el ya-no, la retención, o más precisamente lo retenido, perdure en el tiempo. El ya-no-ruido del refrigerador puede mantenerse fresco en mi memoria por un momento, y así hacer audible el silencio, pero luego esta ex-impresión va palideciendo, difuminándose hasta caer en el olvido; y a una con ella cae necesariamente la propia audibilidad del silencio: ya no hay contraste que lo vuelva audible. Lo mismo sucede con el ya-no-dolor: la huella del dolor que todavía conservo, y en contraste con la cual mi no-dolor actual se vuelve sensible, va hundiéndose en el pasado hasta esfumarse. Con su completa desaparición quedará anulado el contraste y, consecuentemente, el carácter sensible del no-dolor: el alivio, como tal, se habrá desvanecido.

Así, pues, lo que desaparece en ambos casos, y en general en cualquier estructura vacía, es el ya-no, la intención hacia el pasado. Ya-no-hay, que es como decir, ya-no-hay-nada (nada de ruido, nada de dolor, nada de lo que fuere) se vuelve hay-nada. Este

vacío consumado, cuyo rasgo fundacional ha dejado de ser positivamente intuible, puede perpetuarse sin prestarse a acoger en su vacuidad nada nuevo, o puede, al contrario, adquirir el carácter de un claro, un espacio de manifestación o aparición. En el primer caso, el vacío permanece ensimismado, replegado sobre sí mismo, *abismado* entre el ya-no-hay que ya no es y el todavía-no-hay que todavía no es. Habiendo dejado atrás el ya-no, la sustracción a cero (ya-no-hay-nada) deriva en una pura nada: hay-nada *simpliciter*. Por eso hablábamos de un yermo o de un abismo. En el segundo caso, la sustracción a cero da lugar a una modalidad del vacío que se presenta como camino despejado, como un no-hay que protensiona ya la posibilidad de un nuevo haber. Es el claro en el que la vacuidad se muestra como acogimiento de lo por-venir: el no-hay-todavía/puede-haber.⁷⁴

Ahora bien, habíamos visto que estas dos posibilidades *a priori* del vacío son dos modos de ser disyuntivos. Como sucede con los objetos que se ofrecen a la percepción y que sólo pueden mostrarse por este lado *o* por aquel, pero no por ambos lados a la vez, cualquier vacío sólo puede presentarse *o* como yermo/abismo *o* como claro. La mostración de una de sus caras supone la ocultación de la otra. Si se me presenta un vacío como yermo, no me es dado intuir en él la acogida de ninguna posibilidad; si como espacio de posibilidades por advenir (como claro), entonces me será imposible ver en él un yermo.

Consideremos ahora el alivio en calidad de estructura de grado cero y veamos qué especificaciones adquieren sus posibilidades *a priori*. En principio, el alivio respondía a una descripción del tipo ‘ya-no-dolor’, en cuanto especie del género ‘ya-no-hay’. Pero la descripción específica nos hizo ir más lejos y advertir, como parte esencial del carácter del alivio, la co-dación de aquella otra cara que habíamos formulado en términos de ‘ya-puedo’. El alivio es el placer del ya-no-dolor/ya-puedo. Ahora bien, esta estructura bipartita rectifica en realidad lo que habíamos dicho sobre el *género* de las estructuras vacías. Pues, en efecto, *todo* vaciamiento, toda sustracción a cero supone, además de un ya-no-hay, la co-dación de un ya-puede-haber. Este aspecto de la cara originaria del vacío es quizá menos evidente, pero resulta tan esencial como el primero. Veamos esto.

⁷⁴ Esta es sólo una caracterización sumaria de las dos modalidades que puede adquirir el vacío después de originado. Para rever las descripciones en detalle, así como la razón de ser de cada una de ellas (sus respectivas génesis), véase *supra*, I 3 y II 1.

En efecto, el ya-no-hay y el actual no-haber se dan juntos y juntos forjan una impresión de contraste. Lo que hace que el actual no-haber, es decir, el grado cero del caso, sea intuible, es justamente el hecho de que, en contraste con el ya-no-hay, aparezca como la presencia de una ausencia, como espacio liberado por el ya-no-haber, como todo aquello que lo sustraído a cero ha dejado disponible. Eso y no otra cosa es lo que escuchamos cuando el ruido del refrigerador se interrumpe. Mientras zumbaba persistentemente como un sonido de fondo no advertíamos su presencia. Al cesar, escuchamos de golpe su ausencia, su ya-no, y escuchamos, a la vez, el espacio sonoro que esa ausencia ha dejado en libertad: el silencio (el actual no-sonido). Y lo mismo con el ya-no-dolor, como hemos visto antes. Así, pues, el estudio que llevamos a cabo con respecto al alivio nos permite refinar la descripción genérica de las estructuras vacías y advertir que un vacío, *en su propia dación*, ya supone los dos aspectos que el alivio ponía de manifiesto: el ya-no-hay y el ya-puede-haber. Análogamente, la partícula ‘ya’ describe, *en general*, en el ‘ya-no’ la actualidad de la clausura, la retención que conserva fresco el no-haber; en el ‘ya-(sí)’, la actualidad de la apertura, la protención que anuncia la rehabilitación del espacio libre o vacío.

A la luz de esta rectificación se ve ahora con toda claridad cómo el vacío trae consigo, en su origen mismo y como partes de su modo de ser constitutivo,⁷⁵ sus dos posibles devenires. El ya-no-hay-(nada), el aspecto sustractivo, anuncia el decurso hacia el hay-nada *simpliciter*: el yermo. El ya-(sí)-puede-haber, el aspecto “positivo”, barrunta el puede-haber: el claro. En cada caso, el decurso deja atrás el ‘ya’ fundacional, la bisagra que clausuraba hacia el pasado (‘ya-no’) y abría hacia el futuro (‘ya-(sí)’).

⁷⁵ Hablo aquí de partes sin haber determinado qué significa ser parte-de en sentido fenomenológico. Sin embargo, y aunque no puedo detenerme ahora en esa clase de análisis, valdría hablar aquí de lo que Husserl llama en la Tercera investigación lógica partes abstractas o momentos y no partes concretas o pedazos: “Llamamos pedazo a toda parte que es independiente relativamente a un todo T. Llamamos momento (parte abstracta) del mismo todo T a toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo”, § 17, p. 415, cursivas de Husserl. Del todo que constituye esta hoja de papel, yo puedo cortar una sección y separarla, es decir, puedo “independizarla” y sin embargo seguirá habiendo hoja de papel (así se hayan modificado su figura y otras cualidades). Por eso es un pedazo o parte concreta. En cambio, no podría eliminar de la hoja la extensión o el color (podría alterar este último pero no eliminar la coloración en sí misma) y preservar la hoja como todo. Extensión y color son momentos no-independientes o partes abstractas. En cuanto al alivio, es claro que eliminar cualquiera de las dos partes de que hemos estado hablando supondría la anulación del todo-alivio (de la impresión afectiva total) en cuanto tal; por lo tanto, se trata de partes abstractas o momentos. Lo que restaría determinar es qué clase de enlace une estas dos partes, entre sí y con respecto al todo del que son partes. Remito al lector interesado en la teoría husserliana de los todos y las partes (o mereología) a la ya referida Tercera investigación lógica. En relación a la importancia de la teoría husserliana de los todos y las partes para una ontología fenomenológica, véase Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*. Para una aproximación al problema de la identidad personal en clave mereológico-husserliana, véase mi *Autobiografía pasiva y presente vivo*.

Veamos esto ahora con relación a la estructura del alivio y sigamos detenidamente cada uno de los cursos posibles que su propio origen instituye. En este caso la estructura bipartita responde a los términos ya-no-dolor/ya-puedo.

(a) *La deriva hacia el yermo: ni placer ni dolor*

Consideremos, en primer lugar, la deriva que se insinúa a partir del ya-no-dolor, una vez que la intención dirigida hacia el pasado (el ya-no) queda atrás.

Al esfumarse la huella del dolor, desaparece aquel contraste que volvía sensible el no-dolor actual. Ya no hay dolor, pero tampoco hay sensibilidad del no-dolor. (Desde luego, no hay ya alivio como tal.) Ahora bien, este curso se ha originado a partir del ya-no-dolor, no del ya-puedo, es decir, a partir del aspecto sustractivo y no de aquel otro sobre el que se fundaba el placer del alivio, aquel gozo de las potencias que el no-dolor liberaba a modo de espacio de posibilidades restituidas. Decir que este curso se ha originado en tal o cual aspecto, señalar el carácter disyuntivo de su origen, obedece al hecho de que, una vez pasado el alivio, que como tal supone la co-dación de ambos términos, el decurso de la vida afectiva debe continuar, en principio, como la prolongación de *uno de los dos* términos (de aquel que se imponga). En efecto, los dos términos no pueden seguir coexistiendo en pie de igualdad, pues eso supondría la perpetuidad del alivio como tal, lo que por principio es imposible (no habría huella del dolor capaz de ser retenida indefinidamente); y, por otro lado, a menos que hubiese un afecto distinto que perturbara, desviara o interrumpiera este decurso, los dos términos no podrían cesar simultánea y abruptamente, pues esto supondría un corte, una discontinuidad en la vida de conciencia de quien siente alivio, una especie de agujero intempestivo. El alivio, como impresión afectiva de contraste, supone una tensión entre dos términos, una tensión cuyo curso natural es distenderse resolviéndose en favor de uno de esos dos términos originalmente contrastantes. Por eso es que hay una disyunción: *o este camino o aquel* (esto ya lo habíamos visto para las estructuras vacías *en general*). Y por eso es que si la cesación del alivio se origina en el ya-no-dolor, si la tensión se distiende en esta dirección, entonces el aspecto del ya-puedo, en el que se fundaba el placer, ha de quedar necesariamente ocluido.

Así, pues, cuando el alivio cesa y el vacío originario se prolonga a partir del aspecto sustractivo (del ya-no-dolor), sucede que, por un lado, el no-dolor se ha vuelto insensible y, por otro, el placer del ya-puedo ha desaparecido. Este decurso conduce a

un estado en el que no hay dolor, pero tampoco “sensación” de no-dolor, y, por lo mismo, no hay placer. Aquí el hay-nada del yermo adquiere el carácter de un estado afectivo neutral: ni dolor ni placer. Se trata de un yermo sensible, de un estado casi vegetativo, anestésico se diría, o para formularlo con palabras que nos son ya conocidas: se trata de un estado que recuerda al de los durmientes.

¿Pero qué querría decir esto? ¿Existe acaso algo así como un estado afectivo neutral? ¿Y no será una flagrante simplificación reducir la afectividad al binomio placer/dolor, como si todo estado afectivo fuese una especie de estos dos géneros? Pues, en tal caso, podría quizá haber un estado afectivo de no-placer y no-dolor, pero sí-algo, algo que este reduccionismo no estuviese contemplando y que lo alejara de la supuesta neutralidad.

Vayamos por partes. En primer lugar, no hay que olvidar que aquí hemos partido de un afecto cuyo contenido descriptivo podía ser caracterizado cabalmente en términos de placer y dolor. Dado este punto de partida, resulta consistente que las derivaciones de ese afecto sean descritas como el decurso de los términos originales. Supongamos, sin embargo, que quisiéramos defender la objeción sobre el reduccionismo. Podríamos pensar que hay aspectos fundamentales de la afectividad que no pueden hacerse a un lado, como es, por ejemplo, el deseo. En efecto, desde la antigüedad (lo veremos con los estoicos) el deseo juega un papel insoslayable en la descripción de los estados afectivos. Con lo cual, aquel estado que llamamos neutral, por tener el carácter del no-dolor y el no-placer, podría sin embargo envolver alguna forma de deseo que echara por tierra la susodicha neutralidad. Pues bien, a esto hay responder que el deseo, como quiera que se lo describa, implica algo así como un impulso, una tendencia-hacia, aun si esa tendencia no se traduce en acciones materiales; es un movimiento del “espíritu”, una proyección de cierto tipo (cabría incluso asignarle cierta aspiración al placer). El yermo, en cambio, supone una suspensión, una parálisis, la total incapacidad de movimiento, de protención o proyecto.⁷⁶ En el yermo afectivo no hay, no puede haber deseo, o al menos no un deseo lo suficientemente poderoso como para forjar alguna clase de movimiento. En este sentido, la neutralidad del no-placer y no-dolor cubre también algo así como el no-deseo, y es suficiente para describir un estado cabalmente neutral.

⁷⁶ Al punto que en el capítulo primero lo caracterizábamos así: “nada mueve en contra pero nada mueve a favor. En efecto, *nada mueve en ninguna dirección*. Se trata de una situación de parálisis semejante a la del asno de Buridan”, *supra*, p. 36.

Pero entonces, ¿a qué se parece ese estado neutral, más allá de la comparación con los durmientes? ¿Acaso hay un estado afectivo de cuasi-insensibilidad que pueda ser reconocido en la experiencia de vigilia (pues no estamos interesados por ahora en los afectos de los que duermen)?

Ciertamente *no se parece*, salvo quizá en el aspecto externo, al estado de aquel que se encuentra en plena quietud, plácido y contemplativo, sin desear nada aparte de permanecer en semejante estado. Sí se parece, en cambio, al paciente psiquiátrico que ha ingerido algún calmante y tiene los ojos a media asta; anda indolente por la vida, pero incapaz de experimentar placer de ninguna especie. Se parece también al estado en que quedan ciertas personas después de sufrir un shock pero antes de tomar conciencia de ello, una especie de insensibilidad temporaria (los momentos que preceden al duelo a menudo acusan este carácter); se parece al estado del hombre o la mujer que han sido hondamente heridos, una vez que la herida (moral/espiritual) ha “cicatrizado”, de suerte que no sienten ya dolor, porque el que albergan late sordamente, pero tampoco sienten placer (justo porque aún cargan, bien que sin conciencia patente de ello, el antiguo dolor en las honduras). Se trata de un estado mustio, marchito, de una especie de transición que no transiciona: un bloqueo. No hay nada de deseable en este estado. No tener ni dolor ni placer es estar muerto en vida: es vegetar. Los cirenaicos fueron agudos al comparar esto con la disposición de los durmientes; erraron, sin embargo, al equipararlo con la *ataraxía* epicúrea (como yerran todos aquellos que leen la *ataraxía* como un estado, o bien neutral, o bien anémico, o en fin, uno cuyo placer es más bien dudoso).

Para comprender, o al menos aproximarnos a esa misteriosa imperturbabilidad placentera a la que Epicuro exhortaba, tenemos que explorar el otro camino que el alivio instituye. Es el menos evidente, el menos “visible”, el que la formulación lingüística no exhibe (“supresión de todo dolor” alude a la vía sustractiva, no a la “positiva”) y es también el camino menos “natural” o directo, enseguida veremos por qué.

(b) La deriva hacia el claro: el placer catastemático del poder de poder

Consideremos, entonces, el otro curso que el alivio puede seguir, partiendo ahora del aspecto placentero: el ya-puedo. ‘Ya’ tiene aquí el carácter, no de clausura hacia atrás, sino de apertura hacia delante; es un ‘a partir de ahora’. Las posibilidades que la cesación del dolor ha liberado quedan *a partir de ahora* a disposición. Se restituyen las potencias que el dolor minaba. He pasado de estar impedido a ya-poder y es esta

rehabilitación de mis poderes lo que trae consigo un “sentimiento” de gozo. Este gozo, que es el gozo del alivio, precisa aquí de la impresión de contraste, es decir, de que el no-dolor sea sensible; más aún, este gozo *es* el no-dolor sentido, pero —y esto es fundamental— sentido en cuanto potencias rehabilitadas. Lo que este aspecto del alivio instituye es algo así como un *sentimiento de potencia*.

Ahora bien, en este caso el sentimiento de potencia se origina en la liberación del dolor, “ocupa” ese espacio liberado. Sin embargo, se trata de un tipo de sentimiento que puede darse sin necesidad de una *patente cesación* del dolor. Los casos patentes, los de cesación, son sólo los casos más visibles y es quizá por esto que Epicuro gustaba de invocar el ejemplo de la persona que come cuando tiene hambre o bebe cuando tiene sed: porque allí es claro que, además de la cesación del dolor del hambre o la sed, hay un sentimiento de rehabilitación de fuerzas (fuerzas corporales). Pero podemos también pensar en cómo se reponen las fuerzas en el descanso. Al despertar de una buena noche de sueño, no sentimos *patentemente* el ya-no-pesar del cansancio que ha cesado, porque han pasado seis u ocho horas en que la conciencia de vigilia ha estado cancelada; no hay en principio co-dación del agotamiento de la noche anterior y el no-agotamiento con que uno despierta, es decir, no hay aquel contraste propio del alivio. Por eso uno no despierta aliviado, sino repuesto. Lo que hay es un sentimiento de reposición de fuerzas que, en este caso, no precisa de la impresión de cesación de la fatiga para ser positivamente sentido en cuanto tal.

Esto mismo vale para la reposición de las fuerzas mentales, emocionales, “espirituales”, etc. Quien consume sus fuerzas estudiando filosofía, doliéndose o placiéndose por algo o alguien, o meditando sobre oscuros asuntos; quien al final del día siente su lucidez hecha añicos, sus nervios destrozados, su “corazón” desbordado, su devoción fatigada, y puede luego dormir profundamente las horas que le son requeridas, despierta sintiendo sus fuerzas intelectuales, emocionales o espirituales repuestas. Es cierto que el des-canso, supone una cesación del cansancio (así como el reposo una reposición de fuerzas), pero el sueño y la interrupción que éste impone a la vigilia es un buen ejemplo para advertir cómo, después de esta interrupción, sin la huella del cansancio, sin contraste de ninguna especie, se puede también tener un sentimiento de potencia. (Otra situación del estilo se da después de tomarse vacaciones.)

Así, pues, el sentimiento de potencia *puede o no* originarse en una impresión en la que se co-da *patentemente* la cesación del impedimento (el ya-no-impedimento); lo que quiere decir que esta co-dación *no es necesaria para la constitución del sentimiento*

mismo. EL SENTIMIENTO DE POTENCIA NO DEPENDE, PARA SER, DE LA CO-DACIÓ
PATENTE DEL YA-NO-IMPEDIMENTO.

Esta breve digresión era indispensable si queremos comprender el curso que el alivio puede tomar a partir del sentimiento de potencia. Cuando se origina en el alivio, este sentimiento es el del no-dolor patentemente sentido como potencia rehabilitada (es la contracara “positiva” del no-dolor). Pero el hecho de que el sentimiento de potencia como tal, no dependa, para ser, de la co-dación patente del no-dolor, le permite independizarse. Yo tengo ahora un sentimiento de potencia, de yo-puedo, de fuerzas otra vez plenamente disponibles; este sentimiento “me sobrevino” al cesar el dolor, es verdad, pero a partir de ahora *ya* no requiero de la conciencia explícita del no-dolor para sentir mis potencias. El ‘ya’ del ‘ya-puedo’, ese ‘a partir de ahora’ quiere decir también que el espacio de posibilidades que se ha abierto incluye la posibilidad de perpetuar este sentimiento con total independencia de su origen. La condición para ello es *que haya ese espacio*, por lo tanto, que ese espacio no esté tomado por el dolor o por impedimentos de algún tipo (esto es, que no haya dolor), pero esto no quiere decir que yo tenga que tener en adelante conciencia explícita, temática, patente de mi no-dolor. *De lo que debo tener conciencia temática es del espacio de posibilidades (de mi potencia), no de la condición que lo ha hecho posible*. Así es como el peculiar gozo que el alivio prodiga puede derivar en un *claro* independiente de su origen y, por lo mismo, susceptible de autoconservación.

Ahora bien, de la misma manera como nos preguntábamos antes a qué se parecía aquel estado neutral de no-placer y no-dolor, es preciso que nos preguntemos ahora qué es este claro en cuyo seno se manifiesta y acaso preserva un gozoso sentimiento de potencia.⁷⁷ Lo primero es que *no* se trata de un sentimiento de potencia manifestada. Cuando corro y advierto la potencia de mis piernas, la ligereza con la que se desplaza mi cuerpo, etcétera, estoy atestiguando *el despliegue* de mi potencia: su actualización. Y lo mismo cuando escribo páginas inspiradas o en fin, en cualquier *acto* en el que se revela o manifiesta *in concreto* alguna de mis capacidades, de suerte que yo atestiguo su desenvolvimiento, lo juzgo de algún modo valioso, y me complazco en ello. Éstos serían, para retomar la distinción epicúrea, placeres propios de un sentimiento de potencia *cinético*, es decir, en movimiento, en despliegue. En cambio, la potencia que se

⁷⁷ Se parece, sin duda, a la alegría spinoziana: “*Cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma y su potencia de actuar*”, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 3/53, p. 162, las cursivas son de Spinoza.

siente al despertar de un descanso reparador acusa un carácter distinto. Es propiamente potencia, potencia “en su potencialidad” y no ya desplegada en acto. Lo que tiene en común este caso con los primeros —el del corredor que advierte su potencia mientras corre, el del escritor que atestigua la fluencia de las palabras—, es que en todos hay precisamente un advertir la potencia, una conciencia temática de ella. El placer de mi sentimiento de potencia cuando despierto repuesto es el placer de advertirme o saberme repuesto. Me lo diga explícitamente o no, yo tengo conciencia (“conciencia afectiva”, si se quiere) del potencial de mis fuerzas rehabilitadas. Si estuviese pleno de energías pero lo ignorara y no me fuera dado advertirlo (sentirlo) patentemente, no experimentaría gozo por ello. Antes bien, al despertar me siento *a mí mismo* potente y esto es lo que me place. Hay una suerte de reflexividad del sentir: me siento sintiendo mis fuerzas. Pero el modo como siento mis fuerzas es el de una disponibilidad, el de un espacio de posibilidades, y en esto radica la diferencia con los ejemplos del corredor o el escritor inspirado. Mis potencias están prestas: esto es lo que siento y esto es lo que me place. En este sentido, se trata de un placer en reposo (un placer de lo re-puesto) y no en movimiento: un placer *catastemático* y no cinético.

Estamos, ahora sí, en el corazón mismo de la *ataraxía*, sólo que describiéndola a partir de su contraparte positiva, es decir de aquello que el claro de la no-perturbación (no dolor físico ni moral) ha abierto. No nos acercamos ya a través de la vía sustractiva que la definición epicúrea pone de manifiesto en términos de supresión del dolor, sino a través de lo que se abre “del otro lado” de esa supresión o esa clausura, del otro lado del ‘ya’: del lado del ‘ya-(sí)’. (Sustractivamente hablamos de im-perturbabilidad; “positivamente” vale hablar en adelante de *serenidad*.) Este lado se resiste mucho más a la descripción porque no es un algo tangible, como el dolor que puede atestiguar patentemente en su dación y en su cesación. Aquí se trata de una disposición cuyo placer no reconoce un algo, un ‘qué’, como sucede con los placeres que se dan en despliegues visibles (placeres *cinéticos*, como es el caso de los placeres sensuales); aquí el placer es el de la propia disposición en cuanto disposición, en cuanto posibilidad de posibilidades, es decir, como la posibilidad que hace lugar o espacio a las posibilidades, como la capacidad de prestar acogida a esta o aquella posibilidad: eso es lo que place. No es este o aquel objeto del mundo (un manjar, el cuerpo que se ama, una lectura gozosa, etcétera), sino la pura capacidad de poder prestar acogida a este o aquel objeto, de tener permanente disponibilidad para ellos si así lo deseo. He aquí la contracara o la consecuencia de un espacio que no está tomado por aflicciones: que el espacio está

“tomado por mí mismo”; que *yo puedo* libre y soberanamente dirigirme, a partir de ese espacio, hacia aquí o hacia allí.

En este sentido, no se trata de un placer del mundo, no está dirigido hacia objetos mundanos, sino hacia aquello que hace posible la aparición de un mundo en general, esto es, hacia la capacidad misma de mí ser afectado: hacia el *claro* a cuyo trasluz se ofrece el mundo. LA SERENIDAD EPICÚREA ES EL PLACER DE EJERCER ESE PODER PRIMERO: EL PODER DE PODER. Este placer supone, entonces, una auto-afección dirigida hacia la preservación del espacio de mis poderes, aquello que en la fenomenología de Michel Henry se llama Vida.⁷⁸ La *ataraxía* es un placer de la Vida, no del mundo.

El comentario de García Gual señala esto con total justeza: “La *hedoné* [sic] catastemática de Epicuro corresponde a lo que en francés se llama *la joie de vivre*: «el gozo de vivir»”.⁷⁹ Recordemos también aquella cita de Pierre Hadot: “Todo sucede entonces como si, al suprimir el estado de insatisfacción que lo absorbía en la búsqueda de un objeto particular, el hombre por fin quedara libre de poder tomar conciencia de algo extraordinario, que ya estaba presente en él de manera inconsciente, el placer de su existencia”.⁸⁰ Los comentaristas que apuntaban en esta dirección, señalaban a la vez la razón de ser de la vía negativa en Epicuro, aduciendo que, una vez removidos todos los obstáculos, eliminados todos los impedimentos, la propia naturaleza humana se manifestaría en su cualidad originariamente placentera. Ahora podemos comprender esto con mayor precisión. Eso que se manifiesta, la Vida misma, que es mi vida, es el conjunto de mis poderes; es un espacio que debe estar permanentemente disponible, un claro que debe conservarse diáfano, libre de opacidades, como el cristal pulido de una ventana perpetuamente soleada. Mi primer poder, el más originario y, por lo mismo, el más fundamental, es forjar esta condición de poder, que es de suyo placentera.

La exhortación de Epicuro quiere decirnos que ese espacio de poder es variable, pero en último caso, inexpugnable. Yo puedo tener mayor o menor espacio; el conjunto de mis potencias puede expandirse o verse limitado de acuerdo con condiciones externas,

⁷⁸ Aquí me basta con caracterizar sumariamente la idea y emparentarla con la de Henry; no tendría sentido iniciar una exposición de su fenomenología. El lector interesado puede consultar la obra henryana *Encarnación*, en la que se ofrece una descripción de la Vida como autoafección de una carne o Afectividad trascendental que hace posible la aparición del mundo. El propio Henry había desarrollado antes una *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, en la que, basándose en el filósofo Maine de Biran, describía el cuerpo como “la vida absoluta de la subjetividad”, asignándole ya una prelación con respecto a la aparición del mundo: “por ella [la vida absoluta de la subjetividad o cuerpo ontológico] adviene el ser al mundo, en la resistencia que experimenta se nos manifiesta la esencia de lo real y adquieren todas las cosas consistencia, forma y valor”, p. 186.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 162.

⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 131-132.

éstas sí mundanas. Pero incluso en la mayor de las opresiones, en el tormento de un dolor físico agudo, hay todavía un claro a través del cual la Vida proyecta su luz: es el último reducto de mi yo-puedo, la posibilidad de preservar ese ínfimo espacio y morar en él antes que en todo lo que lo “rodea” y duele. El poder de poder es, en cuanto tal, inalterable; lo que varía es el segundo término de la formulación, la dimensión de mis posibilidades concretas, pero no la posibilidad misma de tener posibilidades mientras esté vivo.⁸¹ La estabilidad de la *ataraxía*, su rasgo catastemático, radica, justamente, en la posibilidad de sentir de manera incesante este espacio de poder inalterable y gozarse teniendo permanente conciencia de ello. Ahí reside también su no-mundanía, que en Epicuro adquiere el carácter de felicidad divina: “[...] hay dos tipos de felicidad: la más alta, que es la que rodea a la divinidad, *no conoce alternancias*, y la otra, que varía con la adquisición y pérdida de placeres”.⁸² Esta asociación entre placer divino y placer invariable reconoce un importante antecedente en la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles, al referirse a los placeres, señala que “Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento”.⁸³

En efecto, la serenidad epicúrea no es el placer de sentir una potencia que se despliega en acto, sino el placer de sentir la inalterable actualidad de mi Potencia.

⁸¹ Todo esto muestra a las claras que la concepción epicúrea del placer no puede ser un disposicionalismo como el que propone Mitsis. La clasificación epicúrea de los deseos o necesidades no es una taxonomía de placeres en acto, de disposiciones diversas que satisfacen unas mismas condiciones formales, sino una suerte de economía con vistas a preservar diáfano el reducto de potencia del que hemos venido hablando.

⁸² DL X 121, p. 559, las cursivas son mías. Recuérdese, asimismo, el modo como Epicuro concluye la *Carta a Meneceo*: “[...] vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un ser viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales”, DL X 135, tr. Boeri *et al.*, p. 127. El libro de Walter F. Otto, titulado *Epicuro*, aborda de manera sugestiva la relación entre la doctrina epicúrea y su peculiar concepción de lo divino. Uno de los pasajes resulta especialmente consistente con la noción de claro que hemos venido trabajando. Dice Otto: “Estar abiertos y poder soportar su pureza [la de los dioses] significa: no obscurecer la imagen del dios con preocupaciones, deseos, temores y esperanzas particulares; tampoco transformar su imagen hacia lo terrible o hacia lo bondadoso; y no acercarse a él como un necesitado, sino mirar serenamente su gloria sin esperar nada a cambio”, pp. 102-103, los corchetes son míos.

⁸³ VII 14 1154b 26-28, tr. Julio Pallí Bonet, p. 322. Aunque hay que decir también que para Aristóteles, al menos en el contexto de este pasaje, la posibilidad de gozar perpetuamente de un mismo placer simple es una posibilidad exclusivamente divina; el ser humano, siendo un ente complejo, se ve enfrentado al hecho de que “si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de nuestra naturaleza” (1154b 23), de suerte que el gozo por algo sólo puede durar mientras la contrariedad hacia esa otra parte de nuestra naturaleza no se manifieste.

VI. CONCLUSIONES

La fenomenología de las estructuras vacías o de grado cero nos ha permitido ver cómo las interpretaciones que la tradición filosófica ha hecho de la *ataraxía*, ora como afecto neutral, ora como placer positivamente sensible, se corresponden con toda exactitud con las dos derivas que el alivio, por su propio modo de ser, instituye al darse. Hemos alcanzado entonces una comprensión, no sólo de qué pueda ser aquel misterioso placer que Epicuro identificaba con la supresión de todo dolor, sino también de por qué la elucidación de ese misterio ha corrido precisamente por estos dos carriles. Pero el hecho de que se dé esta exacta correspondencia nos permite avanzar otras conclusiones.

En primer lugar, sabemos desde la primera parte que la transición de un vacío que se ha originado, es decir, de una sustracción a cero, es distinta si deriva en un vacío yermo o en un vacío claro. El primer caso es una transición inmediata, lo que antes llamábamos la mera inercia del vacío:

el paso que va de la sustracción al yermo, o lo que es lo mismo, del ya-no-hay-nada al hay-nada, no es sino la perpetuación del vacío como tal, el natural pasaje de un vacío que se origina en un vacío que permanece: inercia de vacío [...] No se insinúa aquí una expectativa, una protención, un hay-nada-todavía, pero puede-haber-algo. Esto último supone, por ponerlo de algún modo, una adición, un “esfuerzo” que la mera inercia no puede proporcionar.⁸⁴

En efecto, la transición hacia el claro suponía, al contrario que una continuidad, una discontinuidad, un salto.

el claro, al contrario de clausurar, abre, y abre precisamente a la manifestación de un algo, es decir, de otro que sí mismo, de algo que advendrá desde un más allá de sí mismo: un afuera, una exterioridad. El sólo hecho de que el vacío se muestre como claro entraña a ese otro/afuera (se *funda* en ese otro, lo requiere para constituirse como claro) y por eso es que hay una discontinuidad entre esta cara y las otras dos: porque aquí se ha dado ya un *SALTO* de la nada a la posibilidad de un algo por venir [...] ⁸⁵

Ahora bien, no es sorprendente que entre el alivio y su deriva yerma pueda reconocerse una continuidad, una especie de inercia que conduce de la sustracción del dolor hacia un afecto de no-dolor pero no-otra cosa, es decir, no-dolor y no-placer.

⁸⁴ *Supra*, p. 44.

⁸⁵ *Supra*, 46.

Tampoco sorprende que la deriva que va del alivio al placer que hemos descrito suponga un salto; en efecto, se corrobora que aquí hay un esfuerzo que en la primera transición no se da: la conciencia debe permanecer dirigida hacia aquel sentimiento de potencia originario con vistas a poder preservarlo una vez que el alivio queda atrás.⁸⁶ Nada de esto sorprende porque la descripción estaba guiada por las estructuras de grado cero en general, y éstas ya preveían este tipo de transiciones. Lo que sorprende, o al menos resulta de interés, es que la *ataraxía* implique este salto. Pues lo que la descripción pone de manifiesto, al conseguir dar entidad, materialidad positiva a aquel afecto, es que éste sólo puede ser hallado “del otro lado” de la vía sustractiva, es decir, “del otro lado” del no-dolor. O si se prefiere: LA ATARAXÍA ES EL NO-DOLOR “VISTO” “DEL OTRO LADO”. Con esto se descubre una ligerísima inexactitud en la descripción de Epicuro y es que este placer, más bien que ser el placer del no-dolor, es el placer del *más allá* del no-dolor, de lo que el no-dolor abre, acoge, una vez que la sustracción ha sido consumada.⁸⁷ Este ‘más allá’ describe el *salto* que es preciso dar al término de la vía negativa; de no darlo, la derivación natural es un *nihil*, un yermo afectivo, un estado de cuasi-insensibilidad.

El salto es uno de orden “vivencial”, pero también lingüístico. Así como la continuidad natural, la inercia de la sustracción-a-cero del dolor es la deriva hacia un estado afectivo neutral, así también, lingüísticamente, la interpretación “natural”, o más bien literal o inmediata, de un afecto que se describe como no-dolor es leerlo como pura exención, como negación que de suyo no puede traer una positividad. Por eso los cirenaicos objetan la descripción y la atribuyen a la de un durmiente y por eso Cicerón se hace eco de ellos. Porque este salto del lenguaje es precisamente el que los cirenaicos y Cicerón no dan. Significativamente, Torcuato tampoco puede darlo, así declare haber experimentado ese estado de placer supremo; lo haya experimentado o no, no puede describirlo. Y no puede describirlo, lo mismo que Cicerón no puede comprenderlo, precisamente porque este placer entraña un más-allá-de, que es también, en parte, un más allá del lenguaje filosófico usual.

⁸⁶ Significativamente, Epicuro mismo alude a este esfuerzo de preservación en la descripción de la *ataraxía* que ofrece en *CH* 82: “La tranquilidad de ánimo significa estar liberado de todo eso [temores y en general perturbaciones] y *conservar un continuo recuerdo* de los principios más generales e importantes”, tr. CGG, p. 544, las cursivas y los corchetes son míos.

⁸⁷ Sin embargo, hay un aspecto que justifica la insistencia en la vía negativa y es que las recomendaciones *prácticas* para alcanzar la *ataraxía* deben formularse negativamente. En otras palabras, seguramente la mejor instrucción que se le puede dar a alguien que desea alcanzar el ideal de vida epicúreo, es que oriente sus empeños hacia la eliminación del dolor, apelando a tales y cuales ejercicios.

El gozo de que nos habla Epicuro no es oponible ni a dolores ni a placeres, y por eso los argumentos lógicos de Cicerón resultan estériles. Los placeres y dolores oponibles son los cinéticos, los que se despliegan en un espacio ya manifiesto, los que pueden ser intencionalmente descritos como placer por esto o dolor por aquello. El placer catastemático de la *ataraxía* no reconoce oposiciones de este tipo: siendo inalterable, está más-allá-de “la adquisición y pérdida de placeres [y dolores]”, más allá de estas variaciones y antagonismos,⁸⁸ porque ontológicamente entraña una esfera del ser que está también más-allá (o más-acá) del mundo. Llámese Vida (Henry), divinidad (Epicuro), o subjetividad trascendental (fenomenología trascendental), en cualquier caso es un placer que *se dirige hacia aquella esfera del ser que constituye el mundo y no hacia el mundo mismo*. Por eso su “visibilidad” es esquiva y su descriptibilidad, huidiza. Porque “del otro lado del mundo”, en su silencioso envés, se descubre lo más originario e íntimo que tengo como viviente —por lo mismo, lo que no puede exhibirse en una distancia que permita asirlo—, la presencia inalterable de eso que está ahí siempre como el más elemental y a la vez el más fundamental de mis poderes. Pero siendo que este “objeto” resulta esquivo a la intuición y, consecuentemente, al lenguaje, la posibilidad de describir positivamente el placer de la *ataraxía* se ve en general oscurecida.

⁸⁸ Esta no-oposición estaba ya anunciada desde la primera parte: “no hay ni puede haber jamás oposición entre estas dos caras [la cara sustractiva y la “positiva”], porque eso supondría que hubiese un mismo espacio fenomenológico —un mismo espacio de aparición— entre lo ya clausurado y lo por venir, un plano común en el que ambas caras pudieran oponerse. Y lo cierto es que no hay tal plano común, sino, al contrario, una asimetría tan radical como la que existe entre la nada (que la primera cara origina) y el algo (que la última entraña como posibilidad). Esto es tanto como decir que una vía negativa, cuya consumación es una sustracción total —una sustracción a cero—, nunca va a poder enseñar las posibilidades que el vacío recién forjado puede acoger, la “positividad” a que se abre”, *supra*, p. 48.

Por otro lado, debo señalar otra aguda observación de Antonio Ziri6n. Me objeta: “Pero no puede ser inalterable. ¿C6mo entonces se habr3a perdido, y perdido justo por el dolor o el temor, etc.?” A mi parecer, la *atarax3a*, como tal, no ha sido extraviada, pues no se puede perder lo que nunca se ha alcanzado. Es cierto que Epicuro “aporta como prueba de que el fin natural es el placer” que los animales, no bien nacen, busquen el placer, y se complazcan en 6l, y rechacen el dolor (*DL X 137*). Pero no es claro que este estado de naturaleza, al parecer aplicable tambi6n a los humanos reci6n nacidos, incluya a los placeres catastemáticos. De hecho, 6sta es una de las objecciones que Cicer6n esgrime contra el peculiar hedonismo epic6reo (véase *supra*, nota 29). Pero aun si concediéramos la posibilidad de que, pongamos, un beb6 reci6n nacido rozara el placer de la *atarax3a*, 6sta ser3a una *proto-atarax3a*, vulnerable y susceptible de ser echada a perder por obra de la educaci6n y la socializaci6n. La *atarax3a*, como tal, supone, justamente, la v3a negativa de un desaprendizaje —liberarse de todas las falsas creencias aprendidas en la *p6lis*— y el empeño por la sabidur3a. Y puesto que se trata de algo de que a6n se carece, puede proponerse como un placer que, *una vez alcanzado, resulta ser invulnerable, inalterable*, etc.

TERCERA PARTE

UN VACÍO DE PASIONES: APROXIMACIÓN DESDE LA APÁTHEIA ESTOICA

I. INTRODUCCIÓN: ¿UNA SERENIDAD INSENSIBLE O UNA SENSIBILIDAD INVISIBLE?

Hemos visto en el capítulo anterior cómo la formulación del sumo bien epicúreo, en términos puramente negativos, habilitaba, o bien a interpretar aquel misterioso placer de manera literal, como pura exención (con lo cual su carácter placentero permanecía oculto), o bien considerándolo de aquella otra manera —mucho menos evidente pero seguramente más justa— a partir de la cual nos ha sido posible comprender el efectivo gozo de la *ataraxía*. Con los estoicos encontraremos un panorama muy semejante, aunque en cierto modo más radical. Pues si aquel que encarnaba el ideal epicúreo de vida podía pasar por un durmiente, si el epicureísmo pudo leerse (erróneamente) como la recomendación de una vida anémica, vegetativa, el ideal de vida estoico, encarnado en la figura del sabio impassible, *puede* resultar todavía mucho más contraintuitivo. Aquí no se habla de un placer cuya placidez resulta oscura; aquí el estado afectivo idóneo supone, a primera vista, no verse afectado, no tener emociones (*páthē*). El sabio estoico es *apathēs*, está libre de “pasiones” y es esta impassibilidad el atributo fundamental de su serenidad de espíritu.

Enseguida veremos esto a la luz de las fuentes estoicas y veremos también cómo la serenidad de espíritu coincide con el *télos* o fin final estoico.¹ Pero lo que importa notar ahora es la radicalidad de este afecto de grado cero, esta serenidad “desafectivizada”. Si éste es el ideal de vida estoico, entonces podría decirse —y ésta es exactamente la posición que atacaremos— que ya no estamos ante una modalidad vegetativa, sino ante la fría dureza de lo estatuario. El sabio estoico, visto de este modo, no sería siquiera como un durmiente: sería como una piedra. Lo que parece estar en juego en la serenidad estoica es mucho más que la ausencia de dolor; es la ausencia misma del sentir y, a una con ello, la eliminación de un aspecto distintivamente vital.

¹ Así éste admita formulaciones diversas, aunque equivalentes entre sí, como refiere Diógenes Laercio en nombre de Zenón: “vivir de manera coherente con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud, pues a ella nos conduce la naturaleza”, VII 87; esto, a su vez, es perfectamente consistente con la concepción estoica de la felicidad como “el buen fluir de la vida” (*eúroia bíou*) propiciado por “la virtud del hombre feliz”, DL VII 88, en V. Juliá *et al.*, pp. 118 y 119. En el texto de Diógenes Laercio no es claro si la caracterización de la felicidad como *eúroia bíou* pertenece a Crisipo o a Zenón. Juan Estobeo la atribuye a Zenón en *Ecl.* II 77.

La caracterización del estoicismo como el ideal de una sabiduría insensible, fría, inhumana, e incluso estúpida, encuentra quizá su primer antecedente en los peripatéticos. Un punto clave en la discordia entre éstos y los estoicos ha sido, precisamente, la teoría de las pasiones (que podemos considerar equivalentes a lo que llamamos en general emociones);² los primeros, siguiendo la doctrina del justo medio aristotélico, sostienen que la mayoría de las emociones tienen una utilidad y un valor intrínseco, siempre y cuando se den de manera moderada (*metriopátheia*); los últimos les niegan toda utilidad y recomiendan extirparlas de raíz (*apátheia*).³ Probablemente el caso que ha suscitado mayor polémica entre estas dos escuelas haya sido el de la ira. Aristóteles deja sentada la posición que defenderán en adelante sus seguidores y con ello pone en entredicho la condición del hombre que jamás se encoleriza (y el sabio estoico, desde luego, no puede sentir ira). En su análisis de la mansedumbre (*praótēs*), en cuanto virtud del carácter —virtud ética—, se lee:

Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben. Semejante hombre parece no sentir ni afligirse; y al no irritarse, no está dispuesto a defenderse. Ahora bien, es propio de un esclavo dejarse afrentar y ver con indiferencia que los suyos lo sean.⁴

Este tipo de ataque hacia la insensibilidad encontrará fuera y dentro de la filosofía los más diversos adherentes. Un cristiano como Erasmo dirá:

Y si bien es cierto que Séneca es típico hasta más no poder, sostiene tenazmente que el sabio debe carecer de toda clase de pasiones; sin embargo, al hacer esa afirmación no dejó en el sabio nada de ser humano, sería como una especie de Dios o un demiurgo, que no ha existido ni existirá nunca sobre la tierra; es más:

² No hay absoluto consenso acerca de si lo que los estoicos llaman *páthē* se aviene a lo que coloquialmente llamamos emociones, o si más bien ellos estipulan un sentido que restringe las pasiones únicamente a casos viscerales. No es éste el momento para introducir semejante discusión, pero un poderoso argumento a favor de lo primero es que, si los estoicos sólo hubiesen hablado de emociones “excesivas” o viscerales, entonces no habría habido desacuerdo entre ellos y los peripatéticos. Véase M. Frede, “La doctrina estoica de los afectos del alma”, pp. 102-105 y R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 17.

³ Para una caracterización general de este debate, véase con provecho la introducción de R. Sorabji, en *op. cit.*, sobre todo pp. 7-13. Para un recorrido histórico que incluye peripatéticos, helenísticos y neoplatónicos, véase *ibid.*, cap. 14.

⁴ *EN IV 5 1126a 3-8*. El tratado de Séneca *Sobre la ira* es en buena medida una respuesta a este tipo de objeción. También Cicerón repele de manera explícita la posición peripatética en varios lugares; un ejemplo: “Niegan [los peripatéticos], por último, que parezca varón el que no sabe airarse, y aquella que nosotros llamamos dulzura la llaman con el nombre peyorativo de indiferencia”, *DT IV xix 43*, p. 60, los corchetes son míos.

para decirlo más claro, sería una estatua de mármol con figura de hombre, pero insensible y por completo ajena a todo humano sentimiento [...]

Nadie habría, en verdad, que no huyese, horrorizado, como de un monstruo o de un espectro, de un hombre tal, sordo a todos los sentimientos de la naturaleza.⁵

Pero en un acérrimo anticristiano como Nietzsche encontramos también un retrato inhumano del estoico. Ante la desgracia, este hombre perfectamente racional “no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta”.⁶ Lo pétreo, que en Erasmo aparecía explícitamente referido en calidad de marmóreo, aquí se sugiere bajo el atributo de una inexpresiva dureza. El estoico, a diferencia del “hombre intuitivo” nietzscheano, no anda como «héroe desbordante de alegría», sino que “guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad”.⁷ El gesto de envolverse en el manto, cuando el cielo se deshace sobre él, da la imagen de una fortaleza en sentido defensivo, como cuando hablamos de murallas o corazas, del acero o la piedra, es decir, de una fuerza cuyo atributo es soportar, *resistir* (“duro como una piedra”). La fortaleza estoica no es —vistas las cosas de este modo— la del torbellino, la cascada o el trueno; no es una fuerza desatada que se proyecta vigorosamente hacia el exterior, como la fuerza de un torrente a cuyo paso las cosas no pueden sino ceder y ser arrastradas, sino una fuerza que se recoge sobre sí misma en una interioridad hermética, impenetrable: invulnerable.

Quizá uno de los mejores retratos del estoicismo —de nuevo: leído de este modo— sólo haya podido darlo alguien como Schopenhauer, un filósofo que abrazó el ascetismo y destinó su vida entera a fundamentarlo. Interpretada como *ascesis*, la ética estoica y su ideal de impasible serenidad adquieren un sesgo eminentemente defensivo:

Si examinamos el objetivo del estoicismo más de cerca y con seriedad, nos encontramos con que esta *ataraxia* es un mero fortalecimiento e impasibilidad frente a los golpes del destino [...] Mas esto no conlleva un estado más dichoso, sino un mero soportar el sufrimiento que es visto como inevitable. En esto se cifra la magnanimidad y la dignidad del que soporta silenciosamente lo inevitable con un imperturbable sosiego melancólico [...] Así pues, cabe considerar al estoicismo como una dietética espiritual, conforme a la cual, igual que se

⁵ *Elogio de la locura* XXX, pp. 68-69.

⁶ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

endurece el cuerpo frente a los influjos del viento y el clima, frente a las molestias y las fatigas, también fortalece su ánimo ante el infortunio, el peligro, la pérdida, la injusticia, la traición, el orgullo y la locura de los hombres.⁸

Soportar, endurecerse, abstenerse al modo como se abstienen los que hacen dieta: de nuevo aparecen rasgos propios de una fortaleza cuyo atributo es la resistencia.

Ahora bien, la concepción del estoicismo como una doctrina de la resistencia y la dureza, como una fortaleza en sentido defensivo, no encuentra eco tan sólo en el retrato que nos han legado algunos filósofos;⁹ el propio lenguaje recoge esta imagen del estoico. En efecto, nadie dice que ha gozado como un estoico ni es plausible escuchar hablar de una dicha estoica, sino que el tipo de verbos asociados coloquialmente al estoicismo son justamente verbos de orden defensivo: “Resistió estoicamente”, “Soportó como un estoico”, etc. Por otro lado, las propias fuentes estoicas refrendan en parte —y sólo en parte, y algunas fuentes más que otras— esta imagen. Quizá el caso más elocuente sea la famosa máxima estoica atribuida a Epicteto: “Soporta y abstente”.¹⁰

Vistas así las cosas, el panorama que se nos muestra es análogo al que aparecía a la hora de considerar el sumo bien epicúreo en términos de una pura ausencia de dolor, esto es, una pura exención que, a primera vista, no parecía traer consigo una cualidad positiva inteligible. También aquí la exención de las pasiones (la impassibilidad) parece, en el mejor de los casos, volver soportable el sufrimiento inevitable, como sugiere Schopenhauer, o bien conjurar la desgracia, como apunta Nietzsche, pero sin que ello granjee felicidad o dicha de ninguna especie (como señalan ambos). Otra vez estamos ante lo que parece ser una pura negatividad, incapaz, por sí sola, de mostrar un aspecto positivamente sensible. Sabemos, y enseguida lo veremos con más detalle, que el sabio estoico está libre de pasiones, que no siente ni tristeza ni miedo ni ansia ni una exultación desmesurada, pero parecería que no sabemos qué siente este hombre imperturbable. Lo que los peripatéticos, lo que Erasmo y Nietzsche —y hasta quizá el lenguaje coloquial— interpretan de todo esto es que este no-sentir, este vacío de

⁸ *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Segunda parte, Libro primero, Cap. 16, pp. 156-157.

⁹ T.H. Irwin ofrece algunas otros testimonios del estilo, desde Lactancio hasta filósofos más contemporáneos, así como un examen del tipo de argumentos a que apelan quienes ven en la *apátheia* estoica una postura inhumana; véase su “Stoic Inhumanity” (contra lo que podría insinuar el título, Irwin considera infundada la inhumanidad que a menudo se le imputa al estoicismo).

¹⁰ Acaso más afamada en la versión latina: *Sustine et abstine*, aunque las palabras atribuidas a Epicteto son griegas: *Anéchou* y *apéchou*; véase Epicteto, *Fragmentos X*.

pasiones, denuncia una insensibilidad pétrea, estatuaria, inhumana.¹¹ La *apátheia* estoica, en cuanto vacío de pasiones, es leída aquí como una pura nada sin más, es decir, como un YERMO sensible.

Los propios estoicos parecen haber estado hasta cierto punto conscientes del malentendido que la *apátheia* podía suscitar, como si hubiesen anticipado el tipo de crítica y de retrato que acabamos de ver. Así, leemos decir a Diógenes Laercio: “Sostienen [los filósofos estoicos] por cierto que el sabio es impassible (*apathés*) por estar libre de caer (*anémptōton*) en las pasiones, pero que también, en otro sentido, es impassible el hombre vil, porque la palabra *apathés* designa igualmente al rudo y rústico”.¹² La rudeza y rusticidad a las que se hace aquí alusión no pueden ser sino relativas al sentir, de suerte que el impassible es también aquel cuyos sentimientos son a tal punto rústicos que hacen de él un vil insensible (un monstruo, dirá Erasmo). En el equívoco que la propia impassibilidad encierra en su expresión griega se cifra ya el equívoco que habrá de bifurcar las interpretaciones sobre la serenidad estoica.

La evidencia que nos llega de las fuentes primarias para rechazar la interpretación de la impassibilidad estoica como yermo sensible, resulta en buena medida abrumadora. Sorprende aquí mucho más que con Epicuro (del que se conserva muy poco en proporción a su profusa obra)¹³ el tipo de retrato que hemos visto esbozado por la pluma de algunos filósofos y que es, quizá, el que subyace a la noción popular del estoicismo. Sin embargo, esta concepción deshumanizada parece descansar en el hecho de que, también en este caso, el aspecto “positivo” de la serenidad que nos legan las fuentes aparece revestido de cierta oscuridad conceptual. Si con Epicuro teníamos la indicación de que la total ausencia de dolor es de suyo un placer, aunque uno cuyo carácter placentero resultaba enigmático, en el caso de los estoicos nos topamos con que la total ausencia de pasiones abre espacio, por así decir, para un conjunto de “buenos afectos” que el sabio puede experimentar, las llamadas *eupátheiai* (*chará*, *eulábeia* y *boúlēsis*, es decir, alegría, precaución y deseo, respectivamente, y todas su especies); pero también éstas resultan escurridizas en cuanto a su caracterización. Sin entrar todavía en detalles,

¹¹ La lectura de Schopenhauer se aparta en este punto al atribuir a la impassibilidad estoica un “sosiego melancólico”. Sin embargo, la impassibilidad en sentido estoico, desde que no admite pasión de ninguna especie, tampoco puede admitir un afecto como la melancolía.

¹² *DL* VII 117, en V. Juliá *et al.*, p. 137, los corchetes son míos; los paréntesis con las palabras griegas transliteradas pertenecen a la traducción.

¹³ Diógenes Laercio refiere de Epicuro que fue “el más prolífico escritor, sobrepasando a todos por el número de sus libros. Pues existen alrededor de trescientos rollos de él”, X 26, tr. Carlos García Gual, p. 521.

basta con ver cómo Diógenes Laercio describe los buenos afectos, para advertir cuán poco se dice de ellos:

Sostienen asimismo [los filósofos estoicos] que la alegría es contraria del placer porque es una exaltación razonable (*eúlogos éparsis*); que la precaución es contraria del miedo porque es una claudicación razonable (*eúlogos ékkllisis*), pues el sabio jamás experimenta miedo, pero sí precaución. Y dicen que el deseo es contrario del ansia por ser un apetito razonable (*eúlogos órexis*).¹⁴

Desde luego, comprender el carácter de las *eupátheiai* supone esclarecer en qué estriba la razonabilidad en cada caso y cómo es que cada una de ellas puede ser descrita a la luz de esa medida racional.

Como sea, lo cierto es que la caracterización estoica de las pasiones (como impulsos excesivos desobedientes de la razón, según veremos más adelante) y la consecuente recomendación de erradicarlas, parece haber recibido mucho más atención y cosechado mucho mayor impacto que el aspecto de los buenos afectos, sin cuya consideración todo lo que nos queda del sabio estoico es, en efecto, una especie de estatua insensible.

El problema que nos plantea la serenidad estoica, en cuanto afecto impassible, es entonces el de indagar si se trata de una disposición fundada sobre algo así como un radical anestesiamiento, una cancelación del sentir, o si más bien pone en juego una sensibilidad de otro orden, que por algún motivo resulta menos evidente. Se trata, en definitiva, de elucidar si estamos ante un YERMO sensible, o ante un CLARO en cuyo seno es posible otra clase de afectos (lo que quiera que esto sea por ahora).

Estamos, pues, ante el dilema que se plantea siempre que nos sale al encuentro una estructura vacía: ¿hay nada o “del otro lado” de esa nada —de esa sustracción a cero, de la culminación de esa vía negativa— hay algo? Si nuestra sospecha es que hay algo, entonces es indispensable mostrar que hay “otro lado”, qué es ese otro lado y por qué resulta tan poco visible.

Con la *ataraxía* epicúrea llegamos a ese “otro lado” (más allá o más acá del mundo) hacia el final del capítulo, guiados, primero, por la descripción del alivio, y luego, por el consecuente sentimiento de perpetua potencia. Los estoicos habilitan, sin embargo, un ingreso más directo; como veremos, ellos mismos trazan con toda claridad una frontera entre dos ámbitos bien definidos: lo EXTERNO, el mundo y sus objetos (que son justamente los objetos de las pasiones), y lo INTERNO, el ámbito de los asentimientos y

¹⁴ VII 116, en V. Juliá *et al.*, p. 136; los paréntesis son del traductor. Cicerón da una caracterización algo más detallada en *DT* IV vi 12-14; más adelante tendremos oportunidad de revisarla.

los rechazos, el del uso del albedrío (*proairesis*), en suma, el ámbito de la razón que rige la vida del individuo a través del principio rector (*tò hēgemonikón*). Esta tajante división entre exterior e interior, afuera y adentro, lo otro y lo mismo, el mundo y el alma racional, se sustenta en un criterio que alcanza su formulación más clara en el estoicismo romano, sobre todo en la pluma de Epicteto (que sin embargo era griego), cuando escribe: “De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros”.¹⁵ Sin atender todavía a los problemas que puede suscitar esta división, lo que importa notar ahora es que lo que no depende de nosotros, lo externo, es justamente lo que no puede perturbarnos: es este ámbito el que debe resultarnos indiferente de suerte que todo lo que provenga de él no nos afecte. La impasibilidad tiene por objeto este *afuera*: el mundo. Lo que depende de nosotros y está en nuestro poder, esto es lo único que cuenta; si hacemos un buen uso de nuestras facultades, entonces obraremos virtuosamente; si no, viciosa o neciamente. Los bienes y los males sólo pueden emanar de y decidirse en este ámbito interior. En este sentido, las posibles afecciones sólo pueden proceder de aquí y no de la exterioridad mundana. Así pues, los estoicos dejan trazada una frontera que delimita dos lados.

Lo que veremos en esta tercera parte es cómo la impasibilidad estoica, *vista desde afuera, desde el lado mundano*, resulta ciertamente pétreo, pues en efecto, ésa es la cara que el estoico le muestra al mundo: *hacia* el exterior, el estoico es efectivamente pétreo y por eso, *desde* el exterior así luce y puede ser tachado de insensible.¹⁶ No obstante es “del otro lado del mundo”, en aquel otro ámbito, íntimo, y por lo mismo, mucho menos visible, donde hay que buscar el corazón de la serenidad estoica y el fundamento de su más profundo sentir. Ver al estoico desde el mundo, juzgarlo con los valores del mundo, es verlo sólo exteriormente; es como si alguien juzgara secas, vacías de pulpa y jugo, a

¹⁵ Con estas palabras se abre su *Manual*: I 1, p. 184.

¹⁶ Conviene aclarar aquí que, al hablar de una faceta externa pétreo, no estoy sugiriendo que el sabio pueda expresar siquiera la más mínima manifestación física. Veremos más adelante cómo el estoicismo admite la posibilidad de que el sabio palidezca, acuse ligeros temblores y, en fin, manifieste ciertos signos externos conocidos como “primeros movimientos” (*infra*, pp. 158 y ss.). Pero aquí me refiero a aspectos mucho más decisivos, como el hecho de que ni aun la muerte de un ser querido pueda entristecerlo. Cicerón refiere el ejemplo de Anaxágoras “del que cuentan que, cuando le anunciaron la muerte de su hijo, comentó: ‘Sabía que lo había engendrado mortal’”, *DT* III 29, p. 15. Es en este tipo de actitud y respuesta donde se juega el asunto de una cara exterior pétreo mucho más que en la posibilidad de un sutil signo físico visible desde fuera. ¿O acaso no nos resultaría insólitamente duro e insensible que alguien dijera, con total aplomo, ante el féretro de su hijo, “Bueno, a fin de cuentas era mortal”, sin expresar la menor tristeza, *aun cuando lo hubiésemos visto palidecer en el momento de recibir la noticia*? Epicteto tematiza el afecto hacia los familiares (*philostorgías*) en *Dis.* I i 11; y en *Dis.* III xxiv 86 se lee: “Tú también recuérdate a ti mismo algo así: que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre, sino igual que un higo o un racimo de uva, en determinada estación del año”, p. 356. R. Salles discute el punto en “Oikeiosis in Epictetus” (en prensa).

todas aquellas frutas que presentan una corteza de aspecto grueso y duro.¹⁷ De manera semejante, quien mire y juzgue desde esta posición, sólo verá la dura cáscara que el estoicismo presenta al mundo, o bien se topará, como Erasmo, con un espectro. Porque en efecto, es justo decir que el estoico *no está en el mundo* —que, para el mundo, el estoico es en cierto modo espectral— y que no es allí donde hay que buscarlo, sino en su íntimo recogimiento. Es preciso penetrar ese “otro lado” (ese otro lado de la sustracción a cero) para comprender el fundamento de su impasible serenidad de espíritu.¹⁸ Para ello, como antes, necesitaremos, no sólo revisar las fuentes estoicas con vistas a un trabajo exegético, sino ensayar una interiorización que nos permita penetrar, comprender afectivamente y describir.

Pero antes de embarcarnos en semejante empresa, es preciso ver en primer lugar el modo como la serenidad de espíritu ha sido caracterizada en las fuentes estoicas. Esto nos permitirá, por una parte, advertir la notable importancia ética del tema y, por otra, internarnos en las dificultades descriptivas que las fuentes presentan a la hora de mostrar la *positividad afectiva* del sabio impasible.

¹⁷ De ahí la queja de Cicerón contra los peripatéticos, referida en la cuarta nota de este capítulo: “y aquella que nosotros llamamos dulzura la llaman [los peripatéticos] con el nombre peyorativo de indiferencia”. En efecto, veremos que lo que desde fuera parece dureza se funda en una íntima suavidad.

¹⁸ Esto no quiere decir que no sea importante evaluar *luego* si la retirada del mundo no será un costo excesivo. Pero, en todo caso, lo que resultará claro es que el mundo y sus parámetros no pueden ser la puerta de entrada para la ética estoica.

II. LA CARA EXTERNA Y LA CARA INTERNA: IMPERTURBABILIDAD HACIA FUERA, BUEN FLUIR HACIA DENTRO

1. La ausencia de impedimentos y el buen fluir

Se lee en las *Disertaciones* de Epicteto: “Y si hiciera falta estar engañado para aprender que lo exterior e independiente del albedrío no nos concierne, yo bien quisiera ese engaño con el que podría vivir sereno e imperturbable [*eurōs kai ataraxōs*]”.¹⁹

Este pasaje resulta interesante por al menos dos motivos. En primer lugar, pone de manifiesto que el principio medular de la doctrina de Epicteto (que lo que no depende de nosotros no puede ni debe perturbarnos) tiene por finalidad absoluta otorgar serenidad e imperturbabilidad. Esto es así a tal punto, que, aun cuando el principio fuese falso, aun cuando hubiese que hacer un sacrificio epistémico —y éste es todo un sacrificio para un estoico—, la sola consecución del fin moral a que la máxima exhorta bastaría para mantenerla en pie. Con esto, Epicteto deja en claro la absoluta preeminencia teleológica de la serenidad de espíritu dentro de su doctrina.²⁰

Pero además, llama la atención que el pasaje hable de serenidad e imperturbabilidad consecutivamente. ¿Por qué dos palabras que, a primera vista, parecen decir lo mismo? Pues, en efecto, en las fuentes estoicas se ve que a menudo estos dos términos —y algunos otros— son utilizados de manera más o menos intercambiable, como si fuesen sinónimos.²¹ ¿Por qué, entonces, esta alusión por partida doble?

¹⁹ *Dis.* I iv 27, p. 70, los corchetes son míos.

²⁰ Aunque hay, por supuesto, otras evidencias textuales en este sentido. Una especialmente elocuente es aquella en que Epicteto desafía a un hipotético lector a que le responda por qué vale la pena leer. “Si lo haces para entretenerte o para enterarte de algo, eres un simple y un miserable. Pero si lo pones en relación con lo que debes, ¿qué otra cosa es esto sino serenidad [*eúroia*]?” Si el leer no te procura serenidad, ¿de qué te sirve?”, *ibid.* IV iv 4, p. 401, los corchetes son míos.

²¹ Ricardo Salles me propone considerar la posibilidad de que el término griego *kai* no funcione aquí como conjunción copulativa, sino en su uso exegético o aclaratorio, como “esto es” o “es decir”. En tal caso, *eurōs* y *ataraxōs* serían propiamente sinónimos. En las páginas que siguen analizaré el significado de cada una de estas palabras. Se verá que, aunque guardan una estrecha relación, no son propiamente sinónimos. Por otro lado, no sólo la versión castellana de que me valgo se vuelca a favor de verter *kai* como conjunción, sino que tanto la traducción inglesa de G. Striker (“*Ataraxia: Happiness as Tranquility*”, p. 194), como la de T. Wentworth Higginson y G. Long (*Perseus Digital Library*) adoptan el mismo criterio.

Otras palabras griegas —así provengan de fuentes romanas— que nos saldrán recurrentemente al encuentro para designar la serenidad de espíritu son: *apátheia*, generalmente traducida por impasibilidad o apatía, *galênē* (sobre todo en la pluma de Marco Aurelio, un término que alude más bien a la calma marina) y *euthymía*, que significa propiamente serenidad o tranquilidad (más literalmente, buen ánimo). Esta última palabra es la que Séneca vierte como *tranquillitas* en su tratado *Sobre la serenidad*: “Esta estabilidad espiritual los griegos la llaman *euthymia* [...]; yo la llamo serenidad [*ego tranquillitatem voco*]”, 2 3, en *Diálogos*, p. 281, los corchetes son míos. G. Striker apunta, precisamente, que el término

Podemos suponer que se trata de una figura del lenguaje, un pleonasma, una redundancia destinada a enfatizar el mensaje. Pero aunque esta explicación pudiera tener asidero, resulta ante todo indispensable considerar el sentido de las palabras griegas: *eurós* y *ataráxōs*, que aquí se traducen por sereno²² e imperturbable. Con la última estamos familiarizados, aun cuando nos reste todavía elucidar el sentido específicamente estoico de la *ataraxía*. En cuanto a la palabra *eurós*, ésta deriva de *hé eúroia* y se trata de la misma expresión que veíamos aparecer a pie de página en la primera nota de esta tercera parte, al referir la concepción estoica de la felicidad como un “buen fluir de la vida”: *eúroia bíou*. Ahora bien, para que haya un buen fluir, no puede haber trabas o impedimentos: que algo fluya libremente, de buena manera, supone que lo que fluye no se vea impedido, trabado u obstaculizado.²³ De ahí que Epicteto señale: “La serenidad [*eúroia*] de nada tiene tanto como de continuidad y ausencia de trabas”.²⁴ Pero si hablamos de la vida afectiva, las trabas, obstáculos o impedimentos son justamente las perturbaciones; por lo tanto, la ausencia de trabas coincide con ausencia de perturbaciones. De modo que el buen fluir de la vida afectiva alude implícitamente a su contraparte negativa, la imperturbabilidad o *ataraxía*.

Eúroia y *ataraxía*, “serenidad” e imperturbabilidad, guardan, contra toda apariencia, una implicación recíproca que hace de ellas una unidad indivisible y, sin embargo, disyunta (al modo como las dos caras de una moneda son *o* cara *o* cruz, pero se necesitan recíprocamente para constituir la moneda de la que son caras). Digo que contra toda apariencia, pues, en principio, parecería que un buen fluir implica ausencia de trabas, mientras que, al contrario, la ausencia de trabas no parece implicar que haya un buen fluir —que haya siquiera flujo—: un viejo acueducto en desuso, perfectamente limpio, en el seno de cuyas tuberías el agua volvería a fluir a sus anchas, no implica que

ataraxía “parece haber sido usado de modo intercambiable con *euthymia*”, aunque el primero “acabó siendo el término técnico favorito en el temprano helenismo”, en *op. cit.*, p. 184, la traducción es mía.

²² Aunque hay que tener cierta reserva. ‘Serenos’ es una posibilidad para traducir *eurós*. Striker se inclina por una traducción más literal y vierte *εὐρόος* al inglés como *well-flowing* (*op. cit.*, p. 194); G. Long se inclina por *happily*, pero para el pasaje de *Dis.* IV iv 4 y ss. (ver nota 20) vierte *eúroia* como *happy and tranquil life*.

²³ El fluir, como tal, supone ya ausencia de obstáculos, así es que hablar de un ‘buen fluir’ puede parecer en principio un pleonasma. (El carácter de ‘buen’ viene dado en la expresión griega por el prefijo *eū*, como en *eu-daimonía* o en la propia palabra *eu-thymía* —otro término para decir serenidad o tranquilidad de espíritu, pero que literalmente significa “buen *thymós*”, es decir, buen ánimo—. La partícula *roia* proviene de *rheo*: correr, manar, fluir.) Sin embargo, la expresión implica que pueda haber un mal fluir, un fluir trabado, lo que no es inconcebible. Cuando una tubería se obstruye parcialmente, sale todavía un poco de agua, pero en mucho menor cantidad; es decir, hay todavía flujo, aunque éste se halle parcialmente obstruido (no es, pues, un buen flujo o buen fluir). ‘Buen fluir’ supone entonces *total* ausencia de trabas.

²⁴ *Dis.* IV iv 5, p. 401, los corchetes son míos.

haya flujo, y esto por la sencilla razón de que, para ello, debe haber algo que fluya. Pero esta asimetría (buen fluir implica no-trabas, mientras que no-trabas *no* implica fluir) es sólo aparente, pues decir que el viejo acueducto carece de trabas es un sinsentido. Y esto por lo siguiente: para carecer de algo es necesario que sea posible tenerlo. No se carece de algo que es imposible tener. Yo no carezco de una segunda nariz ni de un tercer hemisferio cerebral (aun cuando sea lógica y físicamente posible concebir esto; ése no es el punto ahora); puedo, en cambio, carecer de dinero, de lucidez, de alegría, etcétera. De manera análoga, para carecer de trabas, el acueducto debería poder tener trabas. Pero una traba, para ser tal, debe trabar; si no hay nada contra lo que trabarse, nada contra lo que oponerse, a lo que impedir u obstaculizar, no hay nada que pueda aspirar a ser traba. Y un acueducto en desuso no tiene agua que obstaculizar. Por lo tanto, es un sinsentido hablar de ausencia de trabas allí donde no puede haber presencia de trabas. (Es como cuando se habla del descanso de los muertos: no puede haber descanso, eliminación del cansancio, allí donde no puede haber cansancio. A menos que los muertos se cansen —de estar muertos o de lo que fuere—, hablar del descanso de los muertos es, aparte de una metáfora consoladora, un completo sinsentido.)

Así, pues, puesto que para que tenga sentido hablar de ausencia de trabas —para que efectivamente *haya* ausencia de trabas— tiene que haber posibilidad de que haya trabas, y puesto que esa posibilidad sólo puede darse, en cuanto posibilidad, en la medida en que haya lo que trabar, entonces la ausencia de trabas supone que haya lo que trabar (obstaculizar, impedir); y esto es el libre flujo (el libre paso) de algo; luego, la ausencia de trabas, para ser tal, implica que haya un buen flujo.

Tenemos, pues, una implicación recíproca entre ambos términos: un buen flujo implica, para poder darse, ausencia de trabas; y una ausencia de trabas, para poder *darse* como tal ausencia, implica que haya un buen flujo. Esto es así en términos genéricos, pero podemos especificarlo en relación al asunto que nos ocupa. Se diría entonces que aquello que en griego alude a un buen flujo, la *eúroia*, afectivamente puede traducirse como serenidad, puesto que implica la ausencia de perturbaciones (*ataraxía*);²⁵ inversamente, la *ataraxía* implica *eúroia*. Aquí el segundo término de la implicación es quizá todavía más claro que con el ejemplo del acueducto. Pues para que haya imperturbabilidad, tiene que poder haber perturbación (tiene que haber perturbabilidad).

²⁵ Aunque estrictamente habría que hablar de im-perturbación antes que de im-perturbabilidad (que es la condición que garantiza la ausencia de perturbaciones). Por otro lado, es de notar que el análisis que hemos hecho respalda la traducción de *eúroia* por serenidad.

Por eso es que resulta un sinsentido decir de la piedra que es imperturbable. No es imperturbable porque tampoco puede ser perturbada; no es perturbable ni imperturbable. Que haya imperturbabilidad implica que allí donde puede haber perturbación, ésta se halle ausente. Pero esa ausencia sólo puede darse, como tal, en un flujo afectivo que discurre sin trabas (un flujo afectivo que podría ser perturbado pero no lo está); luego, la imperturbabilidad implica el buen fluir de la vida afectiva, es decir que implica *eúroia*: serenidad.

Ahora bien, esta implicación recíproca no determina que *eúroia* y *ataraxía* sean idénticas. El solo hecho de que Epicteto haya podido utilizar de manera consecutiva dos términos semánticamente tan emparentados, sugiere que ha de haber alguna *diferencia* entre ambos. ¿En qué se distinguen el buen flujo de la ausencia de perturbaciones (o de la condición que hace posible una perpetua ausencia de perturbaciones, es decir, de la imperturbabilidad)?

Parece claro que, aunque haya una implicación recíproca, cada uno de los términos descubre o pone de manifiesto el fenómeno desde una perspectiva distinta: *eúroia* alude a lo que hay: un buen flujo; *ataraxía* a lo que no hay: perturbabilidad (posibilidad de perturbaciones). Lo que *sí* y lo que *no*, la cara positiva y la cara negativa. En este sentido, el solo análisis preliminar de las expresiones sugiere dos vías de acercamiento. La vía negativa deberá exhibir qué es lo que perturba y cómo es que ello puede ser eliminado; la vía positiva, cómo es —o más concretamente, cómo se siente— el buen flujo de la vida afectiva una vez que ha sido eliminado todo aquello que lo traba o perturba.

Nótese cómo estamos siempre sobre el mapa de las estructuras de grado cero. Pues en efecto, la imperturbabilidad, en cuanto consumación de una vía sustractiva (en cuanto sustracción de toda perturbación), coincide con aquella cara del vacío que hemos llamado sustracción a cero. La fenomenología del vacío nos dice que esa imperturbabilidad puede derivar, o bien en un YERMO, que en este caso coincide con el retrato pétreo, insensible que veíamos al comienzo del capítulo (la imperturbabilidad deriva, pues, en insensibilidad), o bien en un claro todavía por elucidar, pero al que la sola expresión *eúroia* ya apunta: a través de ese claro sin trabas, sin perturbaciones, lejos de haber-nada, corre un flujo continuo. No sabemos todavía qué es ese flujo ni cómo podemos describir en general el fluir, pero al menos tenemos ya una indicación general relativa a lo que puede haber más allá de la consumación de la vía sustractiva:

“del otro lado” de la imperturbabilidad. (Aunque se trate de algo extremadamente vago, ciertamente se insinúa un algo y no una nada.)

Ahora bien, resulta especialmente oportuno hablar aquí de lados, de uno y otro lado. En efecto, hemos dicho antes que serenidad e imperturbabilidad (*eúroia* y *ataraxía*), si bien constituyen una unidad indivisible, de suerte que ambos conceptos se implican recíprocamente, no obstante descubren o ponen de manifiesto aspectos distintos del fenómeno. En otras palabras, muestran caras o lados distintos, al modo como una moneda puede mostrarse por una u otra cara. Uno de estos lados exhibe el fenómeno en cuanto ausencia o exención; el otro, en cuanto presencia. Pero ‘en cuanto’ mienta aquí la perspectiva *desde* la cual se considera, aborda o mira el fenómeno: visto *desde* cierta perspectiva, el fenómeno se muestra así. Y ‘desde’ tiene aquí el exacto sentido de una pre-posición, con la única salvedad de que el espacio que está en juego no es físico. En principio se diría que, puesto que una cara exhibe una negación (lo que no hay) y la otra una “aserción” (lo que sí hay), el espacio que está en juego, y dentro del cual tiene sentido hablar de perspectivas y preposiciones, es el espacio lógico (si acaso lógico-semántico). Pero si tomamos en serio el lenguaje pre-posicional y vamos más lejos, considerando ya no el ‘desde dónde’ que mira o aborda (miro o abordo desde tal o cual perspectiva), sino el correlativo ‘hacia dónde’ a que apunta el lado exhibido (tal cara se muestra hacia aquí, tal otra hacia allá), veremos que el espacio no es lógico, sino ontológico.

En efecto, así como yo puedo mirar una moneda desde aquí o desde allá, correlativamente, cada cara se exhibe hacia un aquí o un allá. Si miro desde arriba una moneda que descansa sobre una mesa de vidrio, veré la cara A; correlativamente, vale decir que la cara A se muestra *hacia* arriba. Y si miro la misma moneda desde abajo del vidrio, veré la cara B, es decir, veré la cara que se muestra *hacia* abajo. Del mismo modo, así como la serenidad puede verse desde lo-que-no-hay como ausencia de perturbaciones y desde lo-que-sí-hay como un buen flujo, así también esos dos lados o aspectos del fenómeno se muestran de esa manera *hacia* allí o *hacia* aquí. Ese allí o aquí coinciden, como veremos enseguida, con un afuera o un adentro: un exterior o un interior, un mundo o un yo, lo ajeno o lo propio, lo otro o lo mismo. En este sentido, la *ataraxía* o imperturbabilidad será la cara que se muestra hacia fuera, hacia el exterior, el mundo, lo otro; y la *eúroia*, el buen flujo, describirá el fenómeno hacia dentro, al interior del viviente en cuanto yo o sí-mismo. CABE, PUES, HABLAR DE UN MISMO

FENÓMENO QUE SE MUESTRA COMO IMPERTURBABILIDAD HACIA FUERA Y COMO BUEN FLUJO HACIA DENTRO.

Este fuera/dentro y las demás categorías que hemos mencionado, trazan disyunciones entre esferas del ser y es por eso que decíamos que ‘desde’ y ‘hacia’, según han sido considerados aquí, son preposiciones que tienen sentido dentro de un espacio ontológico. No obstante, se trata de categorías ontológicas en sentido amplio, que no se avienen a las categorías específicas de la teoría del ser estoica.²⁶ Sin embargo, al menos en la doctrina de Epicteto, cabría considerar que esas categorías son propiamente ontológicas, pues la célebre distinción con que se abre su *Manual*, a saber, que “unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros”, es una división que se traza con respecto a “lo existente” (*tōn óntōn*): “De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros”.²⁷

Como veremos a continuación, lo que no depende de nosotros es lo exterior, el afuera, lo otro, lo ajeno; lo que depende de nosotros es lo interior, el adentro, el sí mismo, lo propio. En virtud de esta frontera, la imperturbabilidad supone la imposibilidad de que el afuera, lo otro, perturbe. (Aunque la tesis estoica, como se verá enseguida, es más radical: lo otro, en cuanto ajeno, no puede siquiera *afectarnos*, precisamente por ser ajeno y no propio.) Y correlativamente, la paz interior supone la preservación de la natural calma que mora en lo más íntimo del sí mismo, a fuerza de un justo discernimiento. Este modo de distinguir lo exterior y lo interior y de cifrar la imperturbabilidad-serenidad en el discernimiento de lo uno y lo otro, lo que es externo e interno, lo que no depende de mí y lo que sí, pone en juego la teoría estoica del conocimiento al servicio de la ética. No obstante, la tesis relativa a que el exterior no puede afectarnos (toda vez que juzguemos adecuadamente) y a que una interioridad recogida sobre sí misma ha de preservarse diáfana, calma, cristalina, desemboca en una descripción propiamente afectiva: en la teoría estoica de las pasiones. Que el exterior no pueda afectarnos es visto como la imposibilidad (de nuevo, toda vez que se juzgue con rectitud) de que ese exterior pueda ser fuente de afectos. De este modo, veremos, lo que en términos generales llamábamos ‘imperturbabilidad’ (*ataraxía*) encuentra su designación específicamente afectiva en la palabra ‘impasibilidad’ (*apátheia*).

²⁶ Es decir, a la clasificación estoica de lo que es (*ti*) entre cuerpos, incorpóreos y ni cuerpos ni incorpóreos (entidades ficticias y límites). Para un esquema de las divisiones y subdivisiones de la ontología estoica, véase Long y Sedley, *op. cit.*, vol. I, pp. 163 y ss.

²⁷ I, p. 183.

Por otra parte, así como en términos específicamente afectivos la cara exterior del fenómeno es la impassibilidad (*apátheia*), la teoría estoica de las pasiones reserva para la cara interior los ya mencionados buenos afectos (*eupátheiai*).

Así pues, iremos viendo cómo surgen de estas unidades disyuntas (exterior/interior, fuera/dentro, lo otro/lo mismo, lo ajeno/lo propio) descripciones, también unitarias y disyuntas: de la imperturbabilidad, por un lado, y de la serenidad, por otro. De paso tendremos oportunidad de advertir cómo la serenidad de espíritu (sea que se la conciba como imperturbabilidad, impassibilidad o propiamente serenidad) tiene para los distintos filósofos estoicos un estatuto teleológico de importancia superlativa.²⁸

²⁸ Ya hemos tenido oportunidad de indicar esto en el caso de Epicteto.

1. La ausencia de perturbaciones y el buen juicio

1.1 La naturaleza de las cosas: lo que es asunto nuestro y lo que no

Examinemos, en primer lugar, la distinción con que Epicteto abre su *Manual*, cuya primera línea ya conocemos. Lo que le sigue es la especificación de: (1) qué es lo que depende de nosotros y lo que no, (2) cómo es lo uno y lo otro, y (3) qué consecuencias se derivan de juzgar en conformidad con esta distinción o bien de contrariarla. Veamos lo primero:

De nosotros dependen el juicio [*hypolepsis*], el impulso [*hormé*], el deseo [*órexis*], el rechazo [*ékkklisis*] y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro.²⁹ Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. (I 1, los corchetes son míos)

²⁹ Los términos de esta enumeración son conceptos centrales dentro de las teorías estoicas del conocimiento y de la acción. Considerar ahora cada uno en detalle nos alejaría por completo del hilo expositivo, pero vale decir, en pocas palabras, que la teoría estoica del conocimiento parte de que el alma se forma representaciones/impressiones (*phantasíai*) hacia las cuales el viviente puede asentir o no de distintas maneras. Long y Sedley explican que una impresión no es una creencia, sino “simplemente tener una idea sin ninguna implicación o compromiso hacia ella [...] una impresión en sentido estoico no es una impresión *de que* algo es el caso —lo que, en español moderno implica un cierto grado de creencia— sino sólo una impresión *de* algo siendo el caso. (En un cine tenemos la impresión de John Wayne estando en la pantalla enfrente de nosotros, pero no, por supuesto, la impresión *de que* John Wayne está en la pantalla enfrente de nosotros.) La creencia consiste en la reacción positiva de la mente hacia una impresión, en su ‘asentimiento’ a ella”, *op. cit.* vol. I, pp. 239 y 240, la traducción es mía. Así, pues, según sea que el alma asienta a las impresiones o las rechace, pueden surgir en ella el impulso, el deseo o la repulsión. El impulso es “lo que pone en movimiento”, “un movimiento (*phorá*) del alma hacia algo” (Estobeo *Ecl.* II 86, en V. Juliá *et al.*, p. 204) y la repulsión, al contrario, es un movimiento (del pensamiento) que se aparta de algo que se encuentra en la esfera de la acción. Así, ante una *phantasía*, pongamos, de un platillo, si asentimos a lo representado, en cuanto apetecible, experimentaremos un impulso que nos mueva hacia ello; si lo rechazamos por repulsivo (sean cuales fueren los motivos de la repulsión), nos apartaremos de ello. En cuanto al deseo, es “una especie de impulso racional”, en el sentido de que “es un movimiento del pensamiento hacia algo de lo que se encuentra en el dominio de la acción” (*ibid.*, II 87). En el ejemplo del platillo, el deseo sería comer (que es una acción) lo que aparece en la representación como tal o cual platillo.

Cabe preguntarse ahora cómo es que todo esto depende de nosotros. No sería exagerado decir que la doctrina de Epicteto consiste, en buena medida, en responder precisamente a este asunto, enseñando cómo hacer un buen uso de las representaciones o impresiones (*i.e.* a cuáles debemos asentir, a cuáles rechazar y ante cuáles debemos mantener el juicio en suspenso). Las páginas que siguen buscan, sobre todo, esclarecer el sentido general de la fórmula “lo que depende de nosotros”, sin entrar en la especificidad de los conceptos que aquí enumera Epicteto y que esta nota ha expuesto de manera muy sucinta. Con todo, cuando abordemos la teoría estoica de las pasiones (*infra*, pp. 144-159) tendremos oportunidad de ver esto con bastante más detalle.

Ahora bien, en esta especificación podemos reconocer, tanto para lo que depende de nosotros como para lo que no, dos partes: la primera ofrece una enumeración de casos particulares; la segunda reformula el criterio en el que descansa la distinción. Quien conoce el sentido específico, técnico, que tienen los casos enumerados por Epicteto, puede, con base en ese conocimiento, inferir qué es lo que depende de nosotros. En otras palabras, si sé qué es lo que significa, pongamos, *hormé*, dentro del estoicismo, puedo entender en qué sentido el impulso es algo que depende de mí, cómo es que yo soy el responsable único y último de mi impulso, y así con los otros términos de la enumeración. Parece claro que el auditorio al que se dirige Epicteto conoce todo esto y, en esa medida, puede comprender cómo es que cada uno de los términos se aviene al criterio establecido: cómo es que juicio, impulso, deseo y rechazo dependen de nosotros, o lo que es lo mismo, son asunto nuestro (*hemétera erga*). Pero supongamos que no conocemos el sentido técnico de los casos enumerados: ¿qué puede querer decir, para un oyente no versado en filosofía estoica, que algo dependa o no de nosotros? ¿En qué sentido se habla aquí de depender?

Parece más fácil abordar la cuestión a partir de los casos que no dependen de nosotros. Los más sencillos de ver son, seguramente, la reputación y los cargos: yo puedo proceder con la mayor de las excelencias a la hora de postularme a un cargo y aun así no obtenerlo (ora porque otros postulantes reúnen mejores condiciones que yo, ora porque obtienen el cargo a base de simpatías personales o argucias del estilo). El mejor de mis esfuerzos puede, a lo más, favorecer la situación, pero ciertamente no la decide; mi *propio* empeño no es lo que determina el resultado. O dicho de otro modo: todo lo que depende de mí, todo lo que está en mi poder hacer, no basta para decidir si obtengo o no el cargo; son otros los que deciden esto y es en este sentido que los cargos no son asunto mío: no porque no me concierna poner el mayor de mis esfuerzos (eso sí es asunto mío: mi tarea, mi obra, mis actos),³⁰ sino porque la determinación última y decisiva no la doy ni puedo yo darla. Lo mismo puede verse con respecto a la reputación o la hacienda: que yo me comporte de la manera más intachable no garantiza mi buena reputación, pues siempre puede haber personas influyentes que me calumnien. También aquí vale decir que lo que está en mi poder no basta por sí solo para decidir mi reputación, pues, en último caso, ésta será determinada por *otros* (tal vez incluso por ciertos “azares”) y

³⁰ ‘Asunto nuestro’, como ya he señalado, traduce la expresión griega *hemétera erga*. *Erga* proviene de *érgon*, que puede significar, además de asunto, una amplia variedad de cosas: acto, acción, hecho, obra, tarea o trabajo, suceso, provecho, y en otros contextos (p. ej. en *EN*), función, por mencionar sólo algunas acepciones.

no por *mí mismo*. De la hacienda, es fácil ver que yo no elijo ni decido mi herencia y que, aun siendo el más hacendoso, no por ello seré rico, etcétera. No hay una relación de necesidad entre laboriosidad y salario o laboriosidad y lucro.

El caso del cuerpo es quizá menos claro y uno podría preguntarse cómo es que mi cuerpo no es asunto mío, cómo es que mi propio cuerpo no depende de mí. Pues, ¿qué cosa podría ser más mía —más íntimamente mía— que mi propio cuerpo! Sin embargo, apenas se piensa en esto, resulta claro que, efectivamente, mi cuerpo no depende de mí en sentidos muy fundamentales. En primer lugar, no depende de mí qué clase de cuerpo tengo, si de textura robusta o enjuta, si alto o bajo, como no dependen de mí el color de mis ojos, de mi cabello o mi piel, y así con los rasgos más fundamentales. Dado este cuerpo,³¹ puedo yo cuidarlo empeñosamente (manteniendo una dieta saludable, ejercitándome, observando horarios de descanso regulares y adecuados, siendo cuidadoso en mis prácticas sexuales), pero de nuevo: ni aun mis cuidados más abnegados garantizan que el cuerpo no enferme, o sea inmune a accidentes, y ciertamente nada pueden contra el hecho mismo del envejecimiento o la muerte. Así, pues, no depende de mí que mi cuerpo sea como es en muchos aspectos. Yo no elegí este cuerpo, no elegí que fuera susceptible a la enfermedad, que sea materia que envejece y se corrompe, no elegí que sea mortal ni puedo elegir cuándo, cómo ni dónde morirá (salvo que me suicide, lo que los estoicos aprueban en ciertas circunstancias).³² En todos estos sentidos fundamentales el cuerpo no es asunto mío.

Con esto hemos podido formarnos una idea más o menos precisa de qué significa, en los términos de Epicteto, que algo dependa o no dependa de nosotros (o que sea o no asunto nuestro, o que esté o no en nuestro poder). Vimos que cuando algo *no* depende de nosotros, lo que *no* está en nuestro poder es determinar o decidir el curso que ha de seguir el asunto del caso: no podemos decidir el curso que ha de tomar la opinión general sobre nosotros, ni el curso de nuestra fortuna material, ni el de la elección de los cargos, como tampoco podemos decidir —salvo por vía autoaniquilatoria— cuándo,

³¹ De hecho, “dado este cuerpo”, más que como una fórmula expositiva o de retórica filosófica (Dado el caso tal, entonces...) puede y debe leerse literalmente. En efecto, el cuerpo es cuerpo dado, cuerpo donado y recibido. Las fuentes estoicas hablan a menudo de la muerte como el momento en que el cuerpo es *devuelto* (lo que supone que ha sido recibido, y por lo tanto, dado por “otros”). Véase Cicerón, *DT III*, xvii 36; Marco Aurelio, *Meditaciones X* 14; Epicteto, *Dis. II i* 17-20 (en este pasaje, como en otros, para disminuir el valor del cuerpo, Epicteto lo designa con el término *sōmátion*: un pobre cuerpo o cuerpecito).

³² El suicidio es considerado un modo razonable de apartarse de la vida, cuando ésta se entrega por la patria o por los amigos, o si se está “en una situación de severo sufrimiento, de mutilaciones o de enfermedades incurables” *DL VII* 130, en V. Juliá *et al.*, p. 144. Sobre los motivos por los cuales el apartamiento de la vida puede ser apropiado para los excelentes (o virtuosos), pero no para “los viles”, véase Estobeo, *Ecl. II*, 110. Una discusión más amplia puede encontrarse en Séneca, *Ep.* 70.

dónde y cómo morir.³³ Todo esto no es asunto nuestro, sino que es asunto no-nuestro, ajeno a nosotros (hoy diríamos, coloquialmente, “ajeno a nuestra voluntad”). No soy yo mismo el que determina algo de esto, sino lo no-yo en general: lo otro. O también: la decisión última está fuera de mis posibilidades, las excede, las rebasa. Lo que no depende de mí es ese *afuera*, ese más allá de mi poder, esa exterioridad: eso es lo externo o lo exterior en sentido estoico —y en general, griego—. Se trata de una división que tiene que ver con el conjunto de mis poderes y su alcance: allí donde mis poderes no alcanzan, allí es LO EXTERIOR, el afuera. Por contraposición, allí donde puedo decidir el curso que algo ha de seguir, allí puedo regir (ser rey o rector: *hēgemonikón*): allí mis poderes tienen la capacidad de abarcar por completo sin dejar flancos abiertos; son suficientes, pueden determinan por sí solos: pueden apropiarse de la situación íntegramente. He aquí el ámbito de mis *propiedades* inexpugnables: mi INTERIORIDAD. Yo puedo ser propietario de una casa, haberla pagado y construido, pero nada me asegura que la casa no sea saqueada o destruida, que la devore el fuego o que deba en algún momento venderla. En cambio, aun cuando no sepamos con precisión el sentido que tienen los términos juicio, impulso, deseo y rechazo, lo que sí sabemos es que, en la medida en que dependen de nosotros, estas facultades son asunto nuestro porque somos nosotros quienes las determinamos por entero: yo determino mis juicios, mi impulso, mis deseos, mis rechazos. Y nada ni nadie —salvo mi propia necesidad— puede privarme de esto. Se trata de mis propiedades en sentido absoluto.³⁴

Ahora bien, lo anterior supone que lo propio, lo mío, tenga como su posibilidad más distintiva la de ser absolutamente *imperturbable* por lo otro. Pues, en efecto, si yo estoy en condiciones de determinar absolutamente, pongamos, mis deseos, entonces nada exterior —en el preciso sentido de todo aquello cuyo curso no me es dado decidir—, puede perturbar esto. Nada puede impedir que yo desee o no desee esto o aquello, salvo yo mismo. Y en la medida en que no hay realmente impedimentos exteriores, en la medida en que sólo yo puedo, por confusión, falta de firmeza o lo que fuere, errar mis

³³ El caso del tipo de cuerpo que nos es dado, así como de su condición corruptible y mortal son también cuestiones que no podemos decidir, pero en un sentido todavía más radical: no podemos siquiera aspirar a que nuestras acciones puedan favorecer la situación. Yo puedo obtener o no obtener un cargo; si lo obtengo, esto puede haberse visto favorecido por mis esfuerzos (o no). Pero no puedo no envejecer (salvo que muera antes) o morir —física o biológicamente hablando.

³⁴ Sobre este punto, Ricardo Salles me formula una pregunta sumamente interesante: “¿Cómo interpretas la idea de que ni siquiera dios puede forzar mi *prohairesis*?”. Lamentablemente no puedo aquí dar una respuesta. Hacerlo de manera sería supondría meterme en cuestiones cosmológicas que rebasan con mucho el propósito de esta exposición. Lo que me importa en estas páginas es esclarecer la distinción de Epicteto (lo que depende de nosotros/lo que no depende de nosotros) en términos asequibles y *fundamentalmente prácticos*.

juicios, impulsarme hacia objetos que no lo merecen, desear lo que no tiene valor o rechazar lo que, al contrario, lo tiene,³⁵ en esta medida, la libertad y la responsabilidad con respecto a mis juicios, impulsos, deseos, rechazos y, en general con respecto a todo lo que es asunto mío, es absoluta. Este ámbito, el de las cosas que dependen de mí, es, pues, el ámbito de mi libertad/responsabilidad en sentido absoluto. Pero es también el de mi interioridad más profunda: es allí donde lo más propio de mí mismo, recogido y ajeno a toda perturbación exterior, puede decidir libremente.³⁶

Tenemos, pues, una fuerte distinción ontológica, en el sentido de que divide “lo existente” (*tōn óntōn*) en dos ámbitos del ser claramente diferenciados: de un lado, lo interno, lo propio, lo mío (mis adentros), allí donde yo y sólo yo determino; de otro lado, lo exterior, el afuera, lo ajeno, lo otro, allí donde yo no determino. Por eso es que el pasaje de Epicteto continúa diciendo:

Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. (I 2)

³⁵ Desde luego, todas estas consideraciones suponen que hay juicios que yerran y juicios que no, objetos hacia/por los que vale la pena moverse y objetos por los que no, objetos deseables y no deseables, valiosos y no valiosos, en fin, que hay criterios que determinan todo esto. En las páginas que siguen veremos que el criterio es la naturaleza misma de las cosas y que hay, para los estoicos, un cierto tipo de juicio capaz de juzgar las cosas tal como son.

³⁶ Estrictamente, se trata de mi interioridad más profunda porque toda decisión o determinación sobre lo que es asunto mío corresponde tomarla a mi propia alma, y en particular, a aquella parte del alma que los estoicos llamaban principio rector o parte directora: *tò hēgemonikón*; esta parte es como el “corazón” del alma —de hecho, como veremos enseguida, Crisipo consideraba que el principio rector estaba ubicado, físicamente, en el corazón—, su parte racional e intelectual. Contamos, gracias a Galeno, con la transcripción del primer pasaje del libro primero *Sobre el alma*, escrito por Crisipo, parte del cual cito a continuación, pues permite formarse al menos una idea general de la concepción crisipea del alma: «El alma es hálito connatural a nosotros, que atraviesa de manera continua el cuerpo todo en tanto se halle presente en el cuerpo el hálito vital adecuado. Así pues, de entre estas partes, asignadas como están a cada parte (*sc.* del cuerpo), la que alcanza a la tráquea es la voz, la que alcanza a los ojos, la vista, la que alcanza a las orejas, el oído, la que alcanza a la nariz, el olfato, la que alcanza a la lengua, el gusto, la que alcanza el conjunto de las carnes, el tacto; la que alcanza a los testículos dispone de otra razón semejante, la seminal; la parte en la que convienen todas ellas es el corazón, del que es parte la directora [...]», *DHP* III 1 9-117, en *Crisipo de Solos I*, fr. 288, p. 428, el paréntesis es de los traductores. La teoría estoica del alma es notablemente compleja y no abarca una única posición. Tanto Zenón de Citio, como Antípatro y Posidonio reconocen que “el alma es *pneūma* caliente. Que nosotros gracias a él respiramos y por él nos movemos”, *DL* VII 157, en *Los estoicos antiguos*, fr. 213, p. 75. Sin embargo, hay también disensos, no sólo en cuanto a la localización del principio rector, sino en cuanto a la división del alma. Posidonio (s. I a.n.e) retoma la división tripartita del alma fijada por Platón, mientras que para Crisipo el alma no reconoce pugnas entre una parte racional y otra irracional, sino que actúa toda ella obedeciendo o desobedeciendo a la razón. Séneca —siguiendo la teoría crisipea— deja ver esto sucintamente al decir que “pasión y razón no son más que el cambio del espíritu [*mutatio animi*] a mejor o a peor”, *Sobre la ira* I 8 3, p. 73, los corchetes son míos.

Aquí resulta clave la acotación “es por naturaleza” (*esti phýsei*). Por un lado, se trata de una acotación que refuerza el aspecto ontológico de la distinción: las dos clases de cosas que existen reciben su determinación de la naturaleza misma de las cosas. Pues es claro que, en este caso, ‘naturaleza’ no remite a la imagen de un paisaje de montañas y árboles, sino al ser mismo de las cosas: el hecho de que haya cosas que dependen de nosotros estriba en la naturaleza misma de estas cosas (en su modo de ser), y esta naturaleza es la de las cosas que no están sometidas a estorbos o impedimentos. Más sucintamente: depende de nosotros todo aquello que por naturaleza no puede ser estorbado por factores externos, aquello que, por su propio modo de ser, tiene la posibilidad de ser determinado libre y exclusivamente por nosotros mismos. Es en este sentido que nuestros juicios son libres por naturaleza, lo mismo que nuestros impulsos, deseos y rechazos, etcétera.

El hecho de que esta distinción se apoye o apele a la naturaleza de las cosas, implica que no se trata de una clasificación empírica, aplicable a una mayoría de casos, como si dijéramos: “Por lo general, podemos determinar libremente nuestros deseos; sin embargo, hay excepciones”. No: aquí no hay excepciones o accidentes.³⁷ La radicalidad de la frontera que divide estos dos ámbitos estriba, precisamente, en que lo que cae a uno u otro lado viene dado por el modo de ser de lo uno o lo otro, esto es, por su propia naturaleza —lo que cancela de antemano grados o excepciones de cualquier tipo.

Pero, por otro lado, la naturaleza tiene en los estoicos —y en general en la filosofía helenística— un carácter fuertemente normativo. No olvidemos que “Zenón, en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, fue el primero en decir que el fin es vivir de manera coherente con la naturaleza”³⁸ y que, a pesar de las variaciones que le imprimieron los sucesores del fundador de la Estoa, este principio teleológico es aceptado y refrendado a lo largo de toda la historia de la escuela.³⁹ En relación a lo que nos ocupa, vemos que la naturaleza de las cosas fija de antemano cuáles pueden ser enteramente determinadas por mí y cuáles no. Vivir en coherencia con la naturaleza quiere decir, en este sentido, que base mi vida en aquellas cosas que, *por naturaleza*, dependen de mí; que me apropie de mi vida en lugar de dejarla a merced de lo que

³⁷ Recordemos que esto es exactamente contrario al alcance que la ética aristotélica le asigna a sus conclusiones, cuyos resultados valen “por lo general” (*hos epì tò polú*) y no de manera universal (*hos epì tò aei*); véase EN 1094b19-22.

³⁸ DL VIII 87, en V. Juliá *et al.*, p. 118.

³⁹ Para un compendio de las variaciones, agregados y aclaraciones que recibió la fórmula de Zenón en el antiguo estoicismo, véase —además de los pasajes subsecuentes a la cita de Diógenes Laercio— Estobeo, *Ecl.* II 76.

rebasa mis potestades; que mis elecciones, mis actos, mis asuntos emanen y se conformen con aquel ámbito en el que yo soy quien puede, *por naturaleza*, determinar el curso de las cosas.

Así, pues, yo *puedo* ser coherente con la naturaleza. Pero puedo también no serlo y confiar mis asuntos a poderes externos, impropios, ajenos. Este poder-ser o poder-no-ser coherente, en el sentido que hemos venido explorando, es de hecho mi primer poder: el yo-puedo basal, si no de la ética estoica, al menos de la doctrina de Epicteto. Yo puedo elegir esto o aquello, lo interior o lo exterior, lo propio o lo ajeno, lo coherente con la naturaleza o lo que no es coherente con ella; aquí descansa la elección fundamental de mi albedrío, mi responsabilidad y mi libertad primeras. Como la encrucijada existencial que planteará Kierkegaard siglos más tarde, bajo el título *Enten-Eller, O lo uno o lo otro*, la decisión más elemental atañe a una disyuntiva: ¿a qué cosas de entre las que existen —a qué ámbito del ser— consagraré mis días?⁴⁰

Vemos, pues, cómo la disyunción que la propia naturaleza de las cosas prescribe (*o* esta clase de cosas *o* esta otra), se traduce en una disyuntiva de orden práctico-moral. Pero, por otra parte, que esta disyuntiva se resuelva en una u otra dirección, que yo decida inclinarme hacia las cosas que dependen de mí *o* hacia las que no dependen de mí, depende, como veremos a continuación, de que yo juzgue *o* no en conformidad con la propia naturaleza de las cosas.

1.2 Juzgar de acuerdo con la naturaleza: imperturbabilidad hacia lo que no puede perturbar (el afuera)

En efecto, para poder elegir de modo tal que mi vida sea coherente con la naturaleza, debo antes poder juzgar en conformidad con la naturaleza misma de las cosas (juzgar, para el caso, que hay dos clases de cosas y que unas son de cierto modo y otras de tal otro). Por eso es que Epicteto continúa el pasaje diciendo:

Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras [*oíēthēs*] libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad [*hóspēr estín*], ajeno, nunca nadie te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con

⁴⁰ Este carácter disyuntivo es absoluto y divide a las personas entre filósofos y profanos: “O pones tu esfuerzo en lo interior o en lo exterior. Es decir, o tener la disposición de un filósofo o la de un particular”, *Dis.* III xv 13, p. 308.

reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigos, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá. (I 3, los corchetes son míos)

El pasaje pone en juego dos tipos de consideraciones (o creencias o pensamientos: *oíomai*), a las que corresponden, respectivamente, dos series de consecuencias. El primer tipo de consideración confunde la naturaleza de las cosas; el segundo, juzga las cosas tal como son (esto es lo que literalmente quiere decir *hōsper estín*), es decir, juzga en conformidad con la naturaleza. Las consecuencias de hacer consideraciones *contra natura* son, en términos generales, el sufrimiento y la perturbación; las de hacer consideraciones que se atengan al ser de las cosas, la exención de sufrimiento y de perturbación. La implicación de esto es clara: sufrir o no sufrir depende de la calidad de nuestros juicios o consideraciones, es decir, cae dentro de las “cosas que dependen de nosotros”. Nada externo, nada que no depende de nosotros, nada ajeno u otro puede constituir un impedimento o ser causa de perturbación o dolor. En lo que toca al sufrimiento o la ausencia de sufrimiento, lo externo no puede afectarnos. Por eso es que, en otro pasaje, Epicteto advierte:

Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones [*dógmata*] sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible —pues entonces también se lo habría parecido a Sócrates— sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible. Así que cuando suframos impedimentos o nos veamos perturbados o nos entristezcamos, no echemos la culpa a lo *otro*, sino a *nosotros mismos*, es decir, a nuestras opiniones.⁴¹

Lo otro es incapaz de afectarnos; sólo nosotros mismos podemos hacerlo. Pero esto implica que somos nosotros mismos los artífices de nuestra infelicidad. ¿Cómo? Opinando. Lo que aquí se llama opinión tiene el sentido general que recibe de la tradición griega: una suposición débil, infundada.⁴² Quien se frustra por no conseguir un

⁴¹ *Manual* V, p. 186, las cursivas y los corchetes son míos.

⁴² Por eso es que el sabio estoico no opina. Dice Estobeo: “Pero [los estoicos] afirman que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente a nada inaprensible, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. Pero el sabio no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza: esa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo inaprensible y la suposición débil”, *Ecl.* II 111-112, en V. Juliá *et al.*, pp. 232-233. En qué estriba la fortaleza o la debilidad del asentimiento es un asunto algo controvertido. T. Brennan explica que no se trata de fuerza de convicción, sino que “un asentimiento fuerte es uno que no es meramente firme y cierto, sino también irreversible por argumentos: ninguna consideración racional, ninguna investigación dialéctica adicional conduciría al abandono o la reversión de un asentimiento fuerte”, “The Old Stoic Theory of Emotions”, en *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, p. 27, la traducción es mía. De todos modos, dado que nadie es sabio, la mejor posibilidad de conocimiento que le

cargo, por no recibir honores o por cosas del estilo, en el fondo abriga opiniones y ése es el motivo de su turbación. Veamos esto con un ejemplo.

Supongamos que se abre una plaza para un pianista, a la que se presentan dos concursantes. Uno reúne de manera clara mejores requisitos que el otro: tiene experiencia en música de cámara (y la plaza es, en buena medida, para interpretar este tipo de música), es técnicamente superior, etcétera. Sin embargo, la plaza acaba siendo otorgada al otro pianista. Se sospecha en el ambiente que el cargo estaba decidido de antemano, pues nadie puede comprender cómo le han dado el puesto al uno y no al otro. El concursante perdedor se siente frustrado. Se dice a sí mismo: “Yo merecía la plaza”. ¿Acaso no merecía la plaza? ¿Acaso no tiene razón? Un estoico diría que, ciertamente, no tiene razón para lamentarse; que, aun cuando mereciera la plaza, hay una razón más fundamental, anterior al merecer o no merecer, y ésta es que el criterio para decidir el asunto —incluso el hecho mismo de si habría de primar un criterio técnico o uno fraudulento— nunca estuvo en poder de la persona que ahora se lamenta. Por lo tanto, desde el momento mismo en que la persona del caso se presentaba al concurso, tenía que saber que esto que acabó sucediendo podía suceder; que el criterio no estaba en sus manos. En este sentido, frustrarse, entristecerse, encolerizarse, o lo que fuere, se apoyan en una falsa suposición, que no es siquiera ‘Yo merecía la plaza’, sino la que le subyace a ésta: ‘Los cargos se asignan por mérito y no por amistad’. Ésta puede ser una noble aspiración política, una expresión de deseo, pero no juzga las cosas tal como son; en lo que toca a este caso, se trata de una mera *opinión*. El juicio justo sobre el caso (el que describiría las cosas tal como son) sería algo así como: ‘No está en mi poder determinar el criterio que regirá en este concurso; por lo tanto, nada me garantiza que prevalezca mi superioridad técnica o el mayor cúmulo de mis méritos y experiencia’. Dado este último juicio, o mejor dicho, *asumido* esto,⁴³ entonces ‘Yo merecía la plaza’ no tiene siquiera razón de ser. Y esto nos retrotrae al punto de Epicteto, que es, en realidad, una aplicación de la teoría estoica del conocimiento: quien juzga las cosas tal como son, sin

es dada al profano es un tipo de opinión, aunque una que supone cognición o asentimiento a impresiones verdaderas, y no a impresiones falsas; véase *infra*, nota 44.

⁴³ He aquí un tema de la mayor importancia. Juzgar algo racionalmente es asumirlo con todas sus implicaciones. Cuando revisemos la teoría de las pasiones de Crisipo, acaso nos sorprenderá que las emociones sean identificadas con juicios. En efecto, las emociones, para Crisipo, son juicios evaluativos. Pero parte de lo que viene a salvar esta identificación es que se trata de un juicio en un sentido distinto del que solemos concebirlo. Solemos pensar que una cosa es juzgar “en frío” y otra, lo que efectivamente nos mueve. Dada la teoría crisipea del alma, como unidad que asiente o rechaza, toda ella, íntegramente, no cabe concebir escisiones: juzgar es juzgar con toda el alma, asentir o rechazar de manera total. Véase una exposición especialmente elocuente sobre el tema en Nussbaum, *op. cit.*, pp. 471-472.

agregar nada, sin sustraer nada de lo que se le presenta al alma (las representaciones/impressiones: *phantasíai*), quien asiente únicamente a lo que es, tal como es, no puede verse perturbado por nada externo.⁴⁴ Y es que nada externo puede perturbar jamás: quien opina *Cree* que lo externo lo perturba, pues considera libre “lo que por naturaleza es esclavo”. Sin embargo, como hemos visto con el ejemplo del pianista, lo perturbador no radica en no obtener la plaza, pues ésta era una posibilidad desde siempre y, sobre todo, algo que no estaba en poder de los concursantes decidir. Lo perturbador es la opinión que subyace al juicio ‘Yo merecía la plaza’: ahí radica la confusión de querer apropiarse de lo inapropiable —para el caso, de querer hacer prevalecer el criterio propio cuando quienes deciden son los otros—. Esta confusión, cuya fuente es *interna* (i.e. yo soy el único responsable) es lo que perturba; más aun,

⁴⁴ Este es un asunto fundamental —bien que sumamente controvertido— de la epistemología estoica y, aunque sería una desviación profundizar en él, resulta a esta altura impostergable dar alguna referencia. Como sabemos, la teoría estoica del conocimiento se urde sobre la base de representaciones/impressiones (*phantasíai*) y asentimientos. Ahora bien, las impresiones pueden ser verdaderas o falsas y los asentimientos, fuertes o débiles. Sabemos ya que la opinión es un asentimiento a lo inaprensible (juizo que algo es el caso sin tener evidencia suficiente) o bien, un asentimiento débil. La opinión es en este sentido todo aquello que no es conocimiento genuino (*epistēmē*). Para que haya conocimiento, la impresión debe ser confiable y el asentimiento, fuerte. Una impresión confiable, o cognitiva o kataléptica (*phantasía katalēptikē*), quiere decir que es capaz de asir su objeto, de representarlo con absoluta claridad y distinción, tal como es en realidad. Desde luego, lo primero que cabe preguntar es cómo podemos saber si una impresión es cognitiva o no. La respuesta estoica es que la propia auto-evidencia de esta clase de impresiones lo garantiza: quien tiene una impresión cognitiva tiene la garantía de que está percibiendo las cosas tal como son y no puede sino asentir a ella (véase el texto 40 K de Sexto Empírico en Long y Sedley, vol. I, *op. cit.*, p. 246). Cuando se le concede asentimiento a una impresión cognitiva, entonces se tiene cognición (*katalēpsis*). El hecho de que la propia impresión conmine a asentir a ella, parece indicar que el asentimiento ha de ser necesariamente fuerte; sin embargo, sólo el sabio asiente de este modo, seguro e inmodificable por la propia razón, y por lo mismo, sólo él alcanza el mayor grado de conocimiento, es decir, el conocimiento científico o *epistēmē*. Todos los demás podemos, en el mejor de los casos, asentir débilmente a una impresión cognitiva y así tener cognición.

El tema de las impresiones catalépticas es espinoso y polémico; los académicos desafiaron esta tesis estoica argumentando que puede haber dos impresiones indiscernibles, una de las cuales sea cognitiva y otra no, y de ahí surgieron contraargumentaciones estoicas. En todo caso, lo que nos interesa aquí no es defender o atacar esto, sino tan sólo referirlo para dar una noción general. Lo que, en cambio, sí importa es poder ver, *in concreto*, su aplicación moral. Un pasaje especialmente elocuente en este sentido es aquel en el que Epicteto dice: “Se lava uno con prisas: no digas que «mal», sino que «con prisas». Bebe uno mucho vino: no digas que «mal», sino que «mucho». Antes de conocer la opinión [*dóγμα*], ¿cómo sabes si estaba mal? Así no te ocurrirá el tener representaciones catalépticas [*phantasías katalēptikás*] de unas cosas y asentir a otras”, *Manual XLV*, p. 209, los corchetes son míos. He aquí un ejemplo de ignorancia u opinión. La representación cataléptica da, de manera inequívoca, que alguien se lava con prisas. Asentir a esto sería tener cognición acerca del modo como alguien se lava. Asentir, en cambio, a otra cosa, como el juicio de valor que la propia representación *no* ofrece, he ahí cómo se produce el yerro. Por otro lado, la palabra ‘opinión’ que traduce *dóγμα* no debe confundirnos; no se trata de la opinión que surgiría por asentir a algo que la representación no ofrece, sino al estatuto cognitivo que tendría el agente del caso, incluso si asintiera únicamente a la representación kataléptica; tendría, en efecto, cognición, pero seguiría siendo opinión y no el conocimiento seguro e inmodificable del sabio (conocimiento científico), pues, dado que no estamos ante un sabio —no hay estoico que se considere a sí mismo sabio o declare haber visto a uno—, el asentimiento sería aquí débil.

ella es la que enceguece sobre el origen mismo de la perturbación, haciendo creer que éste reside *fuera* de mí, en *otros* (el jurado, la injusticia divina, lo que fuere).

Así, pues, desde una perspectiva estoica, lo exterior, por su modo de ser, es incapaz de afectarnos, incapaz, por lo tanto, de perturbarnos. De ahí que Marco Aurelio, atento lector de Epicteto, escriba en sus *Meditaciones*: “Las cosas [*tà prágmata*] por sí solas no afectan ni lo más mínimo al alma, ni tienen acceso al alma, ni pueden cambiarla, ni moverla. Ella por *sí misma* se cambia y se mueve, y hace que lo que le atañe sea según los juicios [*krimátōv*] por los que se considera digna”.⁴⁵ Lo otro no basta por sí solo para afectarme: yo soy el que en último caso me afecto a mí mismo de tal o cual modo (hacerlo de acuerdo con los juicios dignos de ella quiere decir juzgar las impresiones — “lo que le atañe”— en conformidad con su naturaleza racional: juzgar las cosas tal como son).

Ahora bien, si lo externo es im-perturbador por naturaleza, si es aquel ámbito que, por su propio modo de ser, resulta incapaz de afectarnos o perturbarnos, consecuentemente —o en coherencia con la naturaleza de las cosas—, resulta también aquel ámbito *hacia el cual* sólo cabe mantenerse imperturbable: “Imperturbabilidad [*ataraxía*] —dice Marco Aurelio— ante lo que sucede por una causa externa, justicia en lo que se ejecuta por una causa que depende de ti”.⁴⁶

Llegamos, de este modo, a la *ataraxía* estoica. Vemos cómo, en efecto, la imperturbabilidad es, por así decir, la cara que el estoico enseña *hacia fuera, hacia el exterior*. Pero ahora estamos en condiciones de advertir el origen de esto como el correlato natural de juzgar rectamente. Cuando se juzga las cosas tal como son, según su naturaleza, entonces la natural imperturbación del afuera —la imposibilidad de que lo externo, por su propio modo de ser, perturbe—, no puede sino traducirse en la imposibilidad de que yo sea perturbado; mi juicio devuelve la imperturbación *desde* afuera como imperturbabilidad *hacia* fuera.

Recordemos cómo termina el pasaje que abre el *Manual* de Epicteto; después de advertirnos sobre las consecuencias de confundir lo ajeno con lo propio (de opinar), se abre la otra posibilidad, la de juzgar las cosas como son en realidad. A quien así juzgue, Epicteto le augura que: “*nunca nadie* te obligará, *nadie* te estorbará, *no harás* reproches a nadie, *no irás* con reclamaciones a nadie, *no harás* ni una sola cosa contra tu voluntad, *no tendrás* enemigos, *nadie* te perjudicará ni *nada* perjudicial te sucederá”. He

⁴⁵ V 19, tr. F. Cortés Gabaudán, p. 124, los corchetes son míos.

⁴⁶ *Ibid.*, IX 31, tr. F. Cortés Gabaudán, p. 182, los corchetes son míos.

destacado deliberadamente con cursivas todas y cada una de las fórmulas de que se vale Epicteto para introducir los distintos términos de la enumeración. Las expresiones que aparecen son: ‘nunca nadie’, ‘nadie’, ‘no’ y ‘nada’, es decir, distintas modalidades de negación (nunca = *no* es el caso que en algún momento; nadie = *no* es el caso que alguien; nada = *no* es el caso que algo). Lo que sigue a estas expresiones es invariablemente algo externo, en el sentido de algo que no depende del sí mismo: lo otro, lo ajeno. *No habrá otro que te obligue o te estorbe, no habrá otro al que vayas con reproches o reclamaciones, no habrá otro que sea tu enemigo o te perjudique, no habrá algo (que no depende de ti) que te perjudique ni habrá algo que hagas que sea otra cosa (o una cosa otra) que tu voluntad.* En suma, juzgar rectamente tiene por consecuencia la exención, el *no-haber* de lo externo (o de lo otro) *en cuanto (presuntamente) perturbador.*⁴⁷

La imperturbabilidad se nos aparece, entonces, como una modalidad de negación; como la ausencia, exención o no-haber relativa a aquella esfera del ser que cae del lado de las cosas que no dependen de nosotros. Esto, que es también lo externo, lo ajeno o lo otro, no puede presentarse, de ninguna manera, como perturbador. En este sentido la imperturbabilidad está dirigida hacia el afuera; o para decirlo en los términos con que iniciábamos esta sección, es *LA CARA EXTERNA DE LA SERENIDAD* (su lado convexo).

¿Pero qué hay con la interioridad? Epicteto describe algunas de las cosas que evitaremos si juzgamos las cosas tal como son, y con eso nos da un panorama de lo que *no habrá* en nuestras vidas.⁴⁸ Pero ¿qué es lo que sí habrá? ¿Cómo es el sí mismo, esa interioridad exenta de perturbación, *hacia dentro*? ¿Qué queda después de haber pasado

⁴⁷ Aclaro que ‘presuntamente’, porque, como hemos visto, nada externo, en sentido estoico, puede perturbar.

⁴⁸ El pasaje que hemos comentado es sólo uno de los varios que se avienen a una estructura de negación o exención de lo externo. Hay otros varios del estilo. En uno de ellos, donde Epicteto representa un diálogo con Zeus, éste le dice: “te di una parte de nosotros mismos [los dioses], la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien, *nunca* hallarás impedimentos *ni* tropezarás con trabas, *no* te angustiarás, *ni* harás reproches *ni* adularás a nadie”, *Dis.* I i 12, p. 57, las cursivas y los corchetes son míos. Otro pasaje similar: “Cualquiera que recuerde esto claramente, que para el hombre la medida de toda acción es la apariencia [*tò phainómenon*] (por lo demás, o la apariencia es acertada [*è kalōs phainetai*] o desacertada [*è kakōs*]; si acertada, es irreprochable; si desacertada, él mismo recibe el castigo, pues no puede ser uno el que anda equivocado y otro el perjudicado), *no* se irritará con nadie, *no* se enfadará con nadie, *a nadie* insultará, *a nadie* hará reproches, *no* odiará, *no* se impacientará con nadie”, *ibid.* I xxviii 10, pp. 140-141; las cursivas y los corchetes son míos. El pasaje es quizá un poco oscuro en cuanto a cómo interpretar “la apariencia”. Estrictamente, la apariencia no es ni irreprochable ni reprensible. Más bien, una apariencia acertada indica que se ha juzgado de manera irreprochable; una desacertada indica un desacierto en el juicio, lo que acabará verificándose en el consecuente castigo (*i.e.* alguna forma de perturbación o daño) hacia quien ha procedido de este modo. Hay otra caracterización negativa del estilo en *Dis.* II xiv 7-9, y una importante cantidad de pasajes cuyo carácter negativo estriba en aludir a la ausencia de trabas o impedimentos. La siguiente nota al pie indica los lugares de esta clase de pasajes en la obra de Epicteto.

el bisturí judicial que extirpa las perturbaciones? Significativamente, Epicteto sólo nos dice en términos asertivos, positivos —y no en cuanto no-haber o exención— qué es lo que efectivamente le aguarda a aquel que yerra en sus juicios: “sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres”.

Todo parece girar en torno a los impedimentos, las perturbaciones (los reproches son sólo la consecuencia de no asumir la responsabilidad propia que tiene aquel que se ve impedido o perturbado); allí reside la carga asertiva, el peso entitativo, lo que puede haber o no haber. O hay perturbación e impedimento o no hay perturbación e impedimento. (“¿No te concedió [Zeus] que lo tuyo careciese de trabas e impedimentos y lo que no es tuyo tuviese trabas e impedimentos?”, dice Epicteto en tono aleccionador.⁴⁹) Pero no sabemos qué es lo que queda cuando todos los impedimentos y perturbaciones han sido reducidos a cero. La pregunta no se hace esperar: una vez consumada la sustracción a cero, una vez que el afuera ha sido reducido a la connatural imperturbabilidad que cabe otorgarle, ¿hay algo? ¿Qué es lo que efectiva, positivamente siente aquel que no tiene trabas o impedimentos? Pues es claro que, por el lado de la descripción negativa, *i.e.* de la imperturbabilidad, todo lo que podemos tener es un inventario de “objetos” incapaces de perturbarnos; todo lo que hay es una modalidad del no-sentir con respecto a una esfera del ser. Pero la serenidad no puede agotarse en esto, que no es siquiera la descripción de un afecto, o al menos, no una descripción completa: falta nada menos que describir qué es lo que el imperturbable *sí* siente. A menos que, con tal de no sufrir, haya renunciado —caso de ser esto posible— al sentir mismo y, al cabo, el estoicismo no sea sino la elección de un modo de vida anestésico: pétreo.

Estamos una vez más ante la encrucijada que propone cualquier estructura de grado cero: o un yermo o un claro. Pero los partidarios del yermo (del estoicismo como insensibilidad) encuentran acaso su mejor evidencia, más que en la doctrina de la imperturbabilidad, en su especificación propiamente afectiva. En efecto, la imperturbabilidad estoica es, específicamente, impasibilidad (*apátheia*): ausencia o exención de pasiones. Y esto porque, al menos para la teoría de las pasiones más distintiva del estoicismo, la de Crisipo de Solos, las pasiones son precisamente los juicios equivocados que originan todos nuestros padecimientos, trabas, impedimentos.

⁴⁹ *Dis.* I xxv 3. La ausencia de trabas o impedimentos es la formulación más recurrente de que se vale Epicteto para describir el carácter de una vida imperturbable. Aparte de las citas ya consignadas, véanse también: *Dis.* I xii 9, II xvii 29, III xiii 11, IV i 1, IV iv 5 y IV iv 40.

Si de lo que se trata, a partir de una vía negativa, es de eliminar impedimentos, entonces habrá que barrer con las pasiones.

Por lo que parece, la imperturbabilidad estoica se insinúa demasiado costosa. No obstante, es sólo una insinuación y no estamos ahora en condiciones de evaluar este asunto. Las preguntas anteriores acerca de qué es lo que sí siente el imperturbable, cómo es la contracara positiva, *hacia dentro*, una vez eliminadas las perturbaciones, debe esperar todavía a que podamos tener una mejor idea de la teoría estoica de las pasiones. Lo que desde ya puede anunciarse es que esta teoría promete una parte de los aspectos positivos por los que se ha estado inquiriendo en la doctrina de las *eupáttheiai* o buenos afectos.

Como veremos, aun cuando las descripciones negativas son más profusas y acaso más claras que sus contrapartes positivas, hay, sin embargo, además de la teoría de las *eupáttheiai*, evidencias de diversa índole que permiten acercarse al lado positivo de la imperturbabilidad-imposibilidad. Ya hemos tenido una indicación a partir del análisis de la palabra *eúroia* y el examen que hemos hecho sobre la íntima compenetración (bien que disyunta) entre los conceptos de buen fluir y ausencia de trabas. Lo que estudiaremos a continuación es el modo como los estoicos conciben la ausencia de trabas en cuanto ausencia de pasiones; sospechamos que al final del camino, “del otro lado” de la imposibilidad, habrá algo a la espera de ser esclarecido: algo que tendrá el carácter general de un buen fluir.

2. Del género a la especie: de la imperturbabilidad a la imposibilidad

Hasta ahora hemos visto cómo es que las perturbaciones o impedimentos en general se originan a partir de un error en el juicio. Ahora bien, la materia de este juicio, lo que se juzga, es también general, en el sentido de que se trata de los dos grandes *géneros* de cosas: las que dependen de nosotros y las que no. El yerro consiste en confundir un género con otro: tener a lo ajeno por propio o, en términos más cercanos a la pluma de Epicteto, considerar libre lo que por naturaleza es esclavo. En esta confusión genérica se originan los impedimentos o las perturbaciones en general.

Sin embargo, al estudiar con mayor detalle cómo es que, en la teoría de la acción estoica, un juicio mueve o impulsa el alma hacia algo —sea que ésta se vuelque a ello o, al contrario, se aparte de ello—, resulta que lo que impulsa es el valor de las cosas según sean juzgadas como bienes, males o indiferentes (absolutamente indiferentes, o

bien, indiferentes preferidos o dispreferidos): lo que es juzgado como un bien, impulsa el alma de cierta manera; lo que como un mal, de manera contraria; y lo que es juzgado como indiferente, en principio, no impulsa, no puede impulsar o mover al alma (aunque sí en cierto grado si se trata de un indiferente preferido o dispreferido). Veremos enseguida todo esto con algún detenimiento, pero por el momento intentemos comprender el esquema general. Según esto, y dado que, como sabemos, el juicio depende de mí, entonces todos los juicios de valor dependen también de mí. Que dependen de mí quiere decir que es mi propio albedrío, mi propia deliberación, lo que determina si el valor que le asigno a algo se aviene o no a su propia naturaleza. Pero sabemos que todo lo externo (lo que no depende de mí) no puede mover el alma; lo hemos visto con Epicteto y Marco Aurelio: sólo el alma puede moverse a sí misma. De modo que lo externo, toda esa esfera del ser con todos sus objetos, resulta, desde el punto de vista axiológico, indiferente. ¿Qué sucede cuando juzgamos algo externo como un bien o un mal (y no como lo que es: indiferente)? Nuestra alma se ve impulsada hacia objetos que no solicitan impulso ni pueden, por su naturaleza misma, impulsar; persigue lo que no puede ser perseguido (en consecuencia, lo que no puede ser alcanzado: no hay nada que alcanzar) y rehúye aquello que no se puede rehuir (y no porque se trate de una fuerza inescapable, como cuando Jonás, el profeta hebreo, cree poder huir de Dios, ocultándose en la bodega de un barco: aquí no hay nada que rehuir). En pocas palabras, el alma se mueve ante y por aquello que no mueve. Los estoicos nos dicen que en estos casos —estos movimientos excesivos o inadecuados— está operando en nosotros una pasión. Crisipo concluye de esto que una pasión *es* (y sólo es) un juicio de valor erróneo con respecto a algo externo.

Sin entrar todavía en los problemas que insinúa este acercamiento preliminar a la teoría estoica de las pasiones, sin siquiera tener mayor idea de lo que puede querer decir que el alma se mueve, lo que importa ahora es comprender a grandes rasgos el paso que va de lo genérico a lo específico: de la imperturbabilidad a la impasibilidad. Como se ve, así como las perturbaciones se originaban en una confusión relativa a lo externo (en juzgarlo libre), también las pasiones se originan en juzgar el valor de lo externo de manera errónea. Y sea que este juicio erróneo *sea* de suyo una pasión, como sostiene Crisipo, o bien que un juicio de este tipo sea sólo uno de sus componentes originarios, lo cierto es que en ambos casos las pasiones no son sino una especificación de las perturbaciones en general. En efecto, si todo impedimento y toda perturbación en general se originaba en tener por afectante a aquello que no puede afectarnos (lo que

afecta, según Epicteto —recordemos—, es la opinión sobre la cosa y no la cosa), entonces toda perturbación es una afección de cierto tipo. De ahí que leamos a Estobeo decir que “toda perturbación es pasión y, viceversa, toda pasión es perturbación”.⁵⁰

De lo anterior se desprende, por un lado, que es a una teoría de los afectos del alma (*páthē*) a la que corresponde especificar qué tipo de afecciones son aquellas cuyo origen se atribuye erróneamente a lo que por naturaleza no puede afectar o mover al alma (*i.e.* lo externo); y se desprende, por otro lado, que, si juzgar las cosas tal como son (o de acuerdo con su naturaleza) suponía imperturbabilidad hacia aquello que por naturaleza no puede perturbar, resulta que, en términos específicamente afectivos, juzgar las cosas según el valor que de hecho tienen, supone que el alma permanezca inafectada —exenta de afectos o *páthē*: en una palabra, impasible— ante aquello que, por ser indiferente, es incapaz de moverla o afectarla.

Vemos, pues, cómo la correlación genérica entre juicio y presencia o ausencia de perturbaciones, se mantiene en términos específicos como una correlación (o incluso identificación, según Crisipo) entre juicio *de valor* y presencia o ausencia de afectos o pasiones. De ahí que la especificidad de la imperturbabilidad estoica —a diferencia, por ejemplo, de la imperturbabilidad epicúrea— sea la impasibilidad o *apátheia*.

Correlativamente, si antes veíamos en Epicteto el valor superlativo que, desde el punto de vista teleológico, se le asigna a la *ataraxía*, encontramos también asertos del estilo con respecto a la *apátheia*; sobre todo en el estoicismo tardío. Así, Séneca declara en su tratado *Sobre la felicidad (De Vita Beata)* que “el mayor bien es la paz espiritual [*animi concordiam*]”,⁵¹ entendida como impasibilidad, pues “puede llamarse feliz al que no siente pasiones ni temores, gracias a la razón”.⁵² Cicerón identifica la impasibilidad nada menos que con la salud mental, esgrimiendo que “es necesario que se entienda que están sanos aquellos cuya mente [*mens*] no está perturbada por ningún movimiento como el morbo, quienes, por el contrario, están afectados, es necesario que éstos [*sic*] se llamen ‘insanos’”.⁵³ De hecho, el tópico que rige la discusión del cuarto libro de las

⁵⁰ *Ecl.* II 7 10 [S.V.F. I 206], en *Los estoicos antiguos. Fragmentos*, fr. 334, p. 105.

⁵¹ 8 6, en *Diálogos*, p. 236, los corchetes son míos. Aparte de otras menciones del estilo en este tratado (véase 3 4 y 9 3), la equiparación entre felicidad y serenidad de espíritu es recurrente en distintos lugares de la obra de Séneca. En *Ep.* XIV 92 3, se lee: “¿En qué consiste la felicidad? En el sosiego y la tranquilidad perennes” [*Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas*], vol. 2, p. 144. Y en el tratado *Sobre la ira*, el premio a la paciencia del que consigue no irritarse es formulado en términos de “la tranquilidad inalterable de un espíritu feliz” [*felicis animi immota tranquillitas*], II 12 6, en *Diálogos*, p. 105.

⁵² “Sobre la felicidad”, 5 1, en *Diálogos*, p. 232.

⁵³ *DT* III 11, p. 5. Cicerón aclara poco antes (en III 7) que traducirá lo que los griegos llaman *páthē* como perturbaciones (*perturbationes*), explicando que, aunque el término ‘morbo’ —que también aparece en

Disputas tusculanas es precisamente si el sabio —y se trata del sabio estoico— puede o no carecer de toda perturbación, entendiéndolo, de nuevo, perturbaciones en el sentido de *páthē*, pasiones: “el ánimo vacío de éstas —esgrime Cicerón— hace a los hombres perfecta y absolutamente dichosos”.⁵⁴

Ahora bien, si queremos comprender este vacío de pasiones, tenemos, antes, que comprender la materia de este vacío —si se prefiere, aquello de que está vacío el vacío—; resulta, pues, ineludible comprender qué es o qué pueda ser una pasión en sentido estoico. A ello se consagrarán las páginas que siguen. Con todo, su propósito no es internarse en la filigrana de la teoría estoica de las pasiones ni ofrecer una exposición exhaustiva, sino una que sea capaz de describir qué son, en términos generales, las pasiones para los estoicos (por encima de algunas diferencias más bien significativas entre ellos mismos). Lo que queremos no es, pues, examinar el detalle de la vasta y compleja discusión sobre el punto, sino comprender qué es lo que se elimina cuando toda pasión es removida y cómo es el grado cero en que presuntamente se halla el sabio estoico; esto nos permitirá alcanzar la caracterización *negativa y externa* (“hacia fuera”) de la serenidad en el específico sentido estoico, es decir, en cuanto *apátheia*.

Ahora bien, nos interesa el contenido descriptivo de la *apátheia* y no —no todavía, al menos— la discusión acerca de si semejante estado es sobrehumano, inhumano, deseable o indeseable. Nuestro modo de proceder no consistirá en dar argumentos a favor o en contra, como es más o menos habitual en las discusiones contemporáneas sobre este asunto, sino en intentar acercarnos a la impasibilidad sin evaluarla; será, en todo caso, su propio carácter descriptivo el que habilite o cancele la posibilidad de avanzar hacia una contraparte *positiva e interna* —y esto último, si acaso, lo que permita disponer de una evidencia descriptiva a la hora de evaluar la humanidad, inhumanidad o superhumanidad del impasible.

la cita— sería la traducción más literal, “palabra por palabra” (*id verbum esset e verbo*) resultaría inadecuado con respecto a los usos del lenguaje. Así, pues, la ausencia de pasiones es propuesta por Cicerón como parámetro de salud mental. Sobre la interpretación estoica de virtud en términos de salud mental, y la consecuente identificación entre virtud y felicidad, y vicio e infelicidad, véase el comentario de Long y Sedley en *op. cit.*, vol. I, p. 385.

⁵⁴ *Ibid.*, IV 38, p. 58.

3. La teoría estoica de las pasiones como cinética del alma

Diógenes Laercio nos dice que: “Según Zenón la pasión (*páthos*) es un movimiento irracional [del alma] contra naturaleza o un impulso excesivo (*hormé pleonázousa*)”.⁵⁵ De modo similar, aunque sin atribuir las palabras a Zenón, Estobeo refiere: “Afirman [los estoicos] que la pasión es un impulso excesivo y desobediente a la razón selectiva, o un movimiento irracional del alma que es contrario a la naturaleza (y todas las pasiones son propias de la facultad conductora del alma)”.⁵⁶ Estas definiciones abren de inmediato un conjunto de preguntas: ¿qué clase de movimientos admite el alma? Y sean éstos cuales fueren, ¿qué es lo que determina que, en las pasiones, se den de manera irracional? ¿Y por qué contra la naturaleza? ¿Y en qué sentido las pasiones son impulsos excesivos? Algunas de las respuestas a estas preguntas vienen dadas de manera casi directa por las propias fuentes estoicas; otras requieren de cierta reconstrucción. Este último es el caso de la más elemental de estas preguntas: ¿qué quiere decir que el alma se mueve?

En efecto, el movimiento es un atributo tan íntimamente ligado a la afectividad que nuestro modo de designar lo que los griegos llamaban *páthē* lo expresa en la propia palabra ‘emoción’: e-moción (del lat. *emotio*). Hablamos de con-movernos, de aguas agitadas o calmas, y en México, coloquialmente, de si algo o alguien “nos mueve el tapete” (o el piso). ¿Qué es lo que se mueve cuando nos emocionamos o, más precisamente, en qué sentido una emoción es un movimiento?

En lo que toca a la teoría estoica de las pasiones, las emociones son movimientos en dos aspectos: uno cognitivo y otro material o físico-corporal. Examinemos primero el aspecto cognitivo, que es sobre el que más hablan las fuentes.

3.1 Movimiento en dos sentidos

Por una parte, una emoción es un movimiento en relación al objeto que la suscita (‘objeto’ en sentido amplio), sea que el movimiento tienda hacia el objeto o, al contrario, tienda a apartarse de éste. Ahora bien, el objeto que suscita la pasión no es el objeto mismo, “la cosa”, sino el objeto representado en la impresión (*phantasia*) en

⁵⁵ DL VII 110, en V. Juliá *et al.*, p. 132. Puesto que el texto griego dice *psyjēs kinesis*, he añadido entre corchetes lo que en la traducción aparece omiso.

⁵⁶ Ecl. II 88, en V. Juliá *et al.*, pp. 205-6.

cuanto objeto “apasionante”. La impresión muestra ese objeto como objeto de ansia (*epithymía*), de temor, de placer o de dolor —tales los cuatro géneros de pasiones que distinguen los estoicos—. En este sentido, las impresiones son, por así decir, pre-impulsivas:⁵⁷ sólo falta que el alma dé su asentimiento a esa apariencia y entonces habrá propiamente impulso (*hormé*).

Que haya impulso quiere decir, en términos generales, que el objeto de una impresión —afín a lo que contemporáneamente llamamos objeto intencional— atraiga o repulse: a partir de la impresión, el viviente se ve movido a perseguir o a evitar ese objeto, es decir, se ve movido a *actuar* en relación con ese objeto.⁵⁸ La parte rectora del alma puede actuar en conformidad con la razón (en coherencia consigo misma y con la naturaleza racional del cosmos) o, al contrario, apartarse de la guía de la razón. Cuando esto último sucede, el alma está en un estado pasional: un objeto externo, algo que no es ella misma, “la ha movido”. Lo que la teoría estoica de las pasiones quiere señalar es que, dado que nada externo puede realmente afectar ni mover al alma, es ella misma la que ha puesto en marcha ese movimiento al asentir a la apariencia deseable, temible, placentera o dolorosa con que la impresión exhibía al objeto. En otras palabras, toda pasión es voluntaria y depende de uno mismo el dejarse arrastrar (mover) o no hacia un estado pasional. ¿De qué depende? De asentir al *juicio* tácito envuelto en la apariencia de que algo es deseable, temible, placentero o doloroso.

En efecto, para que algo se muestre de alguno de estos modos, tiene que haber —dicen los estoicos— una valoración del objeto, sea que se lo juzgue como un bien o como un mal. Pues lo que nos mueve, lo que nos impulsa, es la consecución de los bienes y la evitación de los males. Así, pues, si juzgo que un mal se aproxima, es decir, si le doy asentimiento a la impresión de que un mal se aproxima, entonces experimentaré miedo. Si, en cambio, asiento a la impresión de un bien inminente, es decir, si juzgo que se aproxima un bien, sentiré ansia/apetito. Y de manera análoga, si juzgo que un bien está presente, sentiré placer; si un mal, dolor.⁵⁹ En este sentido, según sea que juzgue tales o cuales cosas como bienes o males, presentes o futuros, me veré impulsado de un modo u

⁵⁷ De hecho, Estobeo habla de una impresión impulsiva en *op.cit.* II 86 (M. Boeri, el traductor, prefiere escribir ‘presentación impulsiva’). Brennan explica que “a diferencia de la impresión de que, pongamos, ningún número primo es compuesto, estas impresiones [impulsivas u horméticas] incluyen algún contenido evaluativo sobre el bien o el mal, el valor o la falta de valor, de un estado de cosas, y así parecen sugerir o indicar un curso de acción a ser tomado o evitado”, *op. cit.*, p. 28, la traducción y los corchetes son míos.

⁵⁸ “El impulso es, en sentido genérico, un movimiento (*phorá*) del alma hacia algo”, dice Estobeo, *Ecl.* II 86, en V. Juliá *et al.*, p. 204.

⁵⁹ Véanse *Ecl.* II 88; *DL* VII 111-114; *DT* IV 14.

otro a perseguir ciertos objetos y a apartarme de otros. Así, pues, tenemos un primer sentido para el movimiento del alma en cuanto impulso:

- (i) una pasión es un impulso hacia la consecución o evitación de ciertos objetos.⁶⁰

Ahora bien, lo que mueve o impulsa es, propiamente, el asentimiento a la impresión de algo en cuanto deseable, temible, en una palabra, “apasionante”; mientras no haya asentimiento, la sola impresión no tiene el poder de mover.⁶¹ Lo que mueve es, pues, el juicio tácito —o la creencia implícita— que hace aparecer algo en cuanto atractivo o repulsivo. Pero si esto es así, entonces el hecho de que el alma juzgue de una u otra manera es ya, de suyo, un movimiento: la impresión “ha movido” el alma a juzgar, a dar asentimiento e impulso —aunque, como sabemos, es el alma la que se ha movido a sí misma, acaso de manera tan abrupta que su propio movimiento le ha pasado inadvertido y por eso atribuye el origen de su atracción o repulsión al objeto que la impresión exhibe.

Esto que estamos ahora describiendo, esta inclinación que mueve a asentir, forma parte de un único proceso continuo que va de la impresión a la acción, es decir, de la presentación impresional al impulso que mueve a actuar. Con todo, quiero sugerir que el proceso mismo de asentir constituye una fase anterior al movimiento impulsivo que veíamos. Como sostendré a continuación, esta primera fase se extiende de la impresión al asentimiento del alma, y consiste en la dación misma del asentimiento, mientras que la fase siguiente, aun cuando se yuxtaponga a la primera, consiste en el asentimiento ya dado, consumado, y la consecuente puesta en marcha del impulso. El interés de esta

⁶⁰ Luego veremos cuáles y en qué sentido el impulso pasional es excesivo. Por ahora, baste con recordar que se trata de objetos externos; objetos, por lo tanto, que el buen juicio no podría tener por bienes o males.

⁶¹ De hecho, todo impulso es un asentimiento, aun cuando, como reporta Estobeo (*Ecl.* II 88) “los asentimientos lo son a ciertas proposiciones (*axiōmata*) y los impulsos a los predicados (*katēgorēmata*) que, en cierto modo, están contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento”, en V. Juliá *et al.*, p. 205. El pasaje es algo oscuro y no tiene caso ensayar aquí una interpretación. Basten, a modo de indicación, las palabras de Brennan: “Presumiblemente los estoicos especificarían que éstos son dos aspectos de un asentimiento que, *qua* creencia, es dada a una proposición, y *qua* impulso es dado a un predicado”, *op. cit.*, p. 29, la traducción es mía. Resta, sin embargo, entender en qué sentido el impulso atañe sólo a predicados. El ejemplo de Brennan es que un contenido proposicional como ‘este pastel ha de ser comido por mí’, al que se le da, por así decir, asentimiento doxástico, contiene de algún modo el predicado ‘comer el pastel’ al que se le da asentimiento impulsivo.

distinción es que con ella se abre una posibilidad para dar sentido a la identificación crísepea de las pasiones con juicios (*kríseis*) evaluativos (falsos).⁶²

En efecto, hasta ahora hemos visto que una pasión, en sentido estoico, entraña y se origina en un juicio de valor que mueve a actuar, es decir, que impulsa. Pero con esto, la identificación entre pasión y juicio todavía no resulta del todo clara. Aparte de que se deja de lado todo el aspecto material, físico-corporal, que parece en principio ser parte insoslayable de lo que llamamos contemporáneamente emociones, no se ve cómo podría identificarse una emoción con el juicio que presuntamente la origina. Si, en cambio, vemos la pasión/emoción, no tanto como el efecto de juzgar un bien o un mal (presente o futuro) y el movimiento que este juicio ya consumado desata, sino como el proceso que mueve a asentir, entonces empieza a esclarecerse el carácter pasivo con que la voz latina *passio* vierte la expresión griega *páthos* y con el que solemos hablar de las emociones. Pues, vistas así las cosas, no se trata tanto de que los juicios originen o co-originen las pasiones, sino que el hecho mismo de juzgar así, de que el alma se vea inclinada a juzgar así, sea *ya*, de suyo, el estado pasional.

Consideremos, a modo de ejemplo, el deseo que suscita esa masa esponjosa y marrón; consideremos el modo como la sola impresión/(re)presentación de ese objeto parece compeler, de manera irresistible, a ver en él un manjar de chocolate. Esto es, ciertamente, lo que desencadena el impulso a comer el pastel. Pero para ello, EL ALMA HA TENIDO YA QUE MOVERSE, O MÁS BIEN CONMOVERSE, literalmente, emocionarse con ese objeto. Así pues, es este movimiento que va de la presentación ante-judicativa al juicio evaluativo, este aparente no poder sustraerse, no digamos ya a actuar, sino antes, a *juzgar, evaluar, estimar* ese objeto como ‘manjar’ o ‘delicioso pastel de chocolate’, lo que constituye ya, por sí mismo, un *páthos*. El hecho de que los estoicos nos inviten a hacer un alto y examinar la impresión antes de concederle asentimiento⁶³ supone que la pasión se ha originado ya en ese paso inadvertido entre presentación y asentimiento; hemos asentido sin siquiera notarlo, como si hubiésemos sido burlados o ganados por una especie de sortilegio o encantamiento, sin poder dar cuenta de cómo o cuándo: la pasión nos ha ganado (y es esta inadvertencia lo que hace que las pasiones *parezcan* involuntarias).

Así, pues, es en esta fase en la que lo que se presenta acaba por ser juzgado como apasionante, sin que parezca que haya proceso o mediación, y mucho menos

⁶² Véanse *DL VII 111* y Galeno *DHP IV 1 14-17*, en *Crisipo de Solos I*, pp. 313-314.

⁶³ Por ejemplo, Epicteto en *Manual I 5* y *Manual 34*.

intervención nuestra, donde se origina el *páthos*, donde, propiamente, *parecemos padecer* más bien que actuar. Por lo mismo, ésta es la fase que, a mi modo de ver, permite comprender en qué sentido las pasiones/emociones pueden ser identificadas con juicios. Pues en efecto, vistas así las cosas, una pasión es el movimiento o la inclinación del alma a percibir las cosas de cierta manera, es decir:

(ii) una pasión es el movimiento del alma que la hace juzgar apasionante lo que se le presenta.

De ahí que Crisipo haya identificado las pasiones con juicios evaluativos⁶⁴ (enseguida veremos por qué son juicios falsos), reduciéndolas a un asunto *esencialmente* cognitivo o judicativo.⁶⁵

⁶⁴ Ésta, por supuesto, no es la única interpretación ni aspira a ser completa. Frede ofrece una exposición interesante y sugestiva para comprender en qué sentido las pasiones pueden ser identificadas con juicios. Su punto consiste en hacer ver que una impresión no puede reducirse a su contenido proposicional (*i.e.* a que algo es el caso), sino que la impresión además está constituida por una manera de pensar. El ejemplo que propone es el de dos personas que concuerdan en que Sócrates está pálido. Uno es médico y el otro no. Hay una manera en que el médico piensa la palidez de Sócrates que le es ajena al otro, aun cuando el contenido proposicional sea el mismo para ambos. El hecho de que cierto modo de pensar se vea envuelto en el caso del médico, de que éste perciba en la palidez de Sócrates un síntoma de muerte, explica en qué sentido el miedo descansa en su asentimiento a esa impresión: “su temor ante la forma de palidez de Sócrates es enteramente un asunto que depende de su asentimiento a una proposición pensada de cierta manera y, por ende, tanto del contenido proposicional como de la manera en que se piensa ese contenido”, *op. cit.* p. 113. Por otro lado, Nussbaum da otra interpretación, también muy sugestiva, cuyo punto es intentar esclarecer qué es lo que asumimos cuando asentimos en sentido estoico. Valiéndose de Nikidion, su discípula ficticia, dice: “Cuando Nikidion siente pesar, no empieza haciendo suya fríamente la proposición «Mi maravilloso amante está muerto» para apenarse a continuación. No, el auténtico y pleno reconocimiento de ese terrible acontecimiento es la conmoción misma [...] El propio asentimiento es de por sí una desquiciante y desgarradora ruptura de su autosuficiencia y su estado de imperturbabilidad”, *op. cit.*, pp. 471-472. Hasta donde veo, mi interpretación aborda un aspecto complementario y en modo alguno inconsistente con las interpretaciones de Frede o Nussbaum.

⁶⁵ Esto no significa que Crisipo no les reconozca un aspecto material o físico-corporal. Las fuentes son en este sentido algo confusas, sobre todo cuando el que reporta es Galeno, cuya hostilidad hacia Crisipo es notoria y consabida. El problema es, en buena medida, que no resulta claro cuándo Crisipo expone o transcribe doctrinas de Zenón o cuándo ofrece su propia posición. En lo que toca al aspecto material de las pasiones, se suscita exactamente este problema, pues no es claro si Crisipo se contradice a sí mismo, como sugiere Galeno al adjudicarle “cosas que mejor se avienen con las tesis de Epicuro y Zenón que con sus propias doctrinas” (*DHP IV 2 1-7*, en *Crisipo de Solos I*, pp. 320-321), siendo estas cosas precisamente aspectos materiales de las pasiones, tales como la contracción propia del dolor o la expansión propia del placer (“El dolor es una contracción (*systolé*) irracional”, *DL 111*, en V. Juliá *et al.*, p. 134. “El placer es una exaltación (*éparsis*) irracional sobre algo que aparenta ser elegible, *DL 114, ibid.*, p. 135.). Sorabji argumenta que las contracciones y expansiones son para Crisipo concomitantes necesarios, aunque no componentes del placer y el dolor, en *op. cit.* p. 36 y ss. Como sea, es claro que Crisipo no desconoce el aspecto material de las emociones y tampoco parece que lo haya negado. Sin embargo, el sólo hecho de haber establecido la identidad entre pasiones/emociones y juicios hace pensar que este aspecto material ha de ser completamente secundario, en el sentido de no-originario: el aspecto material por sí solo no puede originar una emoción en sentido propio. Remito al lector a que revise algunas razones que se han aducido sobre este punto en Brennan, *op. cit.*, pp. 32-33 y Frede, *op. cit.*, pp. 110.

3.2 *El segundo juicio*

Ahora bien, toda pasión envuelve, además de un juicio de valor, un segundo juicio relativo a la reacción apropiada. Este segundo juicio es el que conecta el aspecto cognitivo de las pasiones con su aspecto material. Veamos esto en palabras de Cicerón:

piensan [los estoicos] que todas las perturbaciones se hacen por efecto del juicio y de la opinión; y así, las definen con mayor precisión para que se entienda no sólo en qué grado son viciosas, sino también en qué grado se hallan en nuestra potestad. Es, pues, la *aflicción* [*aegritudo*] la opinión reciente [*recens*] de un mal presente, a propósito de la cual parece recto abatirse y deprimirse en el ánimo [*demitti contrahique animo*]; la alegría [*laetitia*], la opinión reciente de un bien presente, a propósito del cual parece que es recto exaltarse [*efferi*]; el *miedo*, la opinión de un mal inminente que parece que es intolerable; el *deseo*, la opinión de un bien que se acerca, del que se siente la necesidad de que ya esté presente y a nuestro alcance.⁶⁶

Tal vez llame a primera vista la atención, sobre todo en los casos de la aflicción y la alegría —que traducen lo que antes llamábamos placer y dolor: *hēdonē* y *lýpē*— que la reacción misma de abatirse o exaltarse sea identificada con un juicio. Pero aquí, otra vez, debemos no perder de vista que, en la teoría estoica de la acción, sin asentimiento/juicio no hay movimiento. Si yo no juzgo que lo que me sucede es deprimente, si no concedo mi asentimiento a ello, aunque haya asentido a que hay un mal presente, no experimentaré aflicción. En otras palabras, puedo creer que hay un mal presente, pero puedo creer, también, que esa situación solicita toda mi entereza y toda mi valentía para poder sobrepasar la adversidad; y si ésta es mi segunda creencia, y no que el mal que me ha salido al encuentro supera mis fuerzas y me abate, entonces, aunque experimentaré alguna pasión (pues he evaluado que hay un mal externo, que algo exterior puede mover mi alma), ésta, ciertamente, no será aflicción.

Esta observación sobre un segundo juicio, que parece en principio contraintuitiva, es sin embargo de notable agudeza. Pues, por una parte, nos permite explicar por qué ante ciertas situaciones, cuyo valor se estima por distintas personas de manera semejante, las reacciones, en cambio, resultan ser tan distintas: ante algo que la mayoría de las personas estima malo, unos juzgan que es preciso sobrepasar la adversidad, mientras que otros lo juzgan motivo de abatimiento. Por otra parte, esto nos permite entender, en

⁶⁶ IV 14, pp. 47-48.

cierta medida, las transformaciones que se dan en procesos emocionales de larga duración, como es, pongamos, el caso de los duelos: alguien nos abandona y lo primero es el desconsuelo; luego la ira, después la tristeza, más tarde la resignación, al fin, la superación de la pérdida. Antes de esta última etapa, mientras hay todavía duelo, la opinión de que hay un mal permanece a lo largo de las distintas fases; es, como dice Cicerón, una opinión reciente (*recens*).⁶⁷ Pero mientras que en la primera fase, ese mal abate, en la segunda, lejos de mover hacia una tristeza desconsolada, suscita o puede suscitar un apetito o ansia (*epithymía*) de venganza.⁶⁸ En este sentido, lo que se va modificando no es el juicio de valor, la evaluación del abandono como un mal, sino el juicio acerca de cómo reaccionar ante ese mal. Son estas modificaciones las que pueden proporcionar una explicación diacrónica de las distintas transformaciones y etapas que constituyen los procesos emocionales de cierta extensión temporal.

Por último, ¿acaso la posibilidad de modificar este tipo de creencias no es exactamente el tipo de apelación *consolatoria* que a menudo hacemos de manera espontánea? Un amigo nos cuenta con pesar que ha perdido el empleo. Lo que le aflige, desde luego, es la posibilidad de verse en una situación materialmente precaria. En casos así, difícilmente declararemos, estoicamente, que la pobreza no es un mal (dado que el dinero no es un bien), sino que intentaremos mitigar la aflicción apelando a la “reacción apropiada”; nuestros esfuerzos consolatorios se apoyarán, más bien, en señalarle a nuestro amigo que, en lugar de dejarse abatir por las circunstancias, vea en esto la posibilidad de un nuevo desafío, de una renovación, de nuevos horizontes, etcétera. Con

⁶⁷ Así traduce Cicerón la expresión griega *prósphaton* que encontramos en la exposición de Estobeo (*Ecl.* II 89-91). Debemos al propio Cicerón el esclarecimiento del sentido de este término: “de tal manera interpretan [los estoicos] esta palabra, que sostienen no sólo que es reciente aquello que ha acaecido un poco antes, sino que se llama reciente durante todo el tiempo que, en aquel mal opinado, se halle alguna fuerza, de modo que con ella se vigoriza [*vigeat*] y tiene cierto verdor”, *DT* III 75, p. 36, los corchetes son míos. El ejemplo que ofrece Cicerón para ilustrar el uso de *recens* es precisamente el de un luto: el de Artemisa, esposa de Mausolo, rey de Caria. Para esta reina, dice Cicerón, la opinión o creencia de que la muerte de su esposo era un mal “era reciente todos los días”. En este sentido, reciente es como vigente, y por eso he señalado entre corchetes la expresión latina *vigeat*; porque vigencia proviene de *vigens* (o *vigētis*) que funciona como participio del verbo *vīgēre*: “estar en vigor”. Véase la entrada VIGOR en Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 606.

⁶⁸ Aunque los estoicos difieren radicalmente de los peripatéticos acerca del valor de la ira (*orgé*) y la consideran, como cualquier pasión, un afecto invariablemente pernicioso que debe ser erradicado, siguen a Aristóteles en la idea de que se trata de una especie de apetito. Véanse *DL* VII 114 y Estobeo, *op. cit.* II 91. Aclaro, de paso, que el modo como he caracterizado aquí un duelo por abandono no tiene la menor aspiración a ser general; sólo quiere ser un ejemplo ilustrativo.

seguridad esto será más persuasivo y eficaz que apelar a la modificación de una creencia axiológica.⁶⁹

Resulta, pues, que lo que en principio insinuaba ser un aserto contraintuitivo, describe algo fácilmente aceptable. Nuestras emociones, en efecto, parecen entrañar, no sólo un juicio evaluativo sobre algo, sino un juicio relativo a cómo reaccionar ante ello. Esto no quiere decir que el juicio sea explícito, patente, que tengamos conciencia de que cuando nos entristecemos es porque estamos juzgando que hay un mal presente y que es oportuno o apropiado abatirse. ¡Al contrario! Lo que los estoicos quieren decirnos es que es justamente el carácter tácito, implícito, de los juicios constitutivos de las pasiones, o si se prefiere, el hecho mismo de que no nos demos cuenta de que estamos juzgando así, lo que determina que las pasiones nos parezcan involuntarias. Como buenos terapeutas, los estoicos buscan hacer explícito lo que normalmente pasa inadvertido —nada menos que el origen de nuestros sufrimientos—, a fin de que tomemos conciencia patente de ello y, de este modo, podamos forjar transformaciones. Por eso es que cuando leemos que las pasiones son tal y tal opinión (en el sentido de asentimientos débiles a impresiones, o bien falsas o bien insuficientemente fundadas) debemos considerar, no juicios explícitos, sino, al contrario, creencias implícitas.

3.3 Correspondencia entre los dos juicios y los dos sentidos de movimiento

El rodeo que acabamos de dar ha tenido el propósito de no dejar sin explicación este segundo juicio que, junto con aquel otro, relativo al valor del objeto “apasionante”, constituye toda pasión. Ahora bien, puestos a considerar los dos juicios en relación con los dos sentidos de movimiento que hemos alcanzado antes, se ve que el juicio de valor es el que origina el movimiento (ii), mientras que el juicio sobre la reacción que parece apropiada origina el movimiento impulsivo (i). En efecto, cuando decíamos que “(ii) una pasión es el movimiento del alma que la hace juzgar apasionante lo que se le presenta”, nos referíamos al juicio de valor implicado en la percepción del objeto en cuanto deseable, temible, placentero o doloroso.

Con respecto al juicio sobre la reacción que parece apropiada, el asunto es algo más complicado. Pues, por una parte, es verdad que reaccionar de cierto modo ante algo

⁶⁹ Me baso en una aguda sugerencia de Cicerón: “si alguien sufre con pesar el que él sea pobre, le demostrarías esto: que la pobreza no es un mal o que es oportuno que el hombre nada sufra con pesar. De seguro, esto es mejor, para que, si por acaso no lo persuades sobre la pobreza, no tenga que ceder a la aflicción”, *DT IV* 59, p. 68.

supone un movimiento en la esfera de la acción y, en este sentido, parece que esta clase de juicio origina o equivale a un impulso práctico, como sugiere la formulación de (i).⁷⁰ Pero en esa formulación hablábamos de movimientos o impulsos prácticos con vistas a la consecución o evitación de ciertos objetos. Y esto, al menos en el pasaje de Cicerón, no resulta tan claro. Podríamos pensar que, en lo que toca al miedo y al deseo (antes referido como ansia/apetito: *epithymía*), el juicio sobre la reacción apropiada debería entrañar evitación o consecución, pero el pasaje refiere el primer caso en términos de “un mal inminente que *parece que es intolerable*” y el segundo, como “un bien que se acerca, *del que se siente la necesidad de que ya esté presente y a nuestro alcance*”.

Ahora bien, la apariencia de que el mal es intolerable supone que la reacción apropiada sea no tolerarlo, es decir, evitarlo. Por eso es que en el reporte de Estobeo, la creencia de que un mal se aproxima “contiene el <carácter> vivaz [*prósphaton*] que promueve que ello mismo sea realmente evitable”.⁷¹ El carácter vivaz al que alude la cita indica lo mismo que el término *recens* en Cicerón (véase nota 67). Pero sobre esta expresión el propio Estobeo explica que, cuando es utilizada por los estoicos para referirse a las pasiones en cuanto creencias (*dóxai*), adoptan “‘vivaz’ (*prósphaton*) en vez de ‘<factor> motor de una contracción (*systolé*) o una expansión (*éparsis*) irracionales”.⁷² No sabemos todavía qué puedan significar una contracción o una expansión, pero se trata obviamente de movimientos (de un factor motor). Así, pues, que la creencia de que un mal se aproxima contenga el carácter vivaz que promueve su evitación supone que el vigor de esta creencia mueve hacia la evitación del mal. Por lo tanto, el juicio sobre la reacción que parece apropiada en el miedo es un impulso con vistas a la evitación del objeto temible. Y lo mismo vale decir con respecto al deseo, auxiliándonos del reporte de Estobeo; allí, en efecto, se lee que la creencia de que un bien se aproxima “contiene el <carácter> vivaz que mueve desordenadamente”.⁷³ Ese movimiento desordenado, lo que hoy llamaríamos ansiedad, es el impulso de alcanzar un objeto que aún no está a nuestro alcance, es decir, un impulso con vistas a la consecución de cierto objeto.

Vemos, pues, cómo el segundo juicio, relativo a la reacción que parece apropiada, corresponde al movimiento impulsivo (i). Al menos en lo que toca al miedo y al deseo.

⁷⁰ Las pasiones son impulsos prácticos; véase Estobeo, *op. cit.* II 88. La interpretación dominante sugiere que el impulso es la acción misma (en la medida en que nada se oponga a la acción). Sorabji da razones en contra de esta interpretación en *op. cit.*, pp. 44-45. A los efectos de estas páginas no tiene mayor importancia inclinarse por una u otra posición.

⁷¹ *Op. cit.* II 90, en V. Juliá *et al.*, p. 208; únicamente los corchetes son míos.

⁷² *Ibid.*, II 89, p. 206.

⁷³ *Ibid.* II 90, p. 207.

En cuanto a la aflicción y la alegría (*aegritudo/lypḗ* y *hēdonē/laetitia*), en el primer caso parece recto o apropiado “abatirse y deprimirse en el ánimo [*demitti contrahique animo*]” y en el segundo, “exaltarse [*efferi*]”.⁷⁴ Encontramos aquí el factor motor de contracción y expansión al que aludía Estobeo, referido también por Diógenes Laercio en términos de una expansión y una contracción irracionales del alma: el alma se expande irracionalmente en el placer (*hēdonē*) y se contrae irracionalmente en el dolor *lypḗ* (véase nota 65).

Éste es ya el aspecto material de la teoría estoica de las pasiones, lo que podríamos llamar el movimiento físico-corporal del alma (que, para los estoicos, es un cuerpo: *pneûma* caliente, hálito connatural que recorre el cuerpo todo). Qué puedan ser estas contracciones y expansiones es un asunto algo oscuro, sobre el que aquí no abundaremos. Pero a los efectos de lo que interesa ahora, basta acaso con considerar el asunto a partir de cierta ingenua literalidad: un cuerpo se expande o se contrae; es decir, se hace en algún sentido más grande o más pequeño, ocupa más o menos espacio. Cuando algo alegra, el cuerpo se expande, con lo cual parece abrazar, en su expansión, aquello que se juzga como un bien presente. Y al contrario, cuando algo duele, hay una retracción, un alejamiento, en cierto modo un gesto de evitación del presunto mal que está ahí. ¿No es nuestro propio lenguaje corporal una evidencia a favor de esto? Pues no se ovilla y se retrae en sí mismo el que se siente alegre, ni anda de brazos abiertos, expandiendo los miembros, el que está triste. Pero se ovilla el afligido, y se expande el exultante. En este sentido, contraerse y expandirse son movimientos con vistas a la consecución o evitación; es sólo que, como el presunto bien y el presunto mal ya están presentes, éstos no son propiamente conseguibles o evitables: ya están ahí, y sólo queda, o bien abrazar lo que alegra, o bien cerrar filas, acorazarse ante lo que entristece: expandirse o contraerse.

Lo anterior, por supuesto, no es ni por asomo una exposición *à la lettre* de las expansiones y contracciones en sentido estoico. Pero, al menos como analogía, nos puede permitir ver la relación entre expansión y alegría, y contracción y tristeza, incluso cuando lo que se expande o contrae en los ejemplos no sea el *pneûma*. Sobre todo, esta caracterización nos permite ver en qué sentido las expansiones y contracciones son

⁷⁴ Sobre los motivos por los cuales Cicerón escribe *efferi*, exaltarse, y no *elatio* para traducir la *éparxis* griega, que significa expansión y no exaltación, véase una interesante glosa filológica en Sorabji, *op. cit.*, p. 37.

movimientos en la esfera de la acción, es decir, impulsos⁷⁵ con vistas a la consecución (más bien, preservación) de ciertos bienes, o evitación (más bien, defensa) de ciertos males. Con lo cual, queda de manifiesto cómo el juicio sobre la reacción que parece apropiada se corresponde con el sentido cinético que habíamos especificado como (i).

Tenemos, pues, que las pasiones/emociones son movimientos en dos sentidos. Por un lado, una emoción es el movimiento que inclina el alma a juzgar como temibles, deseables, placenteras o dolorosas ciertas apariencias (ciertos objetos que se muestran en ciertas impresiones); es un movimiento cuya consumación es prestar asentimiento: dar un juicio de valor. Por otro lado, una emoción es el impulso del alma con vistas a conseguir o preservar lo que ésta ha juzgado como bueno, o bien evitar o defenderse de lo que ésta ha juzgado como malo; es aquel movimiento de consecución, expansión, apartamiento o contracción que el alma juzga apropiado dar en cuanto reacción.⁷⁶

Con esto tenemos ya una idea de en qué sentido las pasiones son movimientos e impulsos. Pero no sabemos todavía por qué el estoicismo las concibe como movimientos irracionales o impulsos excesivos, ni por qué los juicios que las constituyen son falsos. Los tres aspectos están recíprocamente imbricados, como veremos a continuación. Veremos, también, que es en la irracionalidad y el exceso donde está cifrado el carácter nocivo de las pasiones y donde, por contrapartida, hay que buscar la posibilidad de afectos racionales y no excesivos. Nuestra estrategia será considerar ésta como una posibilidad propiamente cinética: como una cualidad material del movimiento, como la posibilidad de moverse de cierta manera (pues, como hemos visto, las pasiones son movimientos). Será en ese punto donde nuestra lectura se aparte de la exégesis y tome un carácter fenomenológico. Pues nos veremos reconducidos a un tipo de movimiento sin trabas, del que ya teníamos noticia, pero cuyo concepto, *eúroia*

⁷⁵ Aunque no es del todo claro si son impulsos o efectos de impulsos. En un texto en el que Crisipo estudia el modo como el dolor/aflicción va cediendo, dice: «Me parece que se mantiene la tal opinión de que es un mal lo que está presente, pero con el pasar del tiempo remite la contracción y, según creo, el impulso (*hormé*) hacia la contracción», citado por Galeno, *DHP IV 7*, 13-14, en *Crisipo de Solos I*, p. 332. Según esto, la contracción no es el propio impulso, sino que hay un impulso previo al movimiento contráctil.

⁷⁶ Tal vez el pasaje que deja ver esto, a la vez de la manera más clara y sintética, corresponde al tratado *Sobre las pasiones (De passionibus)* de Andrónico: “El dolor es una contracción irracional u opinión reciente de la presencia de un mal, por lo cual se piensa que es necesario contraerse. El miedo, por su parte, es un repliegue irracional o huida de lo que se espera terrible. La apetencia, a su vez, es un deseo irracional o búsqueda de aquello que se espera bueno. Y el placer es una exaltación irracional u opinión reciente de la presencia de un bien, por lo cual se piensa que es necesario exaltarse”, en R. Salles *et al.*, “Introducción a la teoría estoica de las pasiones”, p. 193 (65 B en la selección de Long y Sedley, *SVF* 3.391).

o buen fluir, no ha sido suficientemente desarrollado por las fuentes ni parece haber concitado la atención de los comentaristas.

Así, pues, el esclarecimiento de la contraparte positiva de la *apátheia*, consistirá en una descripción del fenómeno del fluir y del buen fluir (fenómeno sin el cual no es inteligible la propia fenomenología de Husserl: la idea misma de la conciencia como *flujo* de vivencias, como flujo de “tiempo lleno”). De ahí que nuestros esfuerzos hayan estado orientados, hasta ahora, al esclarecimiento de las pasiones en cuanto *movimientos*; en lo que sigue, veremos en qué sentido son movimientos irracionales y (en cuanto impulsos) excesivos.

3.4 Irracionalidad y exceso

En términos generales, cabe decir que la irracionalidad atañe más bien al qué, y el exceso, al cómo. Irracional es que nos mueva *lo que*, por su propia naturaleza, no puede movernos (con-movernos). En este sentido, la irracionalidad es un juicio de valor falso: se juzgan bienes o males allí donde sólo hay indiferentes. Ya hemos visto con Epicteto y Marco Aurelio que la esfera de lo que no depende de nosotros, lo externo, lo impropio, lo otro, no tiene la capacidad de mover el alma. En términos axiológicos, puesto que “no cooperan con la felicidad ni la infelicidad”, se dice que son indiferentes.⁷⁷ En cambio, el bien y el mal son aquello que coopera con la felicidad o la infelicidad: la virtud y el vicio, respectivamente.⁷⁸ El asunto es algo más sofisticado, pero aquí nos interesa comprender en qué sentido las pasiones son movimientos irracionales y para eso basta con advertir que la irracionalidad estriba en juzgar el valor de las cosas “desobedeciendo” o apartándose de la guía de la razón. Pues la razón guiaría hacia la consecución y el apartamiento de bienes y males genuinos, y permanecería inmovible ante cosas indiferentes, mientras que, en un estado pasional, el alma desobedece esa guía como si se extraviara y sucumbiera a la apariencia de un

⁷⁷ DL VII 104. Aunque: “En otro sentido se denomina indiferentes a cosas que no producen movimiento de impulso ni rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de pelos, o extender o encoger el dedo”, *ibid.*, en V. Juliá *et al.*, p. 129. En este último sentido, las cosas son totalmente indiferentes o neutras; en el primero, unas son preferidas y otras dispreferidas. Aquí no tiene mayor sentido entrar en detalles sobre el punto, aunque sea algo central dentro de la teoría estoica del valor; véase al respecto DL VII 105-106, Estobeo, *op. cit.*, II 79-85.

⁷⁸ DL VII 94. Aunque se admiten bienes exteriores, tales como “el tener una patria excelente, un amigo excelente y la felicidad propia de ellos” y males exteriores tales como “tener una patria vil y un amigo vil y la infelicidad propia de ellos”, *ibid.*, VII 95 y 96, en V. Juliá *et al.*, p. 124. Las distinciones estoicas sobre los tipos de bienes y males son vastas y sofisticadas, pero, de nuevo, no tiene caso aquí explayarse sobre el punto.

bien o un mal que no son genuinamente lo uno o lo otro (se mueve, pues, “contra la naturaleza”). En este sentido, la especificación de la irracionalidad describe exactamente el carácter del movimiento (ii) que veíamos antes (lo irresistible del pastel de chocolate que *arrastra* a juzgarlo como ‘manjar exquisito’, etcétera). Un pasaje del libro *Sobre las pasiones*, de Crisipo, muestra esto con toda contundencia: “ese ‘irracional’ debe ser tomado como desobediente a la razón y que ha rechazado la razón, conforme al cual movimiento acostumbramos a decir que alguien ‘se ve empujado’, y que ‘se deja llevar sin razón ni juicio’”.⁷⁹ En efecto, decíamos antes que el alma “se ve movida” a juzgar un bien o un mal que no son tales. La expresión coloquial que Crisipo toma y que alude a una falta de razón y juicio, indica, no que no haya juicio (pues hay, sin duda, un juicio falso),⁸⁰ sino que de lo que carece ese movimiento es de juicio racional: de aquel juicio que juzga las cosas tal como son; para el caso, que las evalúa en su justo valor. Por eso decíamos al comienzo que la irracionalidad del movimiento atañe al qué, a los objetos: a moverse por aquello que, por su propia naturaleza, no puede mover.

En cuanto al exceso de impulso, se trata aquí de un *cómo*, de una modalidad, y más específicamente, de un asunto de magnitud como la propia palabra indica. En este sentido, una pasión o emoción no es solamente moverse por objetos equivocados, sino también hacerlo de manera excesiva. (Estrictamente: moverse por estos objetos es ya, de suyo, un exceso.) ¿Pero en qué estriba el exceso?

La continuación del pasaje de Crisipo, referido anteriormente, es extraordinariamente elocuente y, por lo mismo, merece ser citada *in extenso*.

En ese sentido [¿como desviación o desobediencia?] se dice también el exceso de impulso, porque sobrepasa la proporción (*symmetría*) propia y natural de los impulsos. Lo que estoy diciendo quedará más comprensible con los ejemplos siguientes: al caminar conforme al impulso, el movimiento de las piernas no excede, sino que se corresponde en cierto modo con el impulso, de modo que una se detiene, cuando quiere, o cambia el paso. Pero, en cambio, en el caso de los que corren ya no ocurre tal, sino que el movimiento de las piernas excede el impulso, de modo que se deja llevar y no es posible cambiarlo obedientemente, una vez que se ha empezado a ir de ese modo. Yo pienso que algo parecido le ocurre también a los impulsos, porque se sobrepasa la proporción conforme a la razón, de modo que cuando procede el impulso no es ya obediente a ella, si bien el exceso en el caso de la carrera se dice respecto del impulso y en el caso del impulso, respecto

⁷⁹ *DHP* IV 2 12, en *Crisipo se Solos I*, p. 316. Véase también Estobeo, *op. cit.*, II 89.

⁸⁰ Bien comentan V. Juliá, M. Boeri y L. Corso, en su introducción a *op. cit.*: “Cuando se dice ‘irracional’ no se está implicando falta de razón sin más sino desobediencia a ella; las pasiones están en conflicto con la razón pero no carecen de racionalidad, son ‘malas razones’ ‘creencias falsas o erróneas’”, p. 60.

de la razón. La proporción del impulso natural es la conforme a la razón, y en tanto ella lo exija.⁸¹

Este ejemplo, de notable agudeza, dice muchísimas más cosas que apenas una alusión a un asunto de magnitud y por eso es que volveremos a él más adelante. Pero, en lo que toca a las pasiones como impulsos excesivos, lo que queda claro es que, una vez que el alma se lanza vehementemente, sea hacia la consecución o hacia la evitación, en alguna de sus modalidades, el proceso no admite ya reversibilidad; una vez rebasado cierto límite —y ese límite es la razón, en cuanto medida o proporción (acaso más como la *ratio* latina)— hay ya una inercia, por así decir, que sólo admite la perpetuación del movimiento tal como éste ha sido desplegado: ya no es posible detenerse o dar un giro a tiempo.⁸² En este sentido, las pasiones son esencialmente inhábiles: son movimientos *torpes*.

Cicerón habla del sabio estoico como de aquel a quien “nada que carezca de torpeza [*vacet turpitudine*] puede parecerle un mal”.⁸³ En este sentido, la torpeza es de suyo un mal. El corredor de Crisipo quizá tenga la fortuna de avanzar por un terreno despejado y recto que lo exima de verse obligado a detener la marcha o a cambiar de dirección súbitamente. Pero si hubiera algo, un obstáculo intempestivo, un factor inesperado, el tal corredor no podría remontarlo airoosamente. En otras palabras, si la fortuna es favorable, tal vez este corredor termine su carrera ileso; pero si la fortuna es adversa, sin duda la carrera será “accidentada” (lo escribo entre comillas, porque acaso los estoicos nos invitan a pensar que no hay propiamente accidentes). En esto radica el mal de la torpeza: en que cede el control. El corredor torpe, el que se impulsa excesivamente, queda a merced de lo que no depende de él. El caminante, o bien el corredor hábil (pues podríamos reformular un poco el ejemplo), avanza, en cambio, de tal modo que siempre conserva la posibilidad de detenerse o dar un giro; y aunque el terreno sea accidentado, y aun cuando la fortuna pueda serle adversa, podrá (salvo, claro, que lo fulmine un rayo o algo así) andar su camino sin contratiempos.

⁸¹ *DHP*, IV 2 14-18, en *Crisipo de Solos I*, p. 317.

⁸² La irreversibilidad de los movimientos pasionales es destacada también en otras fuentes. Véase Estobeo, *op. cit.*, II 89 y el modo como allí se describe la incontinencia; Cicerón, *DT* IV 42 y Séneca, *Sobre la ira* II 35, 1-2.

⁸³ *DT* III 80, p. 39, los corchetes son míos. La condena de Cicerón a la torpeza aparecerá otra vez, algunas páginas más adelante, con respecto al exceso en la alegría: “la alegría exultante y desbordada es torpe [*turpis est*]”, IV 66, p. 72; “así como son torpes [*turpes sunt*] los que se transportan en la alegría cuando disfrutaban los placeres venéreos [...]”, IV 68, p. 73.

Ahora bien, los dos aspectos de torpeza en el ejemplo del corredor (no poder detenerse y no poder cambiar el paso), también encuentran expresión en las pasiones mismas: una vez que se ha rebasado la magnitud racional del impulso, ya no hay posibilidad de reversión o cambio. Un buen ejemplo es la descripción de Séneca con respecto a la génesis y el desarrollo de la ira en sus distintas fases. En su tratado *Sobre la ira*, le dice a Novato:

Y para que sepas cómo empiezan, crecen y se desbordan las pasiones, el primer movimiento es involuntario, a modo de preparación, de amenaza, por así decir, de la pasión; el siguiente va acompañado de una voluntad no empecinada, como si fuera lógico que yo me vengara cuando se me lesiona, o fuera lógico que éste sufriera un castigo si ha cometido un crimen; el tercer movimiento es ya incontrolable, no quiere vengarse porque sea lógico, sino a toda costa. Este último supera a la razón.⁸⁴

En relación a la etapa inicial, Séneca habla de estos “primeros movimientos” poco antes, argumentando “que no son pasiones sino principios que preludian las pasiones” (II 2 5), pues “no es pasión el conmoverse ante las sensaciones que nos provocan las cosas, sino el abandonarse a ellas y proseguir este movimiento fortuito” (II 3 1). Estas sensaciones involuntarias son todas aquellas reacciones físicas que incluso el sabio tendría: pestañeos, palidez, lágrimas, suspiros ante ciertas impresiones, etc. La segunda fase ya hace aparecer los dos juicios propios de una pasión; en este caso, de una apetencia o ansia (apetencia de venganza). El mal presuntamente infligido hace juzgar —como si fuera lógico, es decir, justo— que: (a) hay un bien a perseguir en la propinación del castigo (juicio evaluativo); y que: (b) es apropiado vengarse (juicio sobre la reacción que parece apropiada). Aquí se da el asentimiento y se gesta el impulso. Séneca habla de una voluntad no empecinada, literalmente, no contumaz (*voluntate non contumaci*). Esta no-contumacia podría hacer pensar que en la segunda fase todavía es posible sustraerse al impulso. Pero nada, en el texto de Séneca, favorecería semejante interpretación: la ira, como tal, ya está constituida; los dos juicios ya se han articulado y lo único que cabe esperar es la consecuencia inexorable de haber asentido de este modo: viene entonces la tercera fase, que es propiamente la del impulso excesivo, la del movimiento incontrolable (*impotens*) que supera a la razón, es decir, que rebasa la magnitud racional.

⁸⁴ II 4 1, p. 95.

El ejemplo de Séneca tiene la ventaja de permitir ver cómo la irracionalidad del juicio evaluativo desata, de suyo, el exceso en el impulso: vengarse es siempre excesivo. De modo similar, cualquier estoico admitiría que entristecerse/afligirse es siempre excesivo: puesto que la evaluación de que hay un mal presente es invariablemente falsa (nada que no depende de mí puede dañarme o representar un mal), todo impulso que derive de asentir a este juicio es ya un exceso. Y lo mismo con las demás pasiones: atribuir a un indiferente el valor de un bien o el disvalor de un mal desata por sí solo un movimiento excesivo. Pues, aun si se tratara, pongamos, de un indiferente preferido, como la riqueza o la fama (*DL VII 106*), juzgar estas cosas como bienes, y no como indiferentes preferidos, supone cifrar el propio bien en la consecución de esas cosas (y, por lo tanto, el mal, en su no-consecución). Quien, siguiendo el ejemplo de Crisipo, *corre* tras las riquezas o la fama, se expone a la frustración de no obtener lo que deseaba; en cambio, quien hace todo lo que está en su poder para obtener estas cosas, pero a sabiendas de que en ello no está cifrado su bien ni su felicidad, es como un corredor hábil que, al ver que un camino se le cierra, puede fácilmente detenerse o cambiar el paso. El corredor torpe se da de bruces contra la valla que le cierra el camino a la riqueza o la fama; el hábil, simplemente reorienta su camino sin recibir el menor golpe. Así es como el juicio de valor falso desata siempre un impulso excesivo: un movimiento torpe.

Contamos, al fin, con una idea de qué es una pasión/emoción en sentido estoico. Dado que, como hemos visto, bajo esta caracterización toda emoción es irracional y excesiva, la prescripción terapéutica estoica consistirá en extirpar toda emoción. Quien lo logre, habrá alcanzado la impasibilidad del sabio: la *apátheia*.

IV. DEL OTRO LADO DE LA *APÁTHEIA*: HACIA LA CARA INTERNA DE LA SERENIDAD

Tenemos una idea de qué son las pasiones en sentido estoico. Pero ¿cómo es aquel estado del alma al que alude la palabra *apátheia*? ¿Qué se elimina y qué queda cuando se han extirpado todas las emociones? Aquí es donde las interpretaciones se dividen. Los retratos pétreos, estatuarios que veíamos al comienzo de esta parte, sugieren que se extirpa la sensibilidad misma y que, en consecuencia, lo que queda no es sino algo o alguien insensible. Los estoicos, en contrapartida, cifran en este estado la afectividad del sabio. ¿Es el sabio estoico un insensible? ¿Es como una estatua? ¿O al contrario, está dotado de una sensibilidad que resulta ininteligible, incomprendible para aquellos que lo ven como pétreo o estatuario? ¿Y cómo dirimir una cosa así, siendo que ninguno de nosotros es un sabio estoico?

Algo parece claro y es que, *desde fuera*, la afectividad del sabio no puede ser comprendida. Los que se encolerizan se revelan *hacia fuera*: expresan su ira de modo visible:

Se les inflaman y brillan los ojos —apunta Séneca—, el rubor es intenso por toda la cara al alborotárseles la sangre desde lo más profundo de las entrañas, les tiemblan los labios, aprietan los dientes, se les ponen de punta los cabellos erizados, la respiración es difícil y ruidosa [...] los bramidos y la conversación salpicada de palabras incoherentes, las manos que se juntan con excesiva frecuencia, el golpear de los pies sobre la tierra y las sacudidas del cuerpo entero [...] ⁸⁵

Y lo mismo con el resto de las emociones en sentido estoico: salvo que haya un esfuerzo deliberado de ocultación, la emoción se muestra —acaso más sutilmente que en el caso de la ira— en el cuerpo, en la voz, en los gestos: se exterioriza. Aquello que ha suscitado la pasión, y que es algo externo que se presume un bien o un mal, recibe de la persona apasionada una expresión correspondiente: *desde afuera* se advierte el estado afectivo, pues éste se mueve por y se manifiesta *hacia el afuera*. Pero en el caso del sabio impassible, todo aquello que no depende de él —el afuera y todos sus objetos— le resulta indiferentes; nada externo puede moverlo o con-moverlo al punto de que en ello cifre su felicidad o infelicidad: ante lo indiferente, exhibe indiferencia. La cara que el impassible muestra *hacia fuera* responde, como un espejo, al modo como le afecta lo que proviene *desde afuera*. Por eso es que *desde fuera* sólo se ve ausencia: ausencia de

⁸⁵ *Ibid.*, I 1 4, p. 65.

movimiento, de con-moción, es decir, ausencia de e-moción: insensibilidad. ¿Pero es que de esta apariencia externa, de esta aparente insensibilidad hacia fuera, puede deducirse una insensibilidad absoluta? ¿Es que ese aspecto estatuario lo dice todo? ¿O será que, detrás de esa costra pétrea, hay una interioridad que siente de otro modo: de un modo que no se transparenta hacia fuera?

Aún no lo sabemos cabalmente; lo que sí sabemos, en cambio, es que *desde fuera* no puede advertirse una sensibilidad que no esté volcada *hacia fuera*. Y esto es más que razón suficiente para no dar por buena, al menos no todavía, la acusación de insensibilidad. Así y todo, el único modo de probar con propiedad que se trata de una acusación infundada es mostrar (*i. e.* describir) la positiva afectividad que se halla del otro lado de esta *apátheia* exterior, es decir, del otro lado de la gruesa piel del sabio.

Reconocemos en este dilema la estructura fenomenológica de un vacío. En efecto, la *apátheia*, en cuanto sustracción a cero de las emociones, es la consumación de un vacío; éste puede, o bien presentarse como YERMO afectivo, como insensibilidad, o bien como CLARO, como el espacio de manifestación de una afectividad de otro orden. Lo interesante de este caso es que estas dos posibilidades *a priori* de toda estructura vacía, estas dos caras o escorzos, corresponden, como veremos a continuación, con las dos caras de la serenidad estoica, según que ésta sea vista *desde fuera*, en su carácter puramente negativo, como impasibilidad (como YERMO), o *desde dentro*, como un buen flujo afectivo (como un CLARO a través del que fluye la afectividad). La exposición que hemos desarrollado hasta ahora permite ver cómo, en la medida en que toda pasión/emoción se dirige hacia objetos externos (objetos cuya consecución, preservación o evitación no depende de nosotros), la im-pasibilidad supone, por lo mismo, una respuesta hacia esta esfera del ser; es, en pocas palabras, LA CARA EXTERIOR DE LA SERENIDAD ESTOICA; es, también, la cara yerma (negativa) de este vacío de emociones.

Lo que veremos a continuación es, justamente, la contracara de este vacío emocional: la cara interior, la serenidad estoica en su positiva materialidad afectiva, es decir, el claro que se abre con la exención de las pasiones y a qué presta acogida este claro.

Las fuentes antiguas dan indicaciones en esta dirección, pero resultan, como veremos, algo oscuras, y por lo mismo, necesitadas de esclarecimiento. La primera de estas indicaciones, la que debe ser considerada en primer lugar, es, desde luego, la doctrina estoica de los buenos afectos o *eupátheiai*, que refiere, precisamente, lo que el sabio impassible siente o puede sentir.

1. Los buenos afectos del sabio

Tres de los cuatro géneros de pasiones que distinguen los estoicos (placer, miedo, ansia/apetito y tristeza), tienen lo que podríamos llamar, para ligarlo con el curso de la exposición, una contracara positiva. Así, leemos en el reporte de Diógenes Laercio

que la alegría [*chará*] es contraria del placer porque es una exaltación razonable (*eúlogos éparsis*); que la precaución [*eulábeia*] es contraria del miedo porque es una claudicación razonable (*eúlogos ékklisis*), pues el sabio jamás experimenta miedo, pero sí precaución. Y dicen [los estoicos] que el deseo [*boúlēsis*] es contrario del ansia por ser un apetito razonable (*eúlogos órexis*).⁸⁶

Parece claro que para poder comprender qué son estas pasiones, de cuyo carácter descriptivo no se dice ya más nada, hace falta esclarecer en qué sentido cada una es *eúlogos*: razonable. ¿En qué estriba la razonabilidad?

El reporte de Cicerón sobre las *eupátheiai*, que, significativamente, él traduce como *constantiae*, aporta algunas indicaciones, pero también éstas parecen necesitadas de esclarecimiento. Así, la *chará* griega, *gaudio* en latín, supone que “el ánimo se mueve de acuerdo con la razón, plácida y equilibradamente (*placide atque constanter*)” (*DT IV 13*). Sobre la *boúlēsis*, que Cicerón traduce como *voluntatem* (voluntad), nos dice que se da cuando se procuran las cosas que parecen bienes “con equilibrio y prudencia” (*cum constanter prudenterque fit*), que “sólo se halla en el sabio” y que “es la apetencia que desea algo con razón” (*DT IV 12*). En cuanto a la *eulábeia*, *cautio* o caución, aparte de atribuirle también únicamente al sabio, no se refiere nada distinto a lo que ofrece Diógenes Laercio, salvo un mayor contraste con el miedo, descrito ahora como un retiro del mal “que se hace sin razón y con consternación humillante y quebrantadora” (*DT IV 13*). Lo que sí aparece explícito en las *Disputas Tusculanas* es que el dolor o la aflicción (*aegritudo*) no encuentra una contraparte positiva (y también, el motivo de ello, que aquí no importa demasiado referir). El resto que encontramos en las fuentes es el inventario de las especies dentro de los tres géneros de *eupátheiai*⁸⁷ y algunas líneas acerca del gozo (*chará/gaudio*), escritas por Séneca a Lucilio. Y esto es todo.

Si nos atenemos a lo que señalan las fuentes, vemos que la diferencia entre estos buenos afectos y las pasiones/emociones radica en que las últimas desobedecen a la

⁸⁶ VII 116, en V. Juliá *et al.*, p. 136, los corchetes son míos.

⁸⁷ Destaca, en este sentido, el fragmento del tratado *Sobre las pasiones* (*De passionibus*) de Andrónico (*SVF 3.432*), pues es el único en el que aparecen referidos los objetos de gozo, deseo y precaución.

razón y son excesivas, mientras que éstos son razonables y tienen el atributo de la *constantia* (son designados como *constantiae*). Esta voz latina puede traducirse como equilibrio, pero también como estabilidad, firmeza (como en el *De constantia* de Séneca) o, propiamente, constancia. Tenemos, pues, que el alma se expande y que el alma busca de manera razonable, sin perder estabilidad, y que, puesta a retirarse, también lo hace de manera razonable. Como no hay ningún buen afecto que sea la contracara de la aflicción, queda claro que no hay contracción del alma que sea de acuerdo con la razón: toda contracción es de suyo irracional.

Ahora bien, si, en el caso de las pasiones, la irracionalidad y el exceso de impulso tenían que ver con un qué y un cómo del movimiento (bien que recíprocamente imbricados, de suerte que apasionarse por ciertos objetos ya suponía un exceso, es decir, un cómo excesivo), parece claro que la razonabilidad de los buenos afectos también tiene que responder a un qué y un cómo, esto es, a juicios de valor de acuerdo con la razón y a impulsos razonables.

En cuanto a lo primero, el juicio del sabio no toma por bienes y males genuinos lo que no son sino indiferentes, y en consecuencia, su alma no se con-mueve sino por lo que efectivamente es un bien o un mal. En este sentido, el carácter razonable de las *eupátheiai* estriba en que el alma sólo se mueva por aquello que efectivamente sea capaz de moverla, esto es, por la consecución de bienes genuinos (la virtud y los virtuosos) y la evitación de males genuinos (el vicio y los viciosos). La lista de Andrónico, en la que se detallan las distintas especies de *eupátheiai*, confirma esto. Así, la precaución, en cuanto apartamiento razonable, distingue dos especies: el pudor (*aidōs*), que es precaución de ser culpable, y la piedad (*hagneía*), que es precaución relativa a los pecados hacia los dioses. Ser culpable y pecar contra los dioses son genuinos males (genuinos vicios) y, por lo tanto, es razonable apartarse de ellos. Con respecto a las especies de gozo, el deleite (*térpsis*) lo es con respecto a los propios beneficios (*ōphéleiai*), el regocijo (*euphrosýnē*) es gozo por las obras del temperado, y la serenidad (*euthymía*) es gozo por el comportamiento del universo y por el hecho de que en éste no haya nada a ser deseado.⁸⁸ Análogamente, puesto que los beneficios, las obras del virtuoso y la naturaleza racional del *cosmos* son bienes genuinos,⁸⁹ es

⁸⁸ Un modo de decir que el universo es completo: nada se echa en falta. La *euthymía*, tal como la describe Andrónico, sería sólo una especie (una especie de gozo, que es uno de los géneros de *eupátheiai*) de la más amplia serenidad impasible que buscamos comprender.

⁸⁹ “En sentido genérico, el bien es lo que es beneficioso en algún aspecto, y en sentido propio es lo mismo y no otra cosa que el beneficio. Por ello afirman que la virtud y lo que de ella participa es bueno en triple

razonable gozarse por ellos. Finalmente, entre las cuatro especies de deseo/voluntad, encontramos la benevolencia (*eúnoia*) como el desearle buenas cosas a otro para su propio provecho; la gentileza (*euméneia*) como *eúnoia* duradera; la afectuosidad (*aspasmós*) como *eúnoia* ininterrumpida; y por último, aparece el amor (*agápēsis*), cuya definición no se nos ha conservado.⁹⁰ El buen desear, la buena voluntad, puede resumirse, a fin de cuentas, como desear el bien, lo que, por supuesto, constituye un bien genuino.

2. Necesidad de una descripción modal de los buenos afectos como movimientos

A partir del inventario de Andrónico podemos saber qué mueve el alma del sabio, es decir, hacia dónde dirige sus movimientos (y hacia dónde no). Aquí radica un aspecto de la razonabilidad de las *eupátheiai*: el gozo es un afecto razonable, pues, a diferencia de lo que sucede en el placer, el alma se expande por bienes genuinos y no por bienes presuntos;⁹¹ y lo mismo con los otros dos géneros de buenos afectos. Pero esto no nos dice gran cosa acerca del movimiento mismo, de su cualidad cinética, del modo como se mueve o conmueve el alma del sabio. Del no-sabio, hemos visto que, además de emocionarse por cosas que no lo valen, sus afectos son mociones inhábiles, movimientos torpes; tal es su cualidad. En este sentido, el corredor de Crisipo no sólo extravía la dirección de su carrera, no sólo sufre una desviación topográfica: su movimiento es intrínsecamente desviado. ¿Desviado de qué? De la habilidad motriz, del modo mismo como andan los que saben andar. Éste modo hábil es el cómo, el modo razonable de moverse, o, en términos de la teoría estoica de las pasiones, el impulso razonable (sea para la expansión del alma, para la consecución de bienes o el

sentido [...] en primer término, el bien como el punto de partida desde el cual se produce el beneficio; segundo, el bien según el modo en que se produce, como la acción según virtud; tercero, el agente, es decir el hombre excelente que participa de la virtud”, *DL VII 94*, en V. Juliá *et al.*, pp. 123-124; he sustraído algunos paréntesis aclaratorios de la traducción original para no entorpecer la lectura en este caso. El pasaje, a mi parecer, cubre adecuadamente los motivos por los cuales los objetos de las tres especies de gozo son bienes genuinos.

⁹⁰ R. Sorabji sugiere que esta definición puede ser en parte suplida por Clemente de Alejandría, como completa aceptación (*apódexis*), en *Stromateis* 2, cap. 9, sec. 42 (*SVF* 3.292), *op. cit.*, nota 93, p. 48. En su traducción de Andrónico, Sorabji vierte *euméneia* como *kindness* y *aspasmós* como *welcoming*; en la versión castellana de Juliá *et al.*, estas expresiones son traducidas como bondad y afecto, respectivamente. Me he apartado ligeramente de ambas versiones, acercándome más a Sorabji en el primer caso, y más a Juliá *et al.* en el segundo.

⁹¹ En este sentido, las *eupátheiai* no están dirigidas hacia indiferentes preferidos o dispreferidos, como interpreta Nussbaum, en *op. cit.*, pp. 493-494. Aquí me limito a referir el punto sin más. Para un ataque bien argumentado contra la interpretación de Nussbaum, véase T. Brennan, *op. cit.*, pp. 54-57.

apartamiento de males). Aquí está entrañado el juicio sobre la reacción apropiada, a la vez que el aspecto material de las emociones: la materialidad misma del movimiento.

Hay, además, otro motivo por el cual el aspecto modal/material no puede hacerse a un lado si queremos comprender cabalmente las *eupátheiai*. Pues alguien, pongamos, puede a tal punto desear el bien de otro, abrigar con tanto fervor un afecto semejante a la *eúnoia*, que si a eso otro le va mal, el primero acabe frustrado. Pero esto sería cifrar la felicidad propia en algo que no depende de uno mismo, por lo tanto, no sería *eúnoia*: no se trataría de un afecto que “sólo se halla en el sabio”, como se espera de cualquier especie de deseo/voluntad (*boúlēsis/voluntatem*). En este sentido, aunque el objeto de deseo sea justo, el modo de desearlo yerra.

Así, pues, si queremos comprender las *eupátheiai*, debemos estudiar, aparte de qué es lo que mueve el alma del sabio, sobre todo, *cómo* se mueve, cuál es la cualidad o el modo que hace que éstos sean movimientos razonables (de hecho, movimientos perfectos).⁹² Más aún: sólo este aspecto muestra la materialidad del movimiento mismo, su racionalidad intrínseca, es decir, su racionalidad propiamente cinética: el cómo del movimiento en cuanto movimiento. Pues, más allá de que se mueva hacia aquí o hacia allí, el alma del sabio tiene *un modo de moverse*, una no-torpeza peculiar. Es en este carácter intrínseco al movimiento mismo, en su textura microcinética, donde se halla cifrada la trama íntima del *savoir-faire* (*savoir-marcher*) propia del sabio. Porque lo que sabe el sabio, ante todo, es andar en la vida, caminar, moverse; sabe por qué vale la pena hacerlo y por qué no, pero sabe, fundamentalmente, cómo dar cada paso. Su alma, que es la que lo impulsa o lo refrena, tiene un modo peculiar de expandirse, de ir tras de algo o rechazar, y en ese modo está cifrada su más profunda sabiduría.

Si podemos, entonces, describir *cómo* se mueve el alma impasible del sabio, habremos alcanzado la materialidad misma de su moverse y con-moverse. Y si, en efecto, logramos alcanzar una descripción modal del movimiento, es decir, del modo de sentir propio del sabio, entonces quedará en evidencia *la cara positiva de la serenidad estoica*; en otras palabras, se volverá manifiesta *la cara interior del fenómeno*: el otro lado de ese yermo sensible, de esa aparente insensibilidad apática que el sabio estoico muestra hacia fuera.

⁹² Las alusiones a la perfección del sabio son múltiples. (A fin de cuentas, el estoicismo es, entre otras cosas, una laboriosa construcción, cincelada por conceptos, del ser humano perfecto.) Un ejemplo entre muchos, tomado de Cicerón: “En efecto, todo lo que proviene del sabio debe ser inmediatamente perfecto en todas sus partes, pues en esto reside lo que decimos que debe ser buscado [*i.e.* el sumo bien]”, *SBSM* III 32, p. 196, los corchetes son míos.

V. LA CARA INTERNA: LA RACIONALIDAD CINÉTICA DEL BUEN FLUIR O CÓMO CAMINAN LOS SABIOS

¿Cómo caminan los sabios? ¿Cómo es que se mueven para poder estar libres de contratiempos en todo lo que depende de ellos? El ejemplo del caminante de Crisipo nos da indicaciones; y aunque parezca tan sólo una analogía, es una especialmente provechosa. A diferencia del corredor torpe, el caminante se mueve de tal modo que siempre está en posición de detenerse o cambiar el paso. Cicerón, por otro lado, nos da una clave cuando traduce *eupátheiai* como *constantiae*. Estos movimientos, a diferencia de las pasiones, son estables, equilibrados, constantes. Las alusiones a atributos cinéticos del estilo aparecen aquí y allá, un poco fragmentariamente, en las distintas fuentes estoicas. Epicteto nos decía que el buen fluir “de nada tiene tanto como de continuidad y ausencia de trabas” y el propio Cicerón define la serenidad [*tranquillitate*] como “una plácida y quieta constancia”.⁹³ Séneca, en su tratado *Sobre la serenidad (De tranquillitate animi)*, refiere que “Esta estabilidad espiritual [*stabilem animi*] los griegos la llaman *euthymia*”.⁹⁴ En fin, hay otras varias alusiones del estilo, pero de lo que se trata ahora es de esclarecer el sentido de estos atributos de constancia, equilibrio, estabilidad y cómo éstos se relacionan con los rasgos propios del “buen caminar”: poder detener el movimiento y/o cambiar el paso toda vez que se desee.

Ahora bien, el ejemplo de Crisipo resultaba de una elocuencia notable para hacer ver, tanto el carácter excesivo de los movimientos pasionales, como el carácter comedido de los movimientos razonables. En efecto, Crisipo nos pone enfrente dos situaciones y exhibe, a través de ellas, la torpeza y la destreza, dando así el carácter descriptivo de estas dos modalidades. En este sentido, sus observaciones ofrecen lo que podríamos llamar la esencia descriptiva de un movimiento torpe y de uno hábil. Pero podemos llevar más lejos el ejemplo del caminante y preguntarnos cómo es que se *generan* la torpeza o la destreza en el movimiento; es decir, cuáles son las etapas, los componentes y procesos que, *desde una perspectiva propiamente cinética*, resultan en un “buen caminar” o, al contrario, en un caminar torpe. Nos remontamos, pues, a la *génesis* de estos caracteres descriptivos: buscamos comprender sus orígenes y describirlos. Si el estudio de Crisipo se aproxima, en los términos de la fenomenología clásica (husserliana), más a un estudio de tipo estático, esta otra descripción se inclina más bien

⁹³ *placidam quietamque constantiam*, DT IV 10, p. 46.

⁹⁴ 2.3, p. 281, los corchetes son míos.

hacia una investigación de corte genético. A través de ésta —y sin perder de vista que el ejemplo del caminante es una analogía— intentaremos comprender más a fondo cómo es que, desde una perspectiva específicamente motriz, cada paso puede ser dado de tal modo que siempre sea posible detenerlo o cambiar su dirección. Para ello, es preciso que tomemos en serio el ejemplo del caminante y desarrollemos una pequeña investigación sobre el movimiento básico de nuestro caminar: el paso.

1. Esbozo de una genética de los pasos hábiles

1.1 El control en el movimiento de dar un paso: centramiento adecuado y base firme

Estoy en este aquí y debo caminar hasta ese allí; debo desplazar este peso, cargándolo e impulsándolo con mis propias fuerzas motrices. El modo natural como un bípedo hace esto es caminando, es decir, trasladando alternadamente el peso de una pierna a la otra. Cuando al hacer esto, además se avanza, entonces se da un paso. Estudiemos, pues, con algún detenimiento cómo es que damos pasos.

Supongamos que empiezo a avanzar con la pierna derecha: voy a dar mi primer paso. Antes de darlo, el peso de mi cuerpo está distribuido de manera más o menos equitativa entre las dos piernas, de modo que la planta del pie derecho y la planta del pie izquierdo soportan una carga semejante. La fase inicial del paso consiste en el traspaso del peso del cuerpo al pie izquierdo, que permanecerá fijo, liberando así la pierna derecha para que ésta pueda ser desplegada. Mientras la pierna y el pie izquierdos sostienen el peso mayoritario del cuerpo, la pierna derecha se proyecta hacia delante. Toda la fase que comprende la liberación de la pierna derecha hasta que ésta vuelve a descargar el peso en el pie que le corresponde es el lapso de menor estabilidad. Luego, al apoyar el pie derecho, hay un instante en el que el peso vuelve a estar distribuido de manera más o menos uniforme entre los dos pies (en este caso ya no juntos, sino uno adelante y otro atrás), hasta que el peso es trasladado en su gran mayoría al pie que ha dado el paso, es decir, el pie derecho. Primer paso.

Ahora queda liberada la pierna izquierda, atrasada con respecto a la otra; el paso a dar es más amplio que el primero, pues en lugar de salir de la posición de inicio hacia delante, debe trasladarse desde una posición retrasada. El primer paso sólo debía adelantar la rodilla y dejar caer el peso de la pierna en el pie. Este otro, y el resto de los pasos ya en marcha, implican impulsar una pierna retrasada y hacerla alcanzar una

posición adelantada. Es decir, que cada paso de una marcha ya emprendida supone un desplazamiento de la posición retrasada, pasando por la posición neutra (aquella en que las dos piernas se juntan) y de allí, sin solución de continuidad, hasta la posición adelantada. Tenemos, entonces, que las distintas fases de un paso completo (en una marcha ya emprendida) son, a grandes rasgos:

- (1) La carga del peso del cuerpo se distribuye entre el pie de la pierna adelantada y el pie de la pierna retrasada (eventualmente, sobre el metatarso de este pie).
- (2) El pie de la pierna adelantada permanece fijo, soportando la mayoría del peso del cuerpo, mientras la pierna móvil se desplaza, *sin solución de continuidad*:
 - (a) desde la posición retrasada hasta la posición neutra;
 - (b) desde la posición neutra hasta la posición adelantada.
- (3) El pie de la pierna móvil se apoya en el suelo, de modo que el peso del cuerpo vuelve a distribuirse entre los dos pies.

Esta etapa de consumación coincide aproximadamente con la etapa de inicio de un nuevo paso (1')

Ahora bien, además de las fases, hay que contemplar las transiciones: por un lado, la que va de (1) a (2), en la que el peso del cuerpo pasa de estar distribuido entre los dos pies a cargarse mayoritariamente en uno solo; y la que va de (2) a (3) en la que el peso vuelve a ser descargado y distribuido entre los dos pies. Hay, por así decir, microfases de carga y descarga en las que el peso es trasladado de dos a un pie y de uno a dos pies.

Ésta es, por supuesto, una manera muy esquemática de describir un paso; cabría, sin duda, examinar cada uno de estos momentos en detalle: cómo el peso se traslada y distribuye entre el talón y el metatarso del pie cuando éste despegó o se apoya, y hasta podría refinarse la descripción examinando la flexión de las rodillas y la distribución del peso y el esfuerzo en cada pierna. Pero nada de esto tiene relevancia para lo que queremos investigar ahora. Lo que nos importa es contar con un esquema genérico que nos permita advertir la alternancia entre fases de mayor y menor estabilidad, así como fases de fijeza y de movimiento. Veamos esto.

Las fases (1) y (3) son los momentos de mayor estabilidad, pues hay apoyo sobre los dos pies,⁹⁵ pero son también momentos de consumación, de fijeza: en ese instante los

⁹⁵ Aunque la estabilidad también depende de otros varios factores, como el hecho de que la columna vertebral esté derecha o que el “ancho” de los pasos sea adecuado. Caminar de modo que los dos pies

dos pies están apoyados en el suelo y todas las posibilidades que tenía la pierna móvil de caer un poco más aquí o un poco más allá, quedan clausuradas por y en el acto mismo del apoyo de las plantas. De modo inverso, la fase (2), aunque más inestable, pues el peso del cuerpo está sostenido fundamentalmente en un solo pie, es cuando todavía es posible operar todos los cambios: detenerse, dar un giro, estirar la pierna más allá de lo previsto para sortear un obstáculo, etcétera.

De este bosquejo, queda claro que es en (2) donde se decide la posibilidad de que el caminante pueda o no detenerse o cambiar el paso, es decir donde se decide su torpeza o su destreza. (Aunque también hay que contar las transiciones (1)-(2) y (2)-(3), que tienen ya cierta movilidad y cierta inestabilidad con respecto a las fases de mayor fijeza.)

Así, pues, la destreza radica en saber cómo trasladar el peso de un pie a otro, desplazando una pierna de atrás hacia adelante y manteniendo fija la otra, de tal modo que en todos los momentos de este traslado, es decir, durante la fase (2) y las transiciones correspondientes, sea posible detener el movimiento o cambiarlo de acuerdo con la propia voluntad. ¿Cómo debe ser la disposición del movimiento para consumir esta posibilidad en todas sus microfases?

Podría aducirse, acaso siguiendo a la letra el ejemplo de Crisipo, que todo estriba en un asunto de velocidad. A fin de cuentas, allí se oponía el caso de alguien que *camina* de acuerdo con la proporción natural del impulso, con el caso de alguien que *corre* y rebasa esa proporción. Una interpretación literal diría que hay un cierto parámetro velocístico por encima del cual el movimiento se vuelve incontrolable. Pero lo que determina la torpeza no es el exceso de velocidad, sino la falta de control. El propio Séneca observa exactamente esto, cuando al hablar sobre la irreversibilidad de los impulsos (en particular de la ira), aclara, sin embargo, que “se acepta la velocidad, a condición de que [el impulso] pare cuando recibe una orden, no avance más allá de lo fijado y pueda desviarse y pasar de la carrera al paso”.⁹⁶ Es decir: no importa cuán rápido sea el movimiento, con tal de que haya control. En este sentido, lo que hay que determinar no es una proporción velocística, sino el carácter descriptivo de aquello que se extravía una vez excedida esa proporción —aquello, también, que se conserva toda vez que no haya

avancen sobre una línea imaginaria, como las modelos en las pasarelas, es el modo más inestable de avanzar; la separación de las piernas que suele aconsejarse para posiciones estables, por ejemplo, en artes marciales, es la del ancho de los hombros.

⁹⁶ *Sobre la ira* II 35 2, p. 126, los corchetes son míos.

exceso—. Lo que buscamos es, pues, el carácter originario del movimiento controlado, no el factor que lo destruye o lo conserva.

Ahora bien, esto que buscamos tampoco consiste en la reversibilidad del movimiento como tal, es decir, en que éste pueda detenerse o cambiar de rumbo instantáneamente. Éstos son parámetros de eficacia (de ahí que, con base en ellos pueda distinguirse lo diestro de lo torpe), no descripciones originarias; son, por así decir, el efecto de que haya o no control: si hay control, entonces hay a la vez la permanente posibilidad de detenerse o cambiar el paso;⁹⁷ y si no hay control, no hay estas posibilidades. De nuevo: lo que buscamos es el carácter originario del movimiento controlado y no el carácter de su eficacia.

Hechas estas aclaraciones, retomemos el punto. Tenemos una fase (2) de potencial inestabilidad que es la fase propiamente móvil: en ella y sólo en ella hay *a la vez* un movimiento de avance y un traslado del peso del cuerpo. En lo que toca a la estructura misma del movimiento de dar un paso, todos los riesgos, todas las posibilidades de errar, tienen lugar aquí: el trastabillar, la posibilidad de caerse, de torcerse el tobillo, de pisar mal, de dar el paso de modo que el pie caiga en un sitio inadecuado, etcétera.

Ahora bien, si observamos cómo es que se da este avance, vemos que hay una cooperación entre quietud y movimiento. En efecto, para que sea posible el despliegue del movimiento, deben operar juntas una pierna fija —quieta en cuanto a su posición—, y una pierna móvil; sin la inmovilidad de la primera, no sería posible el movimiento de la segunda. Esta pierna fija oficia como base de apoyo y, en este sentido, soporta el peso mayoritario del cuerpo durante su traslación.

Pero para que la base pueda funcionar como tal, el peso mayoritario del cuerpo debe descargarse sobre y dentro de la extensión de la base. Para ver esto pensemos en el caso de una taza, colocada en el borde de una mesa, de tal modo que, aunque una parte de la taza excede el borde, ésta permanece inmóvil, sin caerse. Si no se cae es porque la mayor parte de su peso “cae”, justamente, sobre la base de apoyo de la taza, que es la parte que está en contacto con la mesa. La concentración de su peso cae sobre la base y no fuera de ella. Idealmente, hay un punto de concentración del peso del cuerpo, que los

⁹⁷ Tal vez importe aclarar que el sentido que tiene aquí la palabra ‘control’ no tiene nada que ver con cierta retórica que condena el control y lo supone invariablemente represivo. Me refiero a todas esas incitaciones a soltarse, dejarse ser, dejarse llevar, perder el control y demás. Como veremos más adelante, puesto que un movimiento diestro supone una disposición reposada y libre de tensiones, no cabe la posibilidad de reprimir el impulso para ejercer control.

físicos llaman centro de gravedad.⁹⁸ Se diría, entonces, que el centro de gravedad de la taza cae del lado de la base de apoyo, es decir, del lado en que hay contacto con la mesa, y que por eso la taza se mantiene apoyada.

Ahora bien, así como la taza, para mantener su apoyo, debe estar “centrada” sobre la base, así también a la hora de dar un paso, el cuerpo todo debe estar centrado; es decir que la mayoría del peso ha de estar centrado o con-centrado en un punto⁹⁹ cuya descarga caiga dentro de la extensión de la base (que es la pierna cuyo pie permanece fijo sobre el terreno).

Así, pues, si a lo largo de todas las microfases del movimiento (2), el peso se centra/concentra de tal modo que descarga sobre la base y si la base es, estructuralmente, lo bastante firme como para soportarlo, entonces es esencialmente imposible que haya tropiezo, zozobra o caída durante el movimiento. El cumplimiento de estas dos condiciones —centramiento del peso y base de apoyo firme— durante el movimiento describe el carácter esencial de un paso que se da de manera hábil y controlada. Contrariamente, toda situación de torpeza supone el incumplimiento de alguna de estas dos condiciones. En el caso del corredor de Crisipo, la velocidad no describe originariamente el exceso; antes bien, la velocidad es excesiva sólo en la medida en que forja un descentramiento, es decir, en la medida en que el centro de gravedad de quien corre ya no cae sobre su base de apoyo, sino que, por así decir, se le adelanta. Por eso el corredor no puede detenerse cuando quiere: porque su centro está más allá de él, de modo que si quiere detenerse y quedar erguido sobre sus dos pies, debe *primero* recentrar su peso sobre la base, “alcanzar”, por así decir, su centro de gravedad; sólo entonces, una vez que el peso mayoritario vuelve a caer dentro de los confines de la base —y no más adelante de ella—, le es posible detenerse. El lapso que media hasta este “alcanzar” el centro de gravedad es el que vemos en las carreras de 100 metros llanos, cuando los corredores, tras haber atravesado la meta, desaceleran el paso hasta cesar la marcha. (Ellos, claro, tienen las mejores razones para descentrarse.)

⁹⁸ Como en este caso no importa inmiscuirse en sofisticaciones, basta con referir la definición que ofrece la *Encyclopædia Britannica*: “en física, punto imaginario en un cuerpo material, donde, por conveniencia en ciertos cálculos, puede considerarse que está concentrado el peso total del cuerpo”; la traducción es mía de la entrada *Centre of gravity* que proporciona la versión electrónica, disponible en internet.

⁹⁹ En el cuerpo humano, el centro de gravedad está ubicado aproximadamente a la altura del 60% de su estatura. Los chinos han hecho un extraordinario aprovechamiento de este punto, que llaman *Tan t'ien* y ubican por debajo del ombligo, a una distancia del ancho de tres dedos. Mucho del conocimiento de las artes marciales chinas, de la respiración que conviene a ellas y del equilibrio que debe buscarse, está referido a este punto del cuerpo. Los japoneses le llaman *Hara*. De aquí proviene la famosa expresión *Hara Kiri*, el suicidio ritual samurái, puesto que es en este punto donde la espada penetra la carne.

Vemos, entonces, que es aquí, en esta pérdida del centro, donde radica propiamente la pérdida de control; la velocidad es sólo la condición que forja el extravío.

Desde luego, si lo que falla no es el centramiento, sino la firmeza de la base que soporta el peso, el movimiento de dar un paso también está destinado a fracasar; esto es claro sin más.

Tenemos, entonces, dos caracteres constitutivos, esenciales, del control en el movimiento de dar un paso: (i) CENTRAMIENTO ADECUADO (que el centro de gravedad descargue sobre la base) y (ii) BASE DE APOYO FIRME (que la base sea estructuralmente lo bastante firme como para soportar el peso durante el traslado). Pero, si esto es así, entonces EL CONTROL EN EL MOVIMIENTO DEPENDE, FUNDAMENTALMENTE, DE SUS INSTANCIAS DE *QUIETUD*. En efecto, tanto (i) como (ii) suponen posiciones que se mantienen inmóviles durante el despliegue del paso. Pues, por un lado, el adecuado centramiento supone que la posición del centro de gravedad permanezca fija (quieta) con respecto a la base; y por otro lado, la fijeza de la base supone que el pie de apoyo mantenga su posición fija (quieta) con relación al terreno donde pisa. La articulación de estas dos instancias de quietud-durante-el-movimiento, parece ser lo que determina la eficacia misma, si se prefiere, la habilidad o la destreza, propia del andar. Pero conviene examinar esto con mayor detenimiento.

1.2 Quietud en el movimiento: instancias de reposo y uniformidad

Hemos visto que el control en el movimiento de dar un paso depende, fundamentalmente, de sus instancias de quietud. Es decir que, en la medida en que el movimiento sea desplegado de tal modo que la posición del centro de gravedad se mantenga inmóvil con respecto a la base, y la posición de la base, inmóvil con respecto al terreno, entonces el paso será desplegado de manera no-torpe, sino hábil o diestra. En otras palabras, las instancias de quietud deben preservarse a lo largo del movimiento. ¿Pero qué es lo que les permite preservarse? Ahora sí estamos, ya no en el carácter esencial del control, sino en los factores que lo preservan o lo extravían. Ahora (apenas ahora) la velocidad pasa a ser un asunto. Pero no nos adelantemos. Veamos, en primer lugar, qué clase de quietud o fijeza está en juego en cada una de estas dos instancias.

Cabría decir de ambas que, en la medida en que no hay movimiento, el estado que describe a estas instancias es el del reposo. Efectivamente, la planta del pie reposa sobre el terreno, y el centro de gravedad reposa sobre la base de apoyo (que se extiende más o

menos desde la cintura hasta el pie). Pero hay que notar que se trata de distintos modos de reposar. La planta del pie reposa sobre una base quieta, el terreno, y en este sentido, se parece más al reposo de un objeto que simplemente está apoyado en el suelo: una piedra, un saco de patatas, un edificio. El centro de gravedad, en cambio, reposa sobre una base que, si bien tiene en su parte inferior un punto de apoyo fijo (el pie), es una base móvil: la pierna fija bascula de tal modo que, mientras el extremo inferior permanece clavado a la tierra, la parte superior se desplaza, permitiendo que la cintura avance (si no, no habría paso). Así, pues, el centro de gravedad reposa sobre la base, no como una piedra sobre el suelo, sino más bien como una maleta viajando en un autobús en marcha: con respecto al autobús, la maleta está quieta; con respecto al paisaje, se mueve. Así también el centro de gravedad con respecto a la base y al terreno, respectivamente.

Ahora bien, el reposo de la piedra sobre el suelo no puede ser perturbado por la piedra misma; es preciso que algo o alguien la mueva. Mientras no haya perturbación externa, la quietud permanecerá inalterada. Por supuesto, un pie no es como una piedra y puede moverse “él mismo”. Pero si el apoyo ha sido bueno y no torcido (toda la planta se apoya en el terreno), y si se ha hecho sobre un terreno firme, plano, etcétera, las posibilidades motrices del pie fijo están absolutamente limitadas durante la fase (2): la planta sólo puede soportar inmóvil el peso del cuerpo y descargarlo a su vez sobre el terreno. (Es verdad que el pie de apoyo podría “él mismo” impulsarse también y despegarse del suelo. Pero en tal caso ya no estaríamos hablando del movimiento que llamamos ‘dar un paso’, sino de aquel otro que se conoce como salto y que supone que los dos pies estén por un momento despegados del suelo.) En este sentido, para dar cumplimiento a la firmeza que es requerida, el pie fijo no puede ni debe, por sí mismo, perturbar su propio reposo durante la fase (2); debe, al contrario, reposar con la aplomada inmovilidad de una piedra sobre el terreno. Por esto es que vale decir que una base firme se apoya sobre el terreno al modo como lo hace una piedra: porque también aquí, *salvo que haya perturbación exterior, el estado de reposo habrá de perpetuarse.*

Veamos ahora qué sucede con la otra modalidad del reposo: aquella que se da sobre una base móvil. Consideremos el ejemplo de la maleta en el autobús. Aquí sucede algo en parte inverso a lo que veíamos anteriormente. Pues antes decíamos que la cualidad diestra del movimiento depende de las instancias de quietud. Pero en el caso de la maleta y el autobús, resulta que, al contrario, la quietud de la maleta depende de la cualidad con que se mueva el autobús. Si el autobús frena abruptamente, la maleta se irá

hacia delante; si acelera intempestivamente, la maleta se desplazará hacia atrás; y si toma una curva con brusquedad, la maleta se moverá en la dirección contraria a la curva. Más generalmente, cuando el autobús se mueva de modo brusco, abrupto, intempestivo, el reposo de la maleta se verá interrumpido.¹⁰⁰ Y al contrario, mientras la velocidad del autobús se mantenga constante, o bien cuando su aceleración o desaceleración sea uniforme (lo que en mecánica clásica se conoce como movimiento uniformemente acelerado), o cuando tome una curva acelerando o bien manteniendo la velocidad, y por debajo de una cierta medida velocística, en todos estos casos, la maleta no habrá de moverse. Por supuesto, aquí entra en juego la relación entre el peso de la maleta y la velocidad del autobús; pero aun sin considerar este tipo de asuntos —que como quiera ya han sido formulados y formalizados por la mecánica newtoniana—, lo que importa ver y abstraer es la cualidad que ha de tener el movimiento de la base para que la maleta repose sobre ella. Esta cualidad es la de la uniformidad. ¿Qué quiere decir uniformidad en este caso? Quiere decir que haya un factor de inalterabilidad o invariancia: de la velocidad en el primer caso; del modo como la velocidad aumenta o decrece en el segundo (lo invariable aquí es la proporción de aumento o decrecimiento).

En cuanto al caso de las curvas, es decir, de trayectos no rectilíneos, el terreno impone de suyo variaciones en la dirección del móvil. Aquí, aunque la velocidad o la aceleración sean uniformes, por encima de cierto umbral velocístico, la maleta resentirá la curva y acabará siendo movida. Pero por debajo de ese umbral, permanecerá en reposo, *siempre y cuando la velocidad o la aceleración sean uniformes*.

Estrictamente hablando, hay siempre un parámetro de velocidad por encima del cual, aquello que se apoye sobre una base móvil, será movido, incluso en trayectos rectilíneos. Así, si el autobús va tan rápido que la maleta se pega, por así decir, contra la pared trasera de la bodega, no es que no se esté moviendo: está siendo frenada por la pared; en lo que toca a la maleta, ella está en un permanente descentramiento, en el sentido de que su centro de gravedad está todo el tiempo siendo desplazado de su base de sustentación (pero siendo, a la vez, todo el tiempo detenido por la pared).

Así, pues, mantener la uniformidad supone que, por debajo de cierto umbral velocístico, se mantengan *constantes*, es decir, fijas, quietas, inalterables, ciertas variables (*i.e.* posibilidades de variación) del movimiento. *Si esto sucede, entonces el estado de reposo de la maleta habrá de perpetuarse*.

¹⁰⁰ Esta brusquedad abarca los casos de accidentes en el terreno: topes, grietas, etc.

Pero entonces hay dos aspectos de quietud en el movimiento, a la hora de dar un paso, y, más concretamente, en su fase móvil, que es la fase (2). Por una parte, están las instancias de quietud o reposo: la quietud del centro de gravedad con respecto a la base (que hemos comparado con el reposo de una maleta viajando en un autobús) y la quietud de la base con respecto al terreno (que hemos comparado con el reposo de una piedra en el suelo). Estas instancias de quietud son las que propician que el movimiento de dar el paso sea hecho de manera controlada, diestra, etc. Pero, por otra parte, vemos ahora que, para que estas instancias de reposo se preserven, el propio movimiento debe ser desplegado, además de bajo cierta velocidad, de tal *modo* que ciertas variables (velocidad o aceleración) permanezcan *constantes*. Si esto no sucede, el centro de gravedad se moverá con respecto a su base de sustentación, y con ello el cuerpo se verá arrancado de su posición fija: la maleta será movida, el centro de gravedad del corredor se “adelantará” con respecto a su base, arrastrándolo a seguir corriendo, lo quiera éste o no.

De manera que estos dos aspectos de quietud (instancias de reposo y uniformidad/constancia en el movimiento) se apoyan recíprocamente el uno en el otro: la destreza en el movimiento de dar un paso depende de sus instancias de reposo, que dependen de la uniformidad del movimiento. Todo esto describe la quietud orgánica de un paso hábil. Y no es difícil ver que estas modalidades son modos generales, que valen lo mismo para caminantes que para autobuses que cargan maletas, pues *en el fondo hemos estado hablando siempre de cualidades cinéticas en general, más allá de los ejemplos ocasionales*.

2. La quietud en el movimiento de los buenos afectos

2.1 La constancia como uniformidad en el movimiento

¿Pero a qué viene todo este rodeo? A que con esto se esclarece la MATERIALIDAD AFECTIVA de las *eupátheiai*, que es lo que la lista de Andrónico o las definiciones que hablan de impulsos razonables no alcanzan a mostrar. En efecto, hemos visto antes que, para los estoicos, las pasiones son movimientos irracionales del alma, impulsos excesivos, y que, contrariamente, los buenos afectos del sabio, las *eupátheiai*, son impulsos razonables. Veíamos que la razonabilidad estriba en el hecho de moverse por ciertos objetos y no por otros, pero faltaba ver, además de los *qué*, el *cómo*, el modo

razonable de moverse, lo que hemos llamado antes la racionalidad propiamente cinética. Pues bien, a esto último hemos destinado el esfuerzo de las últimas páginas, y en virtud de ellas, podemos decir ahora que esta racionalidad puede definirse con precisión como *QUIETUD EN EL MOVIMIENTO*. Veamos esto.

Dieciocho siglos antes de que los *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton vieran la luz, y sin saber ni jota de movimientos rectilíneos uniformes o uniformemente acelerados, de velocidades o aceleraciones constantes, Cicerón, sin embargo, adivina que es un atributo cinético de uniformidad, la *constantia*, donde residen la quietud y la serenidad misma. Por eso traduce las *eupátheiai* griegas como *constantiae*, porque: “Quien constante [*constans*], quieto; quien quieto, vacío de toda perturbación”;¹⁰¹ y porque la tranquilidad [*tranquillitate*] es, en sus palabras, “una plácida y quieta constancia” [*placidam quietamque constantiam*].¹⁰² La constancia a que se alude aquí es *un modo de moverse*, un modo quieto de moverse: un movimiento uniforme.

Hemos visto ya, con el ejemplo del autobús y la maleta, en qué sentido la uniformidad preservaba el reposo de la maleta (por debajo de cierta velocidad): en el sentido de mantener quietas, fijas, sin alteración, determinadas variables cinéticas. Hay movimiento, pero es un movimiento con constancia, en el sentido de que la velocidad o la aceleración no varían: la constancia (*constantia*) supone, en este sentido, regularidad, estabilidad. Por eso Marco Aurelio recomienda eliminar las turbaciones a fuerza de encontrar la estabilidad en el ritmo interior: “Cuando te veas forzado por las circunstancias a sentirte como disturbado —dice—, vuelve a penetrar en ti mismo y no te salgas de tu cadencia regular [*toũ rhythmoũ*] más allá de lo necesario porque te harás dueño de la armonía por el hecho de regresar a ella constantemente”.¹⁰³ Este pasaje es

¹⁰¹ *DT* III 19, p. 9, los corchetes son míos.

¹⁰² *Ibid.*, IV 10, p. 46, los corchetes son míos.

¹⁰³ *Op. cit.*, VI 11. Me inclino en este caso por la traducción de F. Cortés Gabaudán (p. 131), sobre todo por el sentido musical con que se vierte *toũ rhythmoũ*, de modo que pueda ser consistentemente vinculado con “la armonía” (*tēs harmonías*). La traducción de R. Bach Pellicer se inclina, acaso más literalmente, por ‘tu ritmo’ (p. 128) y A. Gómez Robledo prefiere traducir *toũ rhythmoũ* por ‘tu medida’ (UNAM, p. 55). También importa aclarar que, a los efectos de la interpretación del pasaje, no importa si Marco Aurelio está pensando en el ritmo del movimiento tensional (*héxis*) del alma —que es hálito/*pneûma* caliente— o en una alguna otra cosa; lo que nos interesa ahora es la idea misma de un ritmo, una cadencia. Sobre el movimiento tensional del alma, a veces traducido como disposición o fuerza cohesiva, véase *DL* VII 138-9, Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 43,1053E-1054B, en *Crisipo de Solos I*, pp. 110, y la sección 47 de Long y Sedley, *op. cit.*, vol. I, pp. 280-289. Por otro lado, importa decir que este constante regresar a uno mismo es, al menos según la interpretación de P. Hadot, parte del carácter mismo de las *Meditaciones*. Según Hadot, los fragmentos de Marco Aurelio son un tipo de ejercicio espiritual, practicado por los estoicos, que consiste en reformular por escrito, una y otra vez, las máximas, a fin de ir integrándolas en el propio modo de vivir. Véase *The Inner Citadel*, sobre todo, cap. 3.

enigmático y fascinante. Siendo una *meditación* escrita por el emperador del mayor imperio de Occidente, entraña el carácter de ciertas técnicas de meditación en el sentido oriental de la palabra. En efecto, en muchas de las meditaciones budistas que forman parte del grupo conocido como *samatha* (detenerse y serenarse), la atención se orienta hacia movimientos uniformes (cadencias o ritmos regulares) tales como la respiración, o a observar, no importa si con los ojos abiertos o cerrados, el regular abombamiento y hundimiento del vientre. También la repetición de una y la misma frase, una y otra vez, aunque introduce elementos adicionales (pues no son frases cualesquiera: son los llamados *mantras*), supone una cadencia, un ritmo que se repite, es decir, que es siempre igual a sí mismo. Parte de los efectos de estas prácticas consiste, precisamente, en que el propio flujo de la conciencia adquiera el carácter uniforme, regular, constante de aquello a que se atiende.¹⁰⁴ De hacerlo con persistencia, se dice que la mente se aquieta, pero esto es sólo un modo de hablar: más bien habría que decir que la conciencia fluye sosegadamente, que hay una cualidad de quietud en el movimiento, es decir, que la mente se mueve con *constantia*.

He aquí una de las claves importantes para comprender la materialidad misma de los buenos afectos en sentido estoico. En un buen afecto, el alma se mueve sin sobresaltos, sin brusquedad: el sentir es parejo, cadencioso, regular; no hay picos, no hay crestas ni valles; si —para utilizar el aspecto material de la teoría estoica del alma— el alma se expande, lo hará, no sólo en cierta medida, sino que además el aumento será uniforme, proporcionado en todas sus fases. Cuando cese la expansión, habrá, no una contracción, que las *eupátheiai* no admiten contracciones, sino una remisión cadenciosa. Y lo mismo con respecto a la cautela: el movimiento, no sólo no excederá cierta proporción, sino que la propia modalidad de la remisión será la de un movimiento desplegado con una pareja uniformidad.

¹⁰⁴ No hay nada esotérico en esto: contemplar largamente un paisaje quieto, sobre todo cuando el terreno es uniforme y no accidentado, como en los lagos o las llanuras, hace que la mente de quien contempla adquiera, en cierto sentido, la cualidad de una quietud lacustre o llana (esto, si efectivamente hay contemplación, es decir, si la conciencia está atenta al paisaje y no envuelta en recuerdos, anticipaciones o distracciones de cualquier índole). Se diría, entonces, siguiendo el modo como Deleuze y Guattari conciben los afectos, que uno *deviene* lago o llanura: “El afecto no es el paso de un estado vivido a otro —dicen—, sino el devenir no humano del hombre. [...] Es más bien una contigüidad extrema, en un abrazo de dos sensaciones sin similitud, o por el contrario en el alejamiento de una luz que las aprehende a las dos en un mismo reflejo. André Dhôtel supo poner a sus personajes en extraños devenires-vegetales, devenir árbol o devenir áster: no es que, dice, uno se transforme en el otro, sino que *algo pasa de uno a otro*. Este algo sólo puede ser precisado como sensación”, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 174-175, el subrayado es mío.

Así, pues, tanto el gozo, como el deseo o la precaución (tales los tres géneros de *eupátheiai*), son movimientos uniformes y aquí es donde radica —aunque sólo en parte— su cualidad de sosiego. Lo que distingue el gozo (*chará*) de la pasión del placer (*hēdonē*), no son sólo los objetos de uno u otro afecto (bienes genuinos en el primer caso, indiferentes en el segundo); tampoco se agota la distinción añadiendo una diferencia en la magnitud del movimiento (el gozo no rebasa cierta medida de impulso, mientras que el placer sí). Hay todavía que agregar algo fundamental: no hay placer que sea sereno; sólo hay gozo sereno. Y lo mismo con respecto al miedo y la precaución, o al deseo y el ansia: podemos hablar de un sereno desear, de un sereno precaverse, pero no de un ansia o un miedo serenos. La serenidad es el atributo que está a la base de las tres especies de buenos afectos, su carácter fundamental. Por eso es que Cicerón escoge la expresión latina *constantiae*: porque lo que tienen en común todos los buenos afectos es esta *modalidad del movimiento*: la modalidad misma del sentir.

Hablar de afectos serenos significa que, sea que se trate de alguna especie de gozo o de deseo o de precaución, en cualquiera de estos casos el alma habrá de moverse de modo quieto, uniforme, conservando una cadencia regular: constante.¹⁰⁵ Si al sabio le toca ahora gozar y poco después precaverse, no habrá dos clases de vivencias dramáticamente fragmentadas; más bien, habrá un único movimiento continuo, variaciones en torno a una cadencia regular (la vida toda del sabio puede concebirse como variaciones en torno a una cadencia regular, como una continua uniformidad).¹⁰⁶ Por eso Séneca, en su tratado *Sobre la serenidad*, dice, valiéndose también de la analogía del andar: “la cuestión es cómo el espíritu puede avanzar siempre equilibrada y sosegadamente [*semper aequali secundoque cursu*] y no interrumpir su goce, sino mantenerse en una situación de placidez, no exaltándose nunca ni deprimiéndose. Ésta será la serenidad”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ De ahí que Séneca escriba: “fruto de la sabiduría es un gozo siempre igual [*gaudii aequalitatem*]. Tal es el alma del sabio cual el cielo que está sobre la luna: allí reina siempre la serenidad”; de ahí, también, que hable “del sereno y continuo discurrir de la vida que recorre un solo camino [*placido vitae et continuo tenore unam prementis viam*]”, *Ep.* VI 59 16, vol. 1, p. 344 e *ibid.*, III 23 7, vol. 1, p. 193, respectivamente; los corchetes son míos.

¹⁰⁶ Claro que esto suena de lo más aburrido. Séneca parece haber estado consciente de esta posible objeción, cuando escribe: “—Ahora bien, la multitud admira los hechos brillantes y se honra a los audaces; los hombres pacíficos son considerados indolentes—. Quizá al primer golpe de vista; pero en cuanto la uniformidad de su vida [*aequalitas vitae*] confirmó que no era abulia de carácter sino paz, esa misma gente los venera y los adora”, *Sobre la ira* III 41 2, p. 173; los corchetes son míos.

¹⁰⁷ 2 4, p. 281. La traducción castellana de que me valgo tiene una crasa omisión que he podido cotejar con el texto latino. He traducido, pues, la parte que falta, que es la frase final de la cita: *Id tranquillitas erit*.

Y sin embargo, esto no alcanza todavía a agotar el carácter positivo, material de la serenidad. Recordemos que la quietud en el movimiento entraña dos aspectos: la uniformidad del movimiento y las instancias de reposo. Hasta ahora sólo hemos visto cómo lo que en las páginas anteriores llamábamos uniformidad, permite aclarar lo que Cicerón designa bajo la palabra *constantia*. Hemos explorado en qué sentido “quien constante, quieto”, es decir, en qué sentido la constancia implica quietud, y más precisamente, quietud en el movimiento. Pero sabemos, por otra parte, que la uniformidad del movimiento depende y a su vez promueve el otro aspecto de quietud: las instancias de reposo. Debemos, pues, investigar este otro aspecto, si es que queremos comprender de manera orgánica y cabal el modo de moverse que conviene a los sabios.

2.2 *El reposo del centro: la quietud interior como CLARO*

Hemos visto ya que, para que un movimiento sea diestro o controlado, deben preservarse, en todo momento, lo que llamábamos *instancias de reposo* (o de quietud). Estas instancias soportan la destreza del movimiento. Pero, a su vez, la preservación de estas instancias depende del movimiento mismo, concretamente, de que éste no rebase cierta velocidad y sea desplegado de modo uniforme. Así, pues, por debajo de cierta velocidad, y si el movimiento es uniforme, entonces el centro de gravedad y la base de apoyo conservarán su reposo. En efecto, habíamos advertido cómo el reposo del pie de apoyo sólo puede perpetuarse durante la fase (2) y cómo el reposo de la maleta, si el autobús no rebasa cierta medida de velocidad y si se mueve de modo uniforme, habrá también de perpetuarse.

Con todo, si hablamos del centro de gravedad de un caminante, no hablamos de un objeto separado, independiente, como lo es la maleta con respecto al vehículo que la transporta. En el caso del caminante, el centro de gravedad es donde se concentra el peso de su propio cuerpo. Mientras éste no exceda cierta medida velocística, y mientras camine con *constantia*, el reposo de su centro de gravedad habrá de perpetuarse. Y lo mismo con respecto al reposo de su propia base de sustentación.

Ahora bien, que las instancias de reposo se perpetúen, supone que, en cada instante del movimiento de dar un paso (en cada microfase de (2)), esté asegurada la preservación del estado de reposo *para el instante siguiente*. Lo que la *constantia* y la medida velocística aseguran es justamente esto: de esto hablamos cuando hablamos de

preservación. Con lo cual, a nivel de las instancias de reposo, hay una efectiva quietud en el movimiento (el centro y la base efectivamente reposan), que constituye, a la vez, *una permanente reserva de quietud*. La quietud está conservada, preservada y reservada, de modo que si es preciso detenerse, es decir, cesar el movimiento, esta reserva pueda responder de inmediato. El reposo del centro y de la base puede sustentar, en cada momento, la posibilidad de un reposo total por parte del móvil (en este caso, del caminante). Y por supuesto, pueden sustentar, también, cualquier cambio de rumbo inmediato que el caminante desee hacer.

La reserva de quietud con que camina el caminante diestro le permite en todo momento detenerse o cambiar el paso, que era lo que Crisipo llamaba “caminar conforme al impulso”, es decir, moverse con un impulso razonable.¹⁰⁸ Quien así se mueve, nunca se ve en la necesidad de recuperar una posición extraviada, a partir de la cual poder detenerse u operar un cambio. Al contrario, siempre está en posición-de, porque siempre la conserva: la reserva.

El movimiento diestro es uniforme, y en esto radica la quietud de su despliegue; pero es también, y de manera fundamental, un movimiento que conserva, en todo momento, una reserva intrínseca de quietud, un centro de reposo. Esto es lo que le permite estar siempre presto, listo, siempre a tiempo con respecto a la posibilidad de detenerse o cambiar el paso. Por eso dice Marco Aurelio: “Reposado y a la par expedito [*sjolaïón ti kai háma eukínētón*], alegre y a la par concentrado, es el hombre que en todo sigue a la razón”.¹⁰⁹ Porque lo razonable del movimiento, desde una perspectiva propiamente cinética, es esta presteza, esta especie de alerta permanente, que sin embargo no deriva de una tensión, sino, al contrario, de una quietud interior y central.¹¹⁰

Y aquí tocamos el otro aspecto material, positivo, de la serenidad estoica. Ya no la quietud propia del despliegue, la *constantia*, sino la quietud del centro: su íntimo reposo.

¹⁰⁸ Significativamente, los estoicos hablan, en un sentido muy semejante —análogo, se diría— de deseos o impulsos “con reserva” (*meth’ hypexairéseōs*). Sobre la *hypexáiresis* o reserva estoica, véase: *Ecl.* II 115; Epicteto, *Fragmentos*, fr. XXVII, *Manual 2*; Marco Aurelio, *op. cit.*, IV 1, V 20 y VI 50. Sobre la reserva en Epicteto, véase R. Salles “Oikeiosis in Epictetus” (en prensa). Una exposición más práctica puede hallarse en K. Seddon, *Stoic Serenity*, pp. 43-49.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, X 12. Me inclino en este caso por la traducción de A. Gómez Robledo (p. 114) pues, a mi parecer, describe de manera más literal los atributos de movimiento. *Eu-kínētos on* significa literalmente ‘fácil de mover’, lo que el término ‘expedito’ de algún modo sugiere (aunque tal vez sea mejor ‘presto’).

¹¹⁰ El propio Marco Aurelio reflexiona sobre esta disposición, cuando dice que: “El arte de vivir aseméjase más bien a la lucha que a la danza, en cuanto debe estar uno sobre sí e inquebrantable para afrontar los ataques repentinos e imprevistos”, *ibid.*, VII 61, tr. A. Gómez Robledo, p. 158. Cicerón observa algo semejante, cuando apunta que en los combates de gladiadores “vemos muchas veces la serenidad [*videmus saepe constantiam*]”, *DT* IV 48, p. 62.

Tenemos, entonces, algo semejante a lo que sucede con algunas llamas de fuego: el corazón de la llama, su parte interior, no es caliente sino fría (lo que se conoce como “cono frío”). Pues bien, de manera similar, en el movimiento hábil, el centro no se mueve, sino que permanece quieto.

* * *

Ahora bien ¿qué es esta reserva de quietud, en el corazón mismo del movimiento, sino un CLARO? *En efecto, esta quietud, este grado cero del movimiento es el CLARO que ha abierto la impassibilidad.* Pues el apasionado se descentra (deposita su centro —su control— en lo externo y no en sí mismo) y al hacerlo, en lugar de preservar su centro quieto, vacío de movimiento, lo colma de agitación, con lo cual no puede apelar a sí mismo para aquietarse, reposar, o desplegar un movimiento distinto: su más profunda intimidad se halla ya en movimiento; el corazón mismo del apasionado está, por así decir, tomado por el objeto de la pasión que lo ha movido.

En cambio, lo que la impassibilidad forja es mantener diáfano, quieto, vacío de movimiento, el centro: mantenerlo en su condición de CLARO, de espacio libre. Del otro lado de la *apátheia* estoica, en este claro que ha abierto la liberación de todo movimiento pasional, hay una reserva de íntima calma, un espacio vacío, sí, que es, por su propia vacuidad, un espacio de posibilidades perpetuamente preservado. ¿Qué posibilidades? Detenerse cuando sea preciso. Cambiar el paso cuando sea preciso. En suma, la posibilidad de la *fluidez*. (Así como una reserva de dinero da lo que en términos económicos se llama liquidez, así también, como veremos, una reserva de quietud da lo que en términos cinético-afectivos se llama fluidez.)

Hemos hablado de un centro de quietud. Desde una perspectiva cinética, física, hablábamos de un centro de gravedad. Pero lo que importa es la centralidad misma, más allá de si lo que en ella se centra o con-centra es el peso, en sentido físico, o en alguna otra acepción. El centro cuenta como punto de equilibrio y de comando. Si hablamos en este sentido del centro del alma, y de acuerdo con la teoría estoica, entonces ya no es un centro de gravedad, sino un centro de mando: el regente o principio rector (*tò hēgemonikón*). También éste se halla en perfecta quietud, como señala Epicteto: “quítale el miedo a la muerte y tráete los truenos y relámpagos que quieras y te darás

cuenta de qué gran bonanza y qué gran calma [*galēnē*] hay en el regente”.¹¹¹ Esta reserva, este manantial de calma (la palabra *galēnē* alude a una calma marina), es lo que se halla “del otro lado” de la *apátheia*.

Pero hay que notar que en esta reserva de quietud, lejos de haber una quietud inerte (un YERMO), mora una quietud en movimiento, es decir, la quietud en que se funda un movimiento “reposado y a la par expedito”. Esta disposición, esta permanente posibilidad de variar el curso o detenerse, esta continua versatilidad cinética, es exactamente —como veremos enseguida— lo que caracteriza a un buen flujo. En este sentido, antes que a la pétrea insensibilidad de las estatuas, antes que a la rígida contextura de las piedras, la quietud interior del sabio estoico se aproxima al suave curso de un manto acuífero.

En la excelencia de este movimiento, en el buen fluir (*eúroia bíou*), los estoicos, sabemos, cifraron el horizonte de la mejor vida humana posible. Este *modo de ser* del movimiento es la expresión material, positiva de la serenidad de espíritu, una vez que la vía negativa de la *apátheia* ha abierto el claro, y con ello, habilitado la buena fluencia.¹¹²

3. Determinación positiva de la serenidad estoica

3.1 Resumen del curso descriptivo seguido hasta el momento

En cierto modo es evidente: aquel movimiento capaz de detenerse o cambiar su curso, en cualquiera de sus fases, es un movimiento fluido. Lo que hemos llamado movimiento hábil/diestro responde al carácter mismo de la fluidez y para constatarlo basta con observar el comportamiento de un fluido familiar como el agua. Pero antes de detenernos en cursos de agua, conviene observar el curso que ha tomado nuestra propia exposición. Recordemos que en II ya habíamos estudiado la relación entre *eúroia* y *ataraxía*, es decir, entre el buen fluir y la imperturbabilidad. Veíamos, entonces, que ambos términos se implicaban recíprocamente, de tal modo que, para que hubiese un buen flujo, debía haber ausencia de trabas —afectivamente, ausencia de

¹¹¹ *Dis.* II xviii 30, p. 223, los corchetes son míos.

¹¹² El carácter de vías, de recorridos consecutivos, refiere al curso de esta exposición y no al efectivo curso vital que recorrería un estoico. En este sentido, no estoy sugiriendo que la *apátheia* y la buena fluencia sean dos etapas vivenciales, la una previa a la otra. Vivencialmente, *apátheia* y *eúroia* son como dos caras de una misma moneda.

perturbaciones— y para que hubiese ausencia de perturbaciones, debía haber un buen flujo afectivo. Y sin embargo, estos dos términos guardaban entre sí una relación que no era la de identidad, sino la de un par disyunto, como lo cóncavo con lo convexo o como las dos caras de una moneda. De este par disyunto, *eúroia* y *ataraxía*, estudiamos en primer lugar el aspecto negativo, de ausencia. Vimos cómo la imperturbabilidad, que luego quedó más precisamente determinada como impasibilidad (*apátheia*), era la *cara externa* del fenómeno; en efecto, la impasibilidad estaba dirigida hacia lo externo, lo que no depende de mí, lo otro, lo ajeno. Pero por el hecho mismo de tratarse de la cara externa, resultaba ser también la cara “visible” *desde fuera*. Lo que se ve del sabio estoico, si se lo mira y juzga a la luz de lo que éste muestra *hacia fuera*, es indiferencia, inmovilidad, etc. Pero, precisamente, por ser sólo una cara del fenómeno, la descripción aún no estaba agotada: nos restaba todavía estudiar la contraparte de este binomio disyunto, su cara interna. Y así como la cara externa era, en sentido lógico, la cara negativa, puesto que mostraba la ausencia (lo que *no hay* en la afectividad del sabio), así también la cara interna se presentaba precisamente como contra-cara, como la posibilidad de elucidar *qué es lo que sí hay del otro lado* de la convexión: en la concavidad, o más bien en la íntima, recogida cavidad del sabio.

Los estoicos nos dicen que el sabio abriga buenos afectos, *eupátheiai*, pero la descripción que ofrecen las fuentes es insuficiente. Estrictamente hablando, sólo tenemos el inventario incompleto de aquellos “objetos intencionales” hacia los que se dirigen los buenos afectos, y la definición de los tres géneros de *eupátheiai* en cuanto impulsos *eúlogos*, es decir, razonables. Según esto, el sabio, exento de toda perturbación, puede sentir, razonablemente, gozo, deseo y precaución por tales y cuales objetos. Habrá un gozo por esto y un gozo por aquello, un deseo por esto otro, una disposición cauta ante tal o cual cosa... Lo que tienen en común todos estos posibles afectos, lo que de hecho le otorga a todos ellos un carácter unitario —concretamente el de ser buenos afectos— no es, por supuesto, un “objeto intencional” común, sino *un mismo modo de ser*: las *eupátheiai* son *eúlogos*: razonables. Esto es lo que las hace ser buenos afectos y no pasiones. (Más aún: el hecho de que los objetos sean, en cada caso, bienes o males genuinos —bienes en el caso del gozo y el deseo, males en el caso de la precaución— forma parte del propio carácter razonable: los juicios propios de los buenos afectos no confunden indiferentes con bienes o males genuinos, no dan asentimiento a aquello que no puede mover, sino que asienten sólo a lo que efectivamente mueve. En este sentido, son juicios en conformidad con la razón.) Por lo

tanto, y dado que para los estoicos los afectos son movimientos del alma —irracionales en el caso de las pasiones, razonables en el caso de las *eupátheiai*—, si queremos comprender el carácter fundamental de los buenos afectos, debemos comprender qué es un movimiento razonable. Se trata, en definitiva, de estudiar una modalidad del movimiento.

Del estudio de esta racionalidad cinética surgió la descripción de dos aspectos de quietud en el movimiento. Hemos visto en qué medida esta descripción permite esclarecer ciertos conceptos centrales, como la *constantia*, el carácter reposado y expedito del movimiento que sigue a la razón, etc., y darle así inteligibilidad al concepto mismo de *eupátheiai*. En efecto, a la luz de las descripciones, puede observarse en qué sentido hay un fundamento de serenidad, positivamente caracterizado, en cualquiera de las tres especies de buenos afectos.

A esto le hemos llamado algunas veces descripción positiva y otras, descripción material, en el sentido de que se trataba de sacar a la luz la materia de este vacío de pasiones, es decir, lo que efectiva o positivamente reside allí, y no lo que se halla ausente. Si hemos hablamos también de la materialidad misma del movimiento, para aludir a su modo de ser, era justamente para poder alcanzar la materialidad misma del no-movimiento, de su grado cero: de la quietud. ¿“De qué está hecha” esa quietud (esa quietud-en-el-movimiento)? ¿Qué hay en ese vacío de movimiento?

Hemos visto que hay un CLARO de quietud interior, abierto por la remoción de toda agitación emocional, es decir, por la *apátheia*. De la preservación de este centro de reposo, depende, vimos, la posibilidad de un incesante movimiento hábil. Y a su vez, esta perpetuación depende de la habilidad misma del movimiento: de su *constantia*. Este doble juego entre quietud en movimiento y movimiento con quietud, entre centro de reposo interior y *constantia*, esto es lo que describe el *eúlogos*, el modo razonable como el alma se mueve. De esta constante quietud interior está hecha la serenidad estoica.

Visto *desde fuera*, el sabio estoico es in-con-movible. Su impassibilidad se parece a la quietud inerte, yerma, dura de las estatuas. Interiormente, sin embargo, su quietud es cadenciosa, reposada y a la vez presta: es una quietud dinámica, fluyente.

Llegamos, al fin, a la cara interna del fenómeno, anunciada varias páginas atrás como *eúroia*. Esta expresión, cuyo prefijo ‘*eu*’ indica el bien del buen-fluir,¹¹³ representa el

¹¹³ El diccionario *Vox* griego clásico-español, refiere sobre *eũ*: “ADV. bien *en todos los sentidos*: recta, justamente; favorable, felizmente; exacta, cuidadosamente; hábilmente; rica, abundante, extremadamente [...]”, p. 260.

término de una retrotracción en una cadena de “bondades”: de las *eupáttheiai* al *eúlogos* y del *eúlogos* a la *eúroia*. El carácter del buen fluir coincide, como veremos a continuación, con los aspectos de quietud en el movimiento que hemos visto. Sin embargo, poder verlos como fluencia, no sólo proporciona una justa denominación para la serenidad estoica; permite, además, comprender bajo una nueva luz algunos puntos de la ética de esta escuela, como son la resignación/aceptación, la noción de un impulso no forzado o la insistencia en mantener la atención en el presente.

3.2 Identidad entre la quietud en el movimiento y el buen fluir: la serenidad estoica como eúroia

Recordemos lo que decía Epicteto sobre la *eúroia*: que “de nada tiene tanto como de continuidad y ausencia de trabas”.¹¹⁴ Con respecto a la ausencia de trabas, ya hemos visto cómo un buen fluir implica y está implicado por una ausencia de trabas. ¿Pero a qué se refiere Epicteto con continuidad (*diēnekés*)?

Una respuesta obvia es que un buen flujo supone que lo que fluye (sea agua, aire, pensamientos, escritura o música) no acuse interrupciones. Ciertamente, si abro la llave del agua, y en lugar de manar un chorro continuo, salen descargas espaciadas, como escupitajos, cabe muy bien decir que el agua no fluye a través de la llave. En este sentido, para que haya flujo de agua, debe haber un caudal en continuo movimiento, sin interrupciones, etc. Esto es, por otro lado, parte de lo que implica la ausencia de trabas: ausencia de interrupciones.

Pero la continuidad puede considerarse, también, ya no en relación a la materia, sino al modo. Tomemos de nuevo el caso de la llave de agua. Si ahora, en lugar de descargas espaciadas, hay fases en las que el agua sale violentamente y otras en las que sólo sale un delgado hilo, en un caso así, aun cuando no haya discontinuidad con respecto a la materia que corre (el agua), hay, sí, discontinuidad con respecto al modo en que corre, es decir, con respecto a la modalidad del movimiento. El hecho de que el agua nunca detenga su movimiento permite todavía hablar de un flujo; pero ya no de un *buen* flujo, que es lo que quiere decir *eúroia*. Con lo cual, la *eúroia* no requiere sólo de continuidad de la materia, sino también de una continuidad con respecto al modo de ser del propio movimiento.

¹¹⁴ *Dis.* IV iv 5, p. 401.

Ahora bien, un movimiento continuo será aquel que no acuse fracturas internas, saltos, cambios bruscos. Pero esto es exactamente lo que supone la uniformidad o *constantia*. En efecto, uniforme o constante quiere decir que el movimiento es, con respecto a sí mismo, justamente un *continuum*: una continuación de su propia cualidad, sea que se trate de una proporción de aumento o decrecimiento de la velocidad, o más llanamente, la continuación de una y la misma medida de velocidad. Esto es justamente lo que caracteriza a la *constantia*: su permanente posibilidad de preservarse, de autopropetarse como *constantia*. De no ser así, esta clase de movimiento no sería capaz de preservar las instancias de reposo (*i.e.* darle *continuidad* al reposo), y en consecuencia, no sería un movimiento capaz de detenerse o cambiar de rumbo en todo momento. Por lo tanto, un buen fluir supone, no sólo que lo que se mueve no acuse interrupciones, sino que su propio modo de moverse sea uniforme, constante.

Por otro lado, es claro que la *constantia* supone ausencia de trabas. Hemos visto esto en términos afectivos: la impasibilidad (la ausencia de trabas/turbaciones afectivas) abre un claro, una reserva de quietud interior que hace posible el movimiento diestro; este movimiento es quieto en cuanto a su centro, y uniforme o constante en cuanto a su despliegue. En consecuencia, es merced a la ausencia de turbaciones que resulta posible la *constantia*; y a la vez, la *constantia*, en cuanto preserva las instancias de reposo, mantiene un claro interior libre de trabas.

Vemos, pues, que el tipo de movimiento que ha concitado nuestra atención, el movimiento razonable (diestro, hábil, con control), coincide, en su carácter descriptivo, con lo que Epicteto llama *eúroia*: buen fluir. Y no es difícil verificar que, también a la inversa, un buen fluir coincide descriptivamente con los aspectos de quietud-en-el-movimiento que hemos señalado. Observemos, si no, el comportamiento del fluido por excelencia: el agua. La fluidez del agua —y la fluidez en general— estriba en su permanente posibilidad de cambiar de rumbo si el curso de las márgenes cambia. Esto, claro, si hablamos de una corriente. Pero si hablamos del agua en reposo, constatamos lo mismo: reposa siempre, sea cual fuere el recipiente que la acoja. Su fluidez estriba en esta notable versatilidad, tanto para el movimiento como para la quietud. Si se mueve, va adaptándose cada vez a la figura a través de la cual se mueve; si permanece quieta, lo mismo: toma la figura volumétrica de aquello que la sostenga, sea un vaso, una botella, una tina... Y allí reposa. El agua es fluyente porque no puede, *por sí misma*, trabarse; *su movimiento es intrínsecamente destrabado y continuo*. Y es continuo en cuanto a su modo: a su uniformidad. En efecto, si, a cierta altura, un arroyo cambia dramáticamente

de velocidad, será porque la pendiente se ha vuelto de golpe más abrupta; en lo que toca al agua, su disposición se ha mantenido *uniforme en proporción al terreno*: cuando éste era llano, aquélla era mansa; ahora que el lecho se empina, el agua corresponde. Lo que se conserva uniforme, constante, es precisamente esta versatilidad, esta incesante posibilidad de corresponder a lo que sea, sin, por otro lado, agregar nada: en la fluencia no hay esfuerzo. Y no hay esfuerzo, justo porque hay reposo en el movimiento. También ella, el agua, sigue el curso de modo “reposado y a la vez expedito”.

Vemos, entonces, cómo el carácter fundamental de las *eupáttheiai*, el modo de ser que está a la base de todas ellas, es el del buen fluir. Del mismo modo que el agua requiere de un claro sin trabas, a través del cual poder fluir, así también, la sustracción de toda agitación del alma, de toda pasión en sentido estoico, abre un claro de quietud interior, “a través del cual” todo movimiento afectivo, todo con-moverse, tendrá el carácter de la buena fluidez. En otras palabras, el modo de ser que caracteriza la afectividad del sabio no es el de una quietud inerte, yerta o yerma, en definitiva, una quietud fúnebre o estatuaria. Al contrario, la quietud interior, la íntima calma del sabio, es una quietud viva, en movimiento, reposada y a la vez expedita, es decir, presta, alerta, plástica, flexible, versátil. Éste es el carácter positivo de la serenidad de espíritu estoica: del otro lado de la *apáttheia* vuelta hacia fuera, en el claro interior que ésta ha abierto, hay un continuo fluir sin trabas.

3.3 La serenidad como afecto del buen fluir

(A) El buen fluir en el tiempo: la inmersión en el ahora

¿Pero qué sería un buen fluir en términos afectivos? ¿De qué hablamos cuando hablamos de un buen flujo emocional? Hasta ahora nos hemos detenido en determinaciones *espaciales* del movimiento. Hemos hablado de trasladar pesos, de desplegar piernas, de avanzar, en fin, de movimientos en el espacio. Pero el flujo de la conciencia es, ante todo, un flujo temporal. Nuestras vivencias discurren sin cesar, de tal modo que lo que todavía no es, lo por-venir protencionado en cada ahora es, en cada nuevo ahora, percibido como impresión y lo así percibido se vuelve luego, sin solución

de continuidad, lo que ya no es, lo retenido.¹¹⁵ Este continuo verterse de lo protencionado en materia impresiva y de ésta en “lo que ya no es”, esto es lo que se mantiene *uniforme*, constante: son las márgenes y el lecho por donde fluyen nuestras vivencias siempre cambiantes. Pero si esto describe esquemáticamente el flujo de nuestras vivencias, ¿qué describirá el *buen* flujo? Se trata, en otras palabras, de examinar cómo, dentro de esas márgenes, nuestro flujo de vivencias concretas puede discurrir de manera continua y sin trabas.

Ahora bien, sabemos ya que la continuidad que requiere la *eúroia* no es apenas una continuidad en cuanto a la materia, sino también en cuanto al modo. Aquí esto es todavía más obvio, pues la continuidad de materia fluyente queda garantizada por el hecho mismo de que haya una conciencia viva: si no hay un continuo flujo de conciencia, no hay viviente. La continuidad por la que se inquiera es, entonces, relativa *al modo como fluyen* las vivencias: a la calidad de su fluir.

Pero el carácter del buen fluir ya está dado de manera originaria: es el incesante verterse de protenciones en impresiones y de impresiones en retenciones, es la actividad uniforme de este campo de presencia. Yo puedo avenirme a este carácter originario o no. Al decir esto, no estoy sugiriendo que pueda alterarse la “forma” misma del flujo, lo que es por principio imposible, sino que mi conciencia puede estar *temáticamente* volcada al modo como efectivamente se me presenta lo que es en cada ahora, aquí, en este espacio, o bien, permanecer temáticamente ajena a ello (en diversos grados). Puedo, por ejemplo, “llenar” este campo de presencia, no con lo que efectivamente está discurriendo ahora, sino con recuerdos o anticipaciones. En tales casos, el ahora es temáticamente tomado por el pasado o el futuro, que se insertan como series de vivencias, también ellas fluyentes, pero cuya materia no es impresiva, actual. No hay una presentación de algo, sino una re-presentación, es decir, algo que fue materia impresiva antes y vuelve a presentarse, o bien, algo que es traído a presencia bajo el modo de la anticipación. Lo que se me presenta efectivamente ahora, mi circunstancia actual de estar en este lugar, haciendo tal o cual cosa, rodeado o no de estas personas, todo esto queda debilitado y pasa a un segundo plano, se vuelve por un momento una fantasmagoría, mientras cobra vigor y fuerza afectiva lo que de hecho no está presente. Camino por la calle, pero no estoy atento a la calle, sino a la injuria que algún día

¹¹⁵ Me baso en algunos conceptos desarrollados por Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Esos trabajos abordan problemas de notable complejidad, que aquí sería ocioso siquiera referir. Simplemente tomo de las *Lecciones* algunos conceptos operativos.

vengaré. Hace frío y, sin embargo, mis mejillas arden, mis puños se cierran en los bolsillos del abrigo, mis dientes presionan, aun cuando nada, nada en la calle, en el puesto de frutas, en los transeúntes, pudiera en principio despertar semejante inflamación. Y es que no estoy vuelto hacia lo que efectivamente se me *presenta*, es decir, hacia lo que se me aparece como presente (y no como pasado o futuro). Mi campo de presencia ha sido tomado por el recuerdo de la injuria y la placentera anticipación de la venganza: mi presente “temático” no está presente. En otras palabras, el modo como fluyen mis vivencias concretas no se aviene *temáticamente* al carácter originario del flujo temporal. Y no se aviene porque aquello que tiene entidad para ser efectivamente afectante, lo actual, lo presente, cede su lugar a aquello que, o bien no es todavía afectante, o bien ya ha dejado de serlo. (Por supuesto, un hecho ya pasado puede seguir siendo afectante. El dolor por la muerte de un ser querido no se disipa una vez que pasa el instante de la noticia.¹¹⁶ Pero el hecho de que haya un proceso llamado duelo, un proceso que supone una extensión de tiempo a lo largo de la cual el dolor va remitiendo hasta, virtualmente, desaparecer, indica cómo el progresivo “hundimiento” en el pasado, por parte de lo que alguna vez impresionó a la conciencia, supone, a la par, una progresiva desaparición de su vigor, es decir, de su fuerza afectiva. El flujo de la conciencia del tiempo interno es tal que, conforme una vivencia va adquiriendo el modo temporal de más y más pasada, también su fuerza afectiva se va volviendo, en principio, más y más débil. De ahí que dejarse afectar vivamente por la rememoración de un hecho pasado, debilitando con ello el vigor propio del presente, constituya, desde el punto de vista temático, un apartamiento del modo como originariamente fluye la conciencia del tiempo.)¹¹⁷

¿Qué sería avenirse al modo de ser de este flujo? Sería estar vuelto hacia el presente, con la atención plenamente dirigida hacia lo que se me aparece en cada ahora; sería, en suma, vivir de acuerdo con la uniformidad del campo de presencia, con su constante verter lo por venir en lo recién sido a través de lo que es ahora. Y esto, siempre, todo el

¹¹⁶ Aunque, estrictamente hablando, ni aun la muerte de un ser querido entristecería al sabio estoico. Cicerón refiere, a modo de ejemplo, el caso de Anaxágoras, “del que cuentan que, cuando le anunciaron la muerte de su hijo, comentó: ‘Sabía que lo había engendrado mortal’”, *DT* III 29, p. 15. Aunque hay que decir que Cicerón habla aquí de la posibilidad de *mitigar* el dolor (no necesariamente de eliminarlo), a fuerza de reflexionar anticipadamente sobre los presuntos males que puedan acaecer. Véase también Epicteto *Dis.* I i 11 y *Dis.* III xxiv 86.

¹¹⁷ Aquí encontramos una clara discrepancia con Epicuro. Recuérdese la carta que éste escribió en su último día de vida a Idomeneo: “Los dolores de vejiga y de estómago me acompañaban permanentemente y la intensidad extrema que les es propia no cesaba. Pero la alegría de mi alma los resistía a todos, al recordar nuestras conversaciones pasadas”. Epicuro ve en los buenos recuerdos una posibilidad de consuelo y superación del dolor actual; véase *supra*, p. 61.

tiempo: en cada ahora. Lo que tal vez resulta ya un *adagio* remanido, el *Carpe diem* de Horacio, es sin embargo una exhortación estoica de la mayor importancia. Por eso encontramos, sobre todo en las páginas de Marco Aurelio, reiteradas incitaciones a conservar la atención en el presente: “recuerda que cada uno vive exclusivamente el presente, el instante fugaz. Lo restante, o se ha vivido o es incierto”.¹¹⁸ “Al alma le es también indiferente [*adiáphora*] todo cuanto es ajeno a su actividad, y lo que es de su actividad, todo esto depende de ella. Dentro de estos límites, sin embargo, sólo se ocupa de lo que concierne al presente, ya que sus actos futuros o pasados le son ahora igualmente indiferentes”.¹¹⁹ Y también:

si apartas, digo, del principio rector lo que se cuelga de él por las pasiones y del tiempo lo futuro o lo que ya ha pasado y te haces a ti mismo como Empédocles: «Esfera redondeada que se alegra en su soledad circundante», y aprendes a vivir sólo lo que estás viviendo, esto es, el presente, podrás lo que te resta hasta morir pasarlo sin perturbación... [*ataráktōs*]¹²⁰

Marco Aurelio alude aquí a las pasiones y al tiempo. Recordemos que, de los cuatro géneros de pasiones que distinguen los estoicos, dos están orientadas hacia el futuro: el ansia, la creencia de que algo bueno se aproxima, y el miedo, la creencia de que algo malo se aproxima. Sus contrapartes “eupáticas”, el deseo razonable y la precaución, difieren, podemos verlo ahora, en el hecho de que, en estos casos, EL CAMPO DE PRESENCIA NO ES DESATENDIDO, ES DECIR, NO ES *CEDIDO* A UNA ANTICIPACIÓN DEL FUTURO. Si antes veíamos cómo debe preservarse un claro de quietud interior, un centro de reposo, para que sea posible el buen fluir en el espacio, aquí vemos lo mismo, sólo que en clave temporal: el campo de presencia debe preservarse diáfano, es decir, no colmarse con anticipaciones o recuerdos (no llenar el ahora de lo que no es ahora). Cuando la anticipación de un mal futuro toma el campo de presencia, y lo colma, entonces hay miedo; cuando no, cuando hay conciencia de un mal futuro que es preciso evitar, pero conservando la atención en el ahora (manteniendo el ahora *centrado*, es decir, como el centro-de-flujo que efectivamente es), *cuando el presente no es cedido*, entonces lo que hay es el buen afecto de la precaución. Se trata de un buen afecto

¹¹⁸ *Op. cit.*, III 10, tr. R. Bach Pellicer, p. 87.

¹¹⁹ *Ibid.*, VI 32, tr. A. Gómez Robledo, p. 61, los corchetes son míos.

¹²⁰ *Ibid.* XII 3, 4, tr. F. Cortés Gabaudán, p. 212, los corchetes son míos. Véase todavía otra referencia del estilo en VII 8.

porque el flujo no sufre “disrupciones temáticas”, sino que la atención se aviene al uniforme verterse del futuro en pasado a través del claro de presencia: el ahora.

Vemos, entonces, cómo el *buen* flujo de las vivencias implica que éste se avenga —en el sentido señalado— al carácter originario del propio flujo de la conciencia del tiempo. Se trata, acaso, de estar inmersos en el ahora como el bañista en el mar: si una ola lo sorprende con la mitad del cuerpo al descubierto, el estallido de la ola probablemente lo aturda o lo daña; en cambio, si está sumergido, la ola no podrá ocasionarle el menor perjuicio. La serenidad del buen fluir no consiste en apartarse de los acontecimientos, sino en sumergirse en ellos y *acompañar* su curso en cada instante.

(B) Saber seguir o la fluencia como con-fluencia: el no-esfuerzo y la afinidad

En efecto, el buen fluir tiene el atributo de continuidad también en el sentido de poder seguir o acompañar un curso de manera continua. Poder seguir, saber seguir. Esto nos da una nueva luz bajo la cual considerar el afán mismo de la ética estoica. Porque, de un lado, el sabio estoico sólo depende de sí mismo, lo que lo sitúa en una posición de autonomía difícilmente superable. Pero, por otro lado, para poder sostener esta radical autonomía ante el mundo, lo único que el sabio debe saber es seguir, avenirse, acordar-con, conformarse-a. ¿Qué es lo que sigue, a qué se aviene? A sí mismo, sí, pero a aquella parte de sí mismo que comparte con el universo todo; aquella parte de su alma que, estrictamente hablando, es suya y no es suya, o es mucho más que suya: es la razón misma, lo que en sentido estoico equivale a decir, la naturaleza. En efecto, el sabio sólo sigue un orden racional que él no ha decidido, que lo precede desde siempre, que lo trasciende y lo rebasa. De su capacidad de poder *seguir este orden* depende el buen flujo de su vida, es decir, que realice o no el ideal estoico de la buena vida.

Pero, entonces, del otro lado de la radical autonomía que el estoico le enseña al mundo, hay una heteronomía no menos radical (así como del otro lado de la adusta impasibilidad que el sabio enseña hacia fuera, hay una suave fluencia interior). El sabio es autónomo en cuanto que ejerce su albedrío y decide por sí mismo el uso que conviene a las *phantasíai*. Pero la norma que determina el buen uso, ésa él no la decide: la *sigue*. Recordemos las palabras de Marco Aurelio: “Reposado y a la par expedito, alegre y a la par concentrado, es el hombre que en todo *sigue a la razón* [*tō lógō katà*

pān epómenos]”. Y Epicteto: “Y yo, ¿qué quiero? Comprender la naturaleza y seguirla [*épesthai*]”.¹²¹

En efecto, así como el buen fluir de un río supone que el agua siga el curso trazado por las márgenes, vale decir en general que lo que fluye sigue un curso; en este sentido, todo fluir, es un fluir-con: un con-fluir. ¿Qué es un buen afecto? Es la confluencia entre el sentir y la razón: el sentir fluye con la razón, acompaña su curso, se aviene a su guía. ¿Qué es un buen afecto? Es la confluencia entre el sentir y la naturaleza: el sentir se conforma con lo que por naturaleza puede afectar, según la proporción natural para ello. Y aquí no importa si simpatizamos o no con la ontología o la física estoica. Lo importante es que el buen fluir supone, de suyo, una con-fluencia: un acuerdo, una afinidad. Por eso la lengua alemana reserva la palabra *Stimmung*, tanto para decir ‘estado de ánimo’ como para decir ‘afinación’ (afinar se dice *stimmen*). Porque el ánimo, la afectividad, es un cierto modo de estar afinado o desafinado con las circunstancias. El buen fluir es, en este sentido, la confluencia entre el yo y las circunstancias, la perfecta afinación, o, para utilizar otra expresión, a la vez musical y afectiva: la armonía entre ambos. (Recordemos la exhortación de Marco Aurelio a regresar una y otra vez al ritmo o la cadencia interior, de modo de encontrar la armonía.)

Ahora bien, dado que, de lo que se trata es de con-fluir y seguir un curso, una afectividad fluyente supone, en cierto modo, una economía del impulso afectivo. En efecto, decimos a menudo que cuando las cosas fluyen, no hay esfuerzo (“parece como si todo se hiciera por cuenta propia”). Y no hay esfuerzo, o acaso sobre-esfuerzo, porque el movimiento fluyente es todo lo contrario de abrirse paso entre la espesura a fuerza de machetazos; la fluencia es un movimiento a través de un claro: es la permanente con-fluencia entre el movimiento y el claro (entre la quietud y el movimiento). Epicteto parece aludir a esto cuando, en relación al que progresa moralmente, destaca que: “Usa en todo un impulso no forzado”.¹²² Y Séneca, siguiendo a Demócrito, declara que “la tranquilidad se hace ostensible si ni en nuestra vida privada ni en la pública hacemos muchas cosas superiores a nuestras fuerzas”.¹²³ En fin, las fuentes estoicas ofrecen todavía algunas otras sugerencias. Pero a este respecto quizá ha ido más lejos la antigüedad china que la occidental. En varios de los textos taoístas canónicos aparece la idea del *Wu wei*, traducida a veces como acción espontánea, o

¹²¹ *Manual* 49, p. 212, los corchetes son míos.

¹²² *Ibid.*, 48 3, p. 211.

¹²³ *Sobre la ira* III 6 3, p. 137

también como no-esfuerzo. Un pasaje del libro conocido como *Chuang Tse*, describe al señor Wen Hui observando la destreza con la que Ting, el cocinero, destaza la carne de un buey. Al hacer expreso el deslumbramiento que le prodiga semejante habilidad, el cocinero repone:

Un buen cocinero necesita afilar su cuchillo una vez al año. Trocea con destreza. En cambio un cocinero torpe lo afila cada mes. Corta la carne a golpes. He usado este cuchillo durante diecinueve años y he destazado miles de bueyes. Pero el cuchillo sigue tan afilado como la primera vez que se separó de la piedra de afilar. Entre las articulaciones hay espacios y la hoja carece de grosor. Al no ser gruesa y pasar por ellos, puede moverse libremente donde desee: tiene todo el espacio que quiera para moverse. Así que, después de diecinueve años, mi cuchillo sigue tan afilado como el primer día.¹²⁴

De nuevo vemos la destreza opuesta a la torpeza en razón de un tipo de movimiento. *El movimiento diestro encuentra los espacios (los claros)* y hace que la hoja del cuchillo pueda moverse libremente entre ellos. Por eso es que el filo permanece sin desgaste: porque el movimiento se ha abierto paso sin fricción desgastante, es decir, sin esfuerzo. El cocinero torpe, al contrario, maniobra a la fuerza, a los golpes, y así es como desgasta el filo.

En este sentido, el buen flujo de la vida afectiva, el vivir serenamente, supone que no haya desgaste emocional. Por eso Séneca observa: “¿Hay algo más descansado que la serenidad de espíritu [...]?”.¹²⁵ Lo que cinéticamente llamábamos instancias de reposo, afectivamente se traduce como una disposición descansada. Como en el caso del cocinero diestro, el sabio estoico no choca, no desgasta su energía en arrebatos; antes bien, busca el acuerdo, la afinidad entre las circunstancias y su propio querer. Porque si hay este acuerdo, esta armonía, entonces habrá confluencia, es decir, buen fluir. De ahí que una de las máximas de Epicteto sea: “No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno”.¹²⁶ Literalmente, lo que se dice es *euroéseis*: fluirás bien.

¹²⁴ *La sabiduría de Chuang Tse*, cap. 3, p. 49.

¹²⁵ *Quid est animi quiete otiosius... Sobre la ira* II 13 2, p. 105. Hay un importante antecedente de no-fatiga en la concepción aristotélica de la vida contemplativa; véase *EN* X 7 1177b 20 y ss.

¹²⁶ *Manual* 8, p. 187. En *Dis.* II xiv 7, se habla literalmente de “armonizar [el verbo es *synarmózō*] su voluntad [la del filósofo] con los sucesos”; una idea muy similar aparece en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, VII 57. Esto expresa un aspecto de lo que se conoce como resignación estoica, aceptación del destino, etc. El asunto es especialmente controvertido, sobre todo porque parecería que el estoico renuncia a ser un agente de cambio y promueve, al contrario, la perpetuación del *statu quo*. No tiene caso discutir

(C) El claro y la claridad: el afecto lúcido

Hemos visto que la quietud en el movimiento, como buena fluencia, supone avenirse a la incesante uniformidad del flujo temporal; consideramos, después, el aspecto de saber-seguir a partir del cual el buen fluir resultaba ser un con-fluir, una afinidad o armonía entre lo que fluye y el curso (el querer y el curso de las circunstancias); vimos, en fin, cómo esto entrañaba una afectividad reposada, en la medida en que el buen fluir es un movimiento no forzado, ajeno al desgaste. Ahora bien, todos estos rasgos surgen de un mismo carácter descriptivo: el de la quietud en el movimiento, y más específicamente, el de la quietud como claro interior.

En efecto, la conciencia del tiempo fluye, pero su *buena* fluencia estriba en preservar siempre un claro de presencia, esto es, en preservar el ahora esencialmente *vacío* de conciencia de pasado o conciencia de futuro. (Con la salvedad de la precaución y el deseo razonable. Análogamente, el buen fluir admite la rememoración en la medida en que el pasado no colme, no tome por completo el presente.) Se diría que, en cuanto al flujo temporal, la quietud en el movimiento consiste en mantenerse siempre “quieto” en el ahora, o lo que es lo mismo, permanecer en el presente, libre de “movimientos” retrospectivos o anticipatorios.

En cuanto al buen fluir como confluencia, vimos que la afinidad entre lo que fluye y el curso estriba en el hecho de que lo que se mueve encuentre en todo momento un curso claro, como el cuchillo de Ting entre los claros de la carne; la buena fluencia es por eso un movimiento reposado: porque lo que se mueve, en la medida en que lo hace sin fricción, preserva su materia intacta y sin desgaste.

Pero hay todavía un aspecto fundamental de este claro de quietud interior. De él depende la lucidez misma, es decir, la posibilidad misma de que se cumpla lo que los estoicos llamaban juicios catalépticos (cf. *supra.*, nota 44). En efecto, para saber cuándo dar un asentimiento fuerte, irrevocable, a una impresión veraz, para saber qué impresiones rechazar y cuándo abstenerse, hay que poder “ver claro”. Pero: “No se ve

aquí esto en detalle. Brevemente diré que, a mi parecer, ese tipo de objeción es infundada. El estoico tiene el deber de llevar a cabo *todo lo que dependa de él* para promover cambios; querer los sucesos no es, en este sentido, renunciar a cambiar, pongamos, un indiferente dispreferido como la enfermedad, sino a no dejar que ella turbe el ánimo. El estoico hará todo lo posible por curarse o por curar a quien haya caído enfermo; pero no depositará su felicidad en el “éxito o fracaso” de sus acciones. Por eso Epicteto insiste a menudo en que las materias de las impresiones (lo que se aparece como sucesos, digamos) son indiferentes, pero que el uso de estas materias no lo es; véase *Dis. II v-vi*, y también Séneca, *Sobre la felicidad*, 21-23, donde se ofrece una exposición especialmente elocuente sobre los indiferentes preferidos y dispreferidos.

con precisión nada en medio del oleaje”, nos dice Séneca,¹²⁷ advirtiéndonos, con ello, cómo la agitación del ánimo obnubila el juicio. Más elocuente todavía es esta otra imagen de Epicteto: “El alma es como un barreño de agua; las representaciones [*phantasíai*], como un rayo de luz que incide sobre el agua. Cuando el agua se mueve, parece que también se mueve el rayo de luz y, sin embargo, no se mueve”.¹²⁸ Recordemos que, para los estoicos, nada externo, nada que no depende de mí, puede moverme. Es en este sentido que lo exterior está quieto: sólo yo puedo impulsarme o refrenarme. Por lo tanto, si yo estoy interiormente agitado, veré un movimiento ilusorio en las cosas externas.

Acá no importa si adherimos o no con la teoría estoica del conocimiento. Fenomenológicamente hablando —en el más amplio sentido de la palabra—, los afectos acusan este carácter proyectivo. El enamorado ve el mundo colmado de belleza; el abandonado lo ve inhóspito. El del alma expandida, por utilizar una expresión estoica, ve un mundo en expansión, como si las superficies de las cosas quisieran estallar; el otro, el que se duele, ve un mundo que está él mismo contraído, en retirada. ¿Cuál sería la mirada teóricamente más lúcida? La que, de ser posible, no agregara ni quitara nada; la que percibiera las cosas tal como son.

Este ideal de conocimiento apodíctico, largamente acariciado tanto por Occidente como por Oriente,¹²⁹ atacado por sofistas, hermeneutas y posmodernos, esta ecuanimidad del juicio, esta diafanidad de la mirada, puede o no tener asidero; pero si hay alguna posibilidad de que la percepción y el juicio alcancen semejante grado de lucidez, parece indispensable que el estado afectivo de quien así perciba y juzgue tenga como atributo fundamental la quietud. A fin de cuentas, es cierto que no se ve claro en medio del oleaje y que, si el fotógrafo se mueve, la foto saldrá probablemente borrosa. En este sentido, la *claridad* del juicio y la percepción se fundan en la posibilidad de que haya un *claro* de quietud interior, un centro de reposo. De ahí que Marco Aurelio escriba: “Si no vienen a ti las cosas cuya atracción o aversión es capaz de trastornarte,

¹²⁷ *Sobre la ira* II 12 4, p. 144.

¹²⁸ *Dis.* III iii 20-21, p. 275, los corchetes son míos.

¹²⁹ El grupo de meditaciones budistas conocido como *vipassana* apunta exactamente a esto: a una percatación de la realidad última de las cosas. Un buen texto para interiorizarse en los dos grandes grupos de meditación budista (*samatha* y *vipassana*), y en el modo como éstos se relacionan entre sí, es el manual de Chih-i (538-597), *Pararse a contemplar*. Dicho un poco toscamente, el aspecto de “pararse” remite a *samatha*, y el de contemplar, a *vipassana*.

sino que tú, en cierto modo, vas a su encuentro y con un juicio sereno a su respecto, las cosas se mantendrán inmóviles y no se te verá más perseguirlas ni huir las”.¹³⁰

¿Pero qué querría decir esto de que “las cosas se mantendrán inmóviles”? En principio, parecería sólo un modo de hablar: para enfatizar el hecho de que las cosas no pueden mover el alma, Marco Aurelio dice que las cosas mismas no se mueven.

Alguien se acerca colérico, profiriendo insultos y maldiciones, presto a hacerme papilla. Si soy Marco Aurelio no veré en esto una amenaza, no experimentaré “contracción” de mi alma, no juzgaré que un mal se aproxima. Estrictamente hablando, no pasa nada. Ahora, en este ahora en el que me hallo totalmente inmerso, no pasa nada porque no hay nada que actualmente pueda dañarme (el mastodonte está todavía a tres metros). Sólo debo precaverme, es decir, prepararme para lo que viene. Se acerca más y más. Ya está dentro de mi espacio de acción: sólo tengo que actuar. Si mi acción es eficaz, conseguiré disuadirlo; si no, habrá combate. Y si debo combatir, de nuevo: sólo debo actuar. De mí no depende vencer o ser vencido, sino combatir de la mejor manera posible. La vida es preferible a la muerte, pero ni lo uno ni lo otro dependen de mí: yo no me engendro, yo no decido cuándo ni cómo morir. Nada hay que temer, no pasa nada: nada se mueve. Guardo mi profunda calma y acojo cada instante, reposado y presto. Esta reserva de quietud interior me permite en cada momento percibir y juzgar sin agitación, y reaccionar con presteza, con versatilidad.

Algunos deportistas declaran haber experimentado este tipo de profunda calma en medio del movimiento, lo que en el mundo del deporte se conoce como “entrar en la Zona” (también, “entrar en el Flujo”). Parece que Pelé, el notable futbolista brasileño, describió la experiencia como “si tuviera una extraña calma, una clase de euforia. Sentía que podía estar todo el día corriendo sin cansarme y que podría driblear a cualquier jugador del equipo contrario y casi pasar a través de ellos físicamente”.¹³¹ En efecto, cuando Maradona se cuela entre cinco ingleses y consuma su obra maestra, en 1986, lo que hace es ir moviéndose siempre entre los claros que dejan las piernas de sus adversarios; no es que él sea más veloz que los otros: es fundamentalmente más diestro y esto es lo que hace parecer a los ingleses torpes y en cierto modo inmóviles; porque acaso Maradona, en la magnífica fluencia de sus movimientos, guardaba un centro de

¹³⁰ *Op. cit.*, XI 11, tr. A. Gómez Robledo, p. 126.

¹³¹ Digo que *parece* que Pelé dijo esto porque he tomado el testimonio de la entrada “Flujo (psicología)”, de *Wikipedia*, y lamentablemente la cita carece de referencia bibliográfica. Así y todo, el fenómeno de la zona es conocido en la psicología del deporte. Me atrevo a decir que cualquiera que haya practicado deportes, durante cierto tiempo, probablemente haya tenido algún destello de esta clase de lucidez.

quietud, de tal suerte que, para retomar la cita de Marco Aurelio, no eran los ingleses los que iban hacia él, sino él quien iba al encuentro de ellos, más bien, al encuentro de los claros, como si todo estuviera quieto y sólo hubiera que “pasar a través de ellos”.

En la buena fluencia, cada movimiento es estrictamente perfecto en cuanto a su eficacia cinética, y esta eficacia es lo que verifica la absoluta lucidez que prevalece en cada instante. En cada ahora del gol de Maradona, cada momento del dribleo de Pelé o cada instante del hipotético Marco Aurelio ante el hipotético agresor, el juicio práctico da el impulso justo, el movimiento certero; y lo da porque está ligado a una *percepción clara*. Es la claridad del ahora diáfano; la claridad, también, de percibir, en cada caso, el claro por donde *seguir* sin esfuerzo, manteniendo la disposición reposada y presta. Pues la inmersión en el ahora, el no-esfuerzo del movimiento entre los claros, la lucidez y la quietud exterior, no son sino aspectos diversos de uno y el mismo atributo: el CLARO DE QUIETUD INTERIOR que posibilita la buena fluencia; es decir, la QUIETUD EN EL MOVIMIENTO.

CUARTA PARTE

UN VACÍO DE CREENCIAS: APROXIMACIÓN DESDE LA ATARAXÍA PIRRÓNICA

I. PROBLEMAS Y ABORDAJES PARA EL ESTUDIO DEL PIRRONISMO EN GENERAL¹

En las páginas que siguen estudiaremos qué podemos aprender del pirronismo con respecto a la serenidad de espíritu. Veremos que, en lo que toca a la sustracción y el vaciamiento, la *ataraxía* acusa aquí un carácter descriptivo mucho más radical, pues el pirronismo es, de suyo, un gesto de expurgación y vaciamiento. En las otras escuelas, aunque la serenidad fuera descrita negativamente como un cierto tipo de vacío, “del otro lado” de ese vacío se indicaba una positividad —así fuera, en cada caso, muy oscuramente referida—: el vacío de todo dolor físico y moral se identificaba con el sumo placer epicúreo; el vacío de toda pasión, en sentido estoico, traía aparejados un conjunto de afectos de otro orden, las *eupátheiai*. Aquí, en cambio, la serenidad de espíritu no es identificada con un placer² ni encierra buenos afectos de ninguna clase; sobreviene “como por azar”, dice Sexto Empírico, a partir de una operación que es, ella misma, negativa: la suspensión del juicio, la eliminación de toda creencia. De este no adherirse a nada, de esta radical vacuidad de toda creencia o todo juicio que quiera aspirar a tener validez universal —de esta antimateria, se diría—, está hecha la *ataraxía* pirrónica.

El problema de la estructura fenomenológica del vacío, que nos ha acompañado a lo largo de las páginas anteriores, se dejará ver aquí en su máxima expresión. Pero también en su mayor misterio. Porque una cosa es preguntarse por un positivo placer que, si bien no aparece descrito en ninguna parte y sólo es definido en términos puramente negativos, al menos ha sido nombrado; o por unos buenos afectos que se definen fundamentalmente por oposición a las pasiones (y parte de esa oposición es que éstos

¹ Hablaremos de pirronismo, y no de escepticismo antiguo, porque, dentro de la tradición escéptica, la orientación pirrónica es la única que declara enfáticamente ir en pos de la *ataraxía*. El escepticismo académico (siglos II y III a.n.e.) parece no tener esta clase de motivación práctica, al menos no como fin final; sus preocupaciones y discusiones se centran sobre todo en problemas relativos al conocimiento. Véase a este respecto Long y Sedley, *op. cit.*, pp. 470-471, R. Bett, “The Sceptics and the Emotions”, p. 203, J. Annas, *op. cit.*, p. 305.

² Salvo en el caso de Enesidemo (s. I a.n.e.), según refiere Aristocles. Pero, por un lado, tampoco allí se identifica el placer (*hēdonē*) con la *ataraxía*, sino con el resultado de la actitud escéptica; por otro, es la única alusión al placer que encontramos en las fuentes. El pasaje de Aristocles se conserva gracias a la obra *Praeparatio evangelica* (XIV 18, 1-5) de Eusebio (275-339 d.n.e.), obispo de Cesarea; véase el texto 1F de Long y Sedley, *op. cit.*, pp. 14-15.

son razonables, aquellas irracionales), pero que, de nuevo, cuando menos aparecen en calidad de contrapartes. Con el pirronismo, en cambio, el énfasis negativo es extremo y, por lo mismo, la eventual positividad de la *ataraxía* queda mucho más oculta; la abstinencia filosófica a que conmina esta anti-escuela constriñe cualquier aserción positiva: todo lo que el pirrónico puede decir es que tal o cual cosa es lo que a él le parece en ese momento. La validez de su afirmación no puede extenderse ni más allá del sujeto que la enuncia ni más allá del momento en que eso es enunciado: “sobre nada de lo que se va a decir —se lee en los *Esbozos pirrónicos*— nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual”.³

En este sentido, aparte de las anécdotas que Diógenes Laercio nos relata sobre la vida de Pirrón, sólo tenemos lo que en un momento le pareció a un médico griego, presumiblemente de los siglos primero y segundo de nuestra era, conocido como Sexto Empírico, y unos pocos testimonios más. Y esto que tenemos es, en una abrumadora mayoría, un conjunto de contraargumentos con respecto a tesis físicas, lógicas y éticas (contraargumentos cuyo único papel es el de contrariar los correspondientes argumentos físicos, lógicos y éticos, y probar así que, puesto que el argumento y el contraargumento tienen la misma fuerza persuasiva, sólo cabe suspender el juicio). Sobre la *ataraxía* y sobre las perturbaciones y su origen hay apenas unas pocas indicaciones. De nuevo: el pirrónico no puede hacer descripciones ni formular asertos que aspiren a alcanzar validez general.

¿Cómo acercarse, entonces, a unas fuentes que dicen muy poco, y que, todo lo que dicen, o es negativo o es inmediatamente relativizado y reducido al parecer de alguien en un momento dado?

Puesto que la única exposición sistemática sobre el pirronismo que nos ha llegado es la de Sexto Empírico, y puesto que la mayoría de su obra se centra en los llamados *tropos* —los contraargumentos que he señalado antes—, buena parte de los comentarios sobre esta vertiente escéptica se ha dado a la tarea de estudiar problemas epistemológicos. Como si el desafío mayor del escepticismo pirrónico fuese postular que no podemos tener conocimiento o como si fuera de máxima relevancia ver en qué medida el

³ I 4, p. 4.

pirrónico se contradice a sí mismo, haciendo asertos subrepticamente dogmáticos bajo su disfraz escéptico.⁴

Pero el mayor desafío no es epistemológico, sino ético, desde que toda la discusión de Sexto con respecto a la posibilidad o imposibilidad del conocimiento se declara subordinada a otro fin (sea esto paradójico o no): la suspensión del juicio y la consecuente imperturbabilidad: “No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu [*ataraxía*]”.⁵

Los comentaristas que abordan esto último suelen proceder dando razones a favor o (más comúnmente) en contra de la invitación pirrónica a una vida sin adhesiones. La discusión, en estos casos, no orbita ya —o al menos no tanto— en torno a la calidad de los *tropos*, sino a las consecuencias morales de asumir este modo de vida. ¿Es posible vivir con semejante grado de desarraigo? ¿y qué con respecto a los otros? ¿y no es la vida pirrónica, con su declaración de vivir según las leyes y convenciones del lugar (bien que sin adherirse a ellas y sabiéndolas meras convenciones) un simple llamado a la vida ordinaria? ¿acaso el pirronismo no acaba siendo conservador y favoreciendo el *statu quo*? En fin, estas preguntas y otras nutren las discusiones de muchos de los exégetas contemporáneos. Pero hay un punto ciego en todos ellos, los mejores y los peores, porque esto no depende de la calidad de su exégesis ni de su erudición filosófica o filológica, sino de su abordaje. Sexto, y aparentemente el propio Pirrón —según nos transmite Diógenes Laercio— invitan al ejercicio de una capacidad peculiar con vistas a alcanzar cierto tipo de experiencia. En efecto, “el escepticismo es la capacidad [*dýnamis*] de establecer antítesis en los fenómenos y las consideraciones teóricas [...] gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxía*”.⁶ Si eventualmente Sexto da argumentos a favor o en contra es únicamente para cancelar el juego de la argumentación (como los purgantes, “que, tras haber

⁴ Cfr. V. Brochard, *Los escépticos griegos*, p. 484 y ss., J. Annas, *op. cit.*, p. 210-211, R. Bett en el comentario a su versión de *Against the Ethicists*, pp. 145-146, M. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 368 y ss., D. Sedley, “The Motivation of Greek Skepticism”, pp. 10-12 y 20-21, M. F. Burnyeat, “Can the Skeptic Live His Skepticism?”, sobre todo, pp. 137-141.

⁵ *PH I* 18, p. 10, los corchetes son míos. También se lee en *DL IX* 107: “Los escépticos afirman que el fin moral [*télos*] es la suspensión del juicio, a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad [*ataraxía*]”, p. 505, los corchetes son míos.

⁶ *PH I* 8, pp. 5-6, los corchetes son míos.

eliminado la materia, se eliminan a sí mismos y se destruyen”⁷) y, de este modo, abrir un claro para una experiencia que los argumentos no pueden evaluar. Proceder como los exégetas es, en este sentido, una violencia hermenéutica flagrante, porque para intentar comprender lo que alguien dice, hacen exactamente lo que ese alguien declara que *no* hay que hacer. ¡Y de esto sacan conclusiones que le adscriben a ese alguien!

Y sin embargo, de no proceder así, ¿qué quedaría por hacer?

El pirronismo no se propone a sí mismo como una doctrina, sino como una anti-doctrina que hay que dejar atrás y de la que sólo queda un tipo de experiencia. De modo que, si el énfasis está puesto en el ejercicio de una capacidad y en la consecuente experiencia que este ejercicio depara, quien quiera comprender el pirronismo mejor hará en intentar seguir las indicaciones de Sexto y explorar, no el discurso anti-doctrinario (ni si encierra o no una doctrina subrepticia), sino la experiencia misma. ¿Quién mejor que un pirrónico podría decir algo así como: “No me creas. Experimentalo por ti mismo”? (¿Quién, por lo tanto, peor que un exégeta —que hace caso omiso de este dato elemental— para comprender el pirronismo?)

Más que un discípulo de Sexto, habría que ser por un momento un discípulo de Stanislavsky e *interiorizarse* a fondo en el personaje escéptico: ser o intentar ser un escéptico por un rato, ver qué sucede y ensayar luego una descripción de esa experiencia.⁸ Quizá Sexto no esté haciendo promesas vanas y, en efecto, a partir de la suspensión del juicio sobrevenga una cierta serenidad de espíritu. Si esto es así, comprenderlo vivencialmente podrá ofrecer una *evidencia* mucho más profunda, poderosa y fiable con respecto a la invitación escéptica que cualquier argumento, por erudito que éste sea.

En este punto, hay que decirlo, la escolástica habla de algo de lo que no tiene la menor idea. Es como si se juzgara un aparato a partir de su manual de instrucciones, sin haberlo probado nunca. O como si se evaluara la conveniencia o inconveniencia de vivir

⁷ DL IX 76, p. 494. La analogía con los purgantes es utilizada también por Sexto en *Adv.* VIII 480-481 y en *PH I* 206, con la salvedad de que, en la versión de Sexto, la eliminación de los propios purgantes no es posterior sino simultánea a la de los “humores orgánicos”.

⁸ Lo que, desde luego, también contraviene el espíritu escéptico, pues la descripción, si quiere ser fenomenológica, no puede contentarse con referir lo que a alguien le ha parecido en un momento. En este sentido, la posición del fenomenólogo no aventaja en nada a la del exégeta. Pero el fenomenólogo no quiere ser escéptico: quiere, en este caso, comprender el escepticismo; comprender la vivencia a la que el pirrónico apunta. Y en esto, por su propio modo de investigar, la fenomenología tiene las mejores posibilidades, pues, a diferencia del trabajo escolástico, ésta cifra su labor en describir vivencias (de acuerdo con su particular modo de hacerlo, que no es el de los narradores o los poetas, se entiende).

en cierto país, sin haber estado allí jamás. ¿Por qué, en cambio, no aceptar la invitación de vivir una temporada pirrónicamente?⁹

Las páginas que siguen estarán abocadas, precisamente, a ensayar *una descripción* de la serenidad de espíritu en clave escéptica. Sin embargo, esto no nos exime de exponer sumariamente la invitación que nos extienden Pirrón y los suyos.

⁹ Me parece importante decir que, en este sentido, la aproximación de Nussbaum a la ética helenística se despega por completo de la de sus colegas de orientación anglosajona. Ella ha tenido la visión suficiente como para advertir que la comprensión de la ética antigua no puede bastarse con una evaluación de argumentos o una reconstrucción conceptual, sino que debe partir de una cierta interiorización vital, por así decir. Para poder desarrollar esto, el recurso que Nussbaum escoge en *La terapia del deseo* es la construcción de una especie de *alter ego*: Nikidion, la jovencita griega que transita por las distintas escuelas y va teniendo tales y cuales experiencias. Por eso a menudo la exposición de Nussbaum es mucho más profunda y reveladora que la de otros especialistas; porque Nikidion no es sólo un artificio retórico para hacer más amable la lectura, sino un instrumento de inmersión y comprensión, un recurso capaz de abrir posibilidades descriptivas que de otro modo sería difícil encontrar. En este sentido, también Nikidion experimenta su propia temporada pirrónica —y, por supuesto, su propia temporada en cada una de las otras escuelas.

II. GENÉTICA DE LA ATARAXÍA PIRRÓNICA: EL HIATO ENTRE LA SUSPENSIÓN Y LA SERENIDAD

Es indudable que las fuentes con las que contamos ahora son, además de exiguas, lacónicas. Pero el caso del pirronismo acusa una notable ventaja con respecto a las otras escuelas: entre las escasas páginas disponibles encontramos un pasaje que describe la *génesis* del escepticismo: cómo fue que el escéptico se vio conducido a suspender el juicio y a encontrar, así, la serenidad de espíritu. Hay, por así decir, un esbozo de lo que en las secciones anteriores hemos llamado un estudio de corte genético. Recordemos que fue gracias a esta clase de estudio que pudimos “abrir la positividad”, tanto de la *ataraxía* epicúrea como de la *apátheia* estoica. En el primer caso, el estudio genético coincidió con una fenomenología del alivio, es decir, de aquella vivencia en la que se ofrece la cesación del dolor. Los estoicos, por otro lado, nos condujeron a desarrollar un estudio genético relativo al andar, al dar pasos, que acabó convirtiéndose en una descripción del buen fluir. En el caso que nos ocupa ahora, es Sexto el que hace parte de la tarea; y aunque sean meras indicaciones, el hecho de que tengan este carácter “genético” resulta de ayuda.

En un célebre pasaje de los *Esbozos pirrónicos* se lee:

<26> En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la *ataraxía*, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez [*isosthenē*] y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar [*tychikōs*] la *ataraxía* en las cosas que dependen de la opinión. <27> Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piensa— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más turbaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. <28> Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación [*syntónōs*], por lo cual mantiene la *ataraxía*.

Estos pasajes relatan elípticamente una historia que, desde el punto de vista narrativo, resulta más bien clásica. La normalidad del comienzo (la “calma inicial”, diría Propp), es perturbada por un primer nudo o *plot point*. Esto es estrictamente lo que hace que haya una historia que narrar: de otro modo, los hechos del caso no pasarían de ser sucesos ordinarios, de escaso interés narrativo (claro que Carver, Richard Ford o

Kawabata, por mencionar a algunos narradores, sacarían el mayor provecho de esta ordinariedad, pero aquí estamos hablando de estructuras clásicas, no de minimalismos del siglo XX.) Tenemos, pues, un primer *plot point* o nudo del relato: el personaje se las tiene que ver con una cierta encrucijada. Toda la narrativa subsiguiente consistirá en relatar cómo es que el personaje vive y supera o no esa encrucijada. Aquí caben toda clase de marchas y contramarchas, altibajos, en fin, toda la densidad narrativa que el narrador considere necesario otorgar a su relato; puede haber nuevos nudos, desvíos, pistas falsas, etcétera. El final —siempre considerando una narrativa clásica— sobreviene cuando el nudo se desanuda; por eso se habla de un des-enlace: el personaje supera la prueba o es vencido por ella (lo que sigue después ya es otra historia).

Veamos ahora lo que nos cuenta Sexto. Tenemos un personaje, el futuro escéptico, que desea, como cualquier filósofo de su tiempo (*i.e.* helenístico), alcanzar la *ataraxía*. Desde luego, cree —también como cualquier filósofo de su tiempo— que el modo indicado para ello es filosofar. Hasta aquí el futuro escéptico es un filósofo *normal*. Ahora bien, si él hubiese seguido el curso de los filósofos normales, entonces no habría habido ninguna historia que contar. En lugar de una historia, tendríamos una doctrina filosófica normal. (Cuando el personaje se vuelva un escéptico consumado, le llamará a los filósofos normales, dogmáticos, y a sus filosofías normales, filosofías dogmáticas.) Pero es aquí cuando viene el *plot point* que hace que valga la pena contar la historia del escéptico: sus esperanzas de golpe se ven frustradas. La filosofía, el camino que prometía conducir hacia la imperturbabilidad, se revela, no sólo inconducente, sino que además es la vía segura hacia la turbación.

Un Sexto ya desengañado se pronunciará en otro lugar sobre las presuntas artes de la vida, aduciendo que “esas promesas atrapan a los jóvenes con vanas esperanzas, pero no son en ningún sentido verdaderas”.¹⁰ Pero el joven Sexto no sabe aún de la vanidad de esas promesas y esperanzas. Precisamente porque es todavía joven, tiene el brío y la credulidad a flor de piel; y un secreto orgullo de no ser como los otros, la gente ordinaria que encamina sus vidas a ciegas, sin detenerse a examinar cómo es que hay que vivirla. No, él es distinto: es un filósofo en ciernes, alguien que se pone a sí mismo las metas más altas. Con esta disposición entusiasta, entre cándida y altiva, el joven Sexto comienza a filosofar. ¿Pero qué quiere decir esto?

¹⁰ *Adv.* XI 171, p. 28; las traducciones de esta obra serán invariablemente mías con base en la versión inglesa de R. Bett, *Against the Ethicists*. En los párrafos anteriores (168-171), Sexto ha explicitado que su blanco de ataque son los epicúreos y los estoicos.

Al menos la motivación es clara: “el escéptico, para adquirir la *ataraxía*, comenzó a filosofar”. Ahora bien, en cuanto al procedimiento, se nos cuenta que el joven escéptico intentaba discernir, de entre las representaciones mentales, cuáles eran verdaderas y cuáles falsas. Por lo visto, nuestro personaje ingresó en la filosofía, o bien a través del “pórtico pintado”, la *poikílē stoá*, o bien a través de la Academia, que desde hacía tiempo disputaba con los estoicos el asunto de si puede o no haber impresiones catalépticas (véase *supra*, Tercera parte, nota 44). Dado el linaje del pirronismo, se diría que nuestro personaje tuvo su primer contacto filosófico mediante la Academia, por entonces de corte escéptico; sin embargo, hay que decir por otro lado que la búsqueda de la *ataraxía* era mucho más patente en el estoicismo que entre los académicos... Como sea, principiante entre estoicos o académicos, el joven aspirante a filósofo comprendió pronto que no podía alcanzar el discernimiento que tan esperanzadamente había emprendido, y en cuyo éxito cifraba la posibilidad misma de alcanzar la serenidad de espíritu. Cada vez que se le aparecía una impresión sensible (una *phantasía*, un “fenómeno”) o una consideración teórica que insinuaba ser verdadera, una vocecilla interior le decía: ¿Has considerado que esta otra impresión, que se opone en todo a la primera, es sin embargo igualmente persuasiva? O: ¿has tenido en cuenta esta consideración teórica, tan persuasiva como la primera, y sin embargo en franca contradicción con ella? Y así se veía conducido a contraponer, ya fuera fenómenos con fenómenos (*hè phainómena phainoménois*), o consideraciones teóricas con consideraciones teóricas (*hè nouména nouménois*), o “los unos a las otras” (*PH I 31*). Si intentaba abrigar la creencia de que el verdadero bien es el placer, encontraba que había buenas razones para descartar esto y proponer a cambio la virtud. Y si entonces intentaba aferrarse a la creencia de que el bien por naturaleza es la virtud, le inquietaba ver que no había nadie, de entre los que postulaban esto, que se dijera a sí mismo virtuoso y feliz: el sabio estoico no aparecía por ningún lado.¹¹

Después de esta etapa vendrán la suspensión del juicio y el misterioso advenimiento de la *ataraxía*. La reflexión sobre esta experiencia le dejará ver a nuestro personaje, ya desengañado de toda filosofía, que aquella espontánea contraposición entre proposiciones de igual fuerza o plausibilidad (*isosthéneia*) podrá ser convertida en una

¹¹ Lo que Sexto utilizará para su propio beneficio, valiéndose de argumentos estoicos: “si toda opinión del hombre vil es ignorante y sólo el sabio dice la verdad y tiene la ciencia y la firmeza de lo verdadero, se sigue que, *dado que hasta ahora no se ha podido hallar al sabio [estoico]*, lo verdadero es inhallable y que, por ello también, todo es incomprensible, puesto que todos nosotros, viles como somos, no tenemos comprensión firme de las cosas”, *Adv. VII 432*, en Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos II*, fr. 562, p. 190, las cursivas y los corchetes son míos.

capacidad (*dýnamis*) y que el ejercicio de esta capacidad será precisamente lo que le conduzca a la serenidad de espíritu. Pero ahora, mientras todavía ensaya y erra, vive una etapa de frustración y angustia. Esto no está dicho en el muy elíptico relato del párrafo 26, sino sugerido en los pasajes inmediatamente siguientes. La historia ha sido ya relatada en sus grandes trazos y ahora (27-28) Sexto ofrece, como en la mejor tradición detectivesca de la novela negra norteamericana, una explicación retrospectiva. Ya no se trata de contar *qué* fue lo que pasó (quién fue el asesino, en los relatos del tipo “whodunit”), sino de explicar, sobre todo, *cómo* fue que pasó lo que pasó (cómo se desarrolló el crimen). Claro que para esto hace falta llenar ciertas lagunas. ¿Qué pasaba con el joven aspirante a filósofo a medida que iba desengañándose una y otra vez de las tesis de sus pares? ¿Cómo vivía ese creciente desengaño?

El pasaje de I 27 es una crónica de las desventuras que padece “quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo”. Es claro que Sexto habla aquí de “lo bueno” en el sentido del bien de los filósofos: ese fin último al que está subsumido cualquier otro fin y con arreglo al cual ha de organizarse la vida toda. Lo que está en juego no es, pues, un bien circunstancial, sino, en cierto modo, la vida misma de la persona. Ya hemos visto cómo para Epicuro la búsqueda del placer es congénita, la tendencia *natural* de cualquier viviente, y cómo los estoicos cifran el bien en vivir de acuerdo con la naturaleza. Se trata de ajustarse a *lo que es por naturaleza*: ahí radica el bien. Pero es precisamente ahí donde el joven escéptico no puede radicar, hacer raíz. Cuando explora la física o la ontología de alguna de las doctrinas vigentes, o intenta sacar alguna conclusión sobre esos asuntos, simplemente se da cuenta de que no puede. Por otro lado, mira a los que se han embarcado en semejantes discusiones y el paisaje no es especialmente inspirador. Oye una y otra vez las mismas disputas insolubles, sordos que sólo se oyen a sí mismos: fanáticos, dogmáticos. Los ve empecinarse en sus propias convicciones, ya sin capacidad de escucha, tan preocupados por su búsqueda del bien-por-naturaleza que les es imposible encontrarlo. No ve personas serenas, apacibles, sino exasperadas. Ve ceños marchitos y gestos severos; ve espaldas vencidas por una carga insoportable: el pensamiento. Fulano sostiene que A, Mengano que B, y así andan por la vida, sosteniendo todo el tiempo. Sus vidas mismas se han convertido en un puro sostener. ¿Y quién puede estar todo el tiempo sosteniendo? ¿Quién puede con ese peso? Sostener se vuelve insostenible.

Es por eso que estos sabihondos se turban por todo: porque viven en medio de una búsqueda exasperada que acaba obnubilándolos. No son mejores que las personas

ordinarias. ¿Acaso es mejor buscar la virtud que las riquezas o los honores? Uno y otro sufren indistintamente; cuando no tienen lo que buscan, se turban porque no lo tienen; cuando creen haberlo alcanzado, por la tensión de conservarlo y el miedo a perderlo; cuando lo pierden, en fin, porque ya no tienen aquello que los desvela. ¿Qué importa, entonces, si se trata de honores, riquezas, placeres, virtudes? Todo da igual: “nada es más”, como decía el buen Pirrón.¹²

Por lo que parece, el tránsito del escéptico por la filosofía es breve: no lo persuaden ni los ejemplos ni los argumentos; los ejemplos —los filósofos vivos—, porque lucen manifiestamente turbados (I 27); los argumentos, porque a cada uno puede oponérsele otro igualmente plausible (I 26).

La explicación de cómo y por qué el hecho de abrazar creencias sobre lo que es por naturaleza bueno o malo sólo puede turbar (I 27) y por qué el no pronunciarse en este aspecto prodiga la *ataraxía* (I 28) es posterior: es la explicación retrospectiva del sagaz detective. Pero la experiencia misma es la de una renuncia, tanto teórica como práctica. Es la renuncia, ya no a juzgar esto o aquello, porque en cada caso haya una equivalencia de fuerzas (*isosthéneia*), sino una renuncia a todo juicio de realidad, a la facultad misma de juzgar lo que es o no es por naturaleza. Por lo mismo, es una renuncia a la filosofía como arte de la vida; a la posibilidad, finalmente desacreditada, de una vida en conformidad con el Bien.

Pero entonces, cuando en la cúspide del desengaño se da el suicidio filosófico, cuando se consuma la renuncia a continuar inquiriendo, en ese momento se encuentra precisamente lo que se estaba buscando desde un principio: la *ataraxía*. En el fondo de la nada, en la muerte filosófica misma —más bien en su envés— se da la redención. El hecho es tan insólito, tan sorprendente, que Sexto lo refiere en términos de *tychikōs*: “por azar”, como por casualidad, sin motivo aparente (la misma fórmula aparece en I 29). Esta expresión indica que la *ataraxía* ya no era buscada de manera intencionada, sino que simplemente sobrevino. E indica también un *salto* entre la consumación de la vía negativa y el advenimiento de algo completamente inesperado. Tenemos aquí un testimonio vívido del salto/hiato que media entre la sustracción a cero y el claro, tal como lo enseña la fenomenología de las estructuras vacías. En toda la filosofía helenística no encontraremos un pasaje que muestre este movimiento “de la nada al todo” con mayor elocuencia. Pero volveremos a esto más adelante.

¹² Pirrón de Élida (365-0 a 275-0 a.n.e.), figura en la que se inspira el escepticismo pirrónico. Con respecto a la expresión “nada es más”, véase *DL IX 74-75*.

Lo que fuera vivido por el personaje como “por azar”, encontrará luego explicación: no se ha tratado de azar; la esperanza de encontrar un bien ha sido el motivo de turbación, y el haber abandonado esa expectativa, lo que acabó trayendo la imperturbabilidad. Por eso es que, después de explicar por qué los que opinan sobre bienes y males por naturaleza acaban turbados, se nos ofrece la exacta contracara de esa posibilidad: “el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación [*syntónōs*], por lo cual mantiene la *ataraxía*”. Para encontrar hay que dejar de buscar. Buscar (afanosamente) impide encontrar.

Desde el punto de vista puramente judicativo, o si se prefiere, doxástico, el carácter de la *ataraxía* es el de un vacío de creencias. En este caso se alude específicamente a creencias de orden moral, pero se trata de un orden moral referido a la naturaleza de las cosas, es decir, fundado en creencias ontológicas.¹³ Los intérpretes han desplegado toda su artillería argumentativa en torno a este aspecto doxástico: si se puede o no vivir sin creencias y hasta qué punto el pirrónico lo logra;¹⁴ si, lejos de encontrar en esto solaz, lo único que se cosecha es una sensación de desarraigo;¹⁵ si vivir sin creencias no es de suyo una creencia;¹⁶ si efectivamente creer que hay bienes y males desata una búsqueda con semejante grado de intensidad (*syntónōs*) como la que sugiere Sexto.¹⁷ De nuevo hay que decir que, quien así procede, está juzgando el aparato a partir del manual de instrucciones.

Para acercarse al afecto de la *ataraxía*, como a cualquier afecto, lo que se requiere en primer lugar es una comprensión afectiva, no una argumentación a favor o en contra. Las argumentaciones vendrán después o no: el afecto no puede juzgarse sin antes haberse comprendido.

¿Pero cómo comprender este afecto sino por su carácter de vacío judicativo? ¿Qué estrategias permitirían llevar a cabo una “comprensión afectiva del afecto”? ¿Y con qué pistas o indicaciones contamos para idear semejante estrategia?

¹³ Por otro lado, los *tropos* pirrónicos atacarán todo juicio de realidad que aspire a tener validez universal, sea que se inscriba dentro de la física, la lógica o la ética —tales las tres partes en que, canónicamente, se dividía la filosofía en la antigüedad.

¹⁴ M. Burnyeat, “Can the Skeptic Live his Skepticism?”, D. Sedley, “The Motivation of Greek Skepticism”.

¹⁵ R. Bett, “The Sceptics and the Emotions”, p. 206; la discusión aparece también en el comentario a su versión de *Against the Ethicists*, p. 236.

¹⁶ Véase *supra*, nota 4.

¹⁷ J. Annas, “Prescindiendo de valores objetivos”, pp. 27-32, G. Striker, “*Ataraxia: Happiness as tranquillity*”, pp. 190-191.

He hablado antes de una descripción de corte genético. Sexto la ofrece en los pasajes que hemos visto: muestra narrativamente cómo se originó la *ataraxía* y luego intenta explicar ese origen. Con todo, el salto que va de la suspensión del juicio a la *ataraxía* —ese “como por azar” que el escéptico *experimenta* antes de toda explicación— permanece oscuro. El pasaje I 28 intenta dar cuenta de ese salto, refiriendo por qué la suspensión del juicio sobre lo bueno o malo por naturaleza “mantiene la *ataraxía*”: porque quien suspende el juicio “no evita ni persigue nada con exasperación” (que es lo que hacen los que creen en bienes y males por naturaleza). Pero hay dos grandes lagunas en esta explicación. Por un lado, Sexto nunca se pregunta por la experiencia misma del *tychikōs*: ¿por qué la *ataraxía* sobrevino de ese modo, “como por azar”? ¿qué nos dice de la *ataraxía* su propio modo de advenir: de aparecerse? Por otro lado, lo único que hace la explicación de Sexto es redefinir en términos prácticos lo que el gesto de suspensión ya entrañaba teóricamente. Quiero decir con esto que, si la expresión “por azar” indicaba un salto entre la suspensión del juicio y el advenimiento de la *ataraxía*, ahora lo que tenemos es otro hiato: el escéptico no evita ni persigue nada de manera afanosa (otro modo de traducir *syntónōs*),¹⁸ es decir, suspende cierto modo de *actuar*, y esto es lo que le permite “mantener” la serenidad de espíritu.

Tenemos, pues, dos enigmas: uno, relativo al propio modo de darse de la *ataraxía* escéptica, a ese “como por azar” con que ella adviene una vez suspendido el juicio;¹⁹ otro, íntimamente relacionado con el anterior, acerca del propio carácter de la *ataraxía* pirrónica: ¿qué clase de imperturbabilidad prodiga el no evitar ni perseguir afanosamente? ¿cómo se siente estar completamente “desafanado”?²⁰

¹⁸ Bett traduce *syntónōs* como *obsessively* o *intensely*. En general, los comentaristas anglosajones se inclinan por *intensely*. En este caso me parece que el castellano puede dar un matiz más exacto. El diccionario de la RAE dice sobre ‘Afanar’: “(Der. del ár. hisp. *faná*, y este del ár. clás. *fanā*’, extinción o agotamiento por la pasión). [...] **3.** intr. Entregarse al trabajo con solicitud congojosa. U. m. c. prnl.**4.** intr. Hacer diligencias con vehemente anhelo para conseguir algo”.

¹⁹ No he visto que esto haya sido considerado en ninguno de los comentarios que refiero a pie de página a lo largo de esta cuarta parte. Lo que algunos discuten es cómo, si se trata de una experiencia azarosa, el escéptico puede esperar repetirla con cierta regularidad; véase, por ejemplo, J. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 352, G. Striker, *op. cit.*, p. 192. Al parecer los comentaristas no han considerado interesante preguntarse por el carácter descriptivo de este advenimiento. Se lanzan a criticar y a encontrar contradicciones lógicas antes de siquiera intentar comprender la experiencia misma del *tychikōs* y por qué Sexto refiere de este modo el aparecerse de la *ataraxía*. Como veremos más adelante, ese “como por azar” es el salto o hiato que necesariamente media entre una sustracción a cero (de creencias) y un claro —claro cuyo carácter será descrito hacia el final de esta Cuarta parte.

²⁰ Se trata de un mexicanismo (y uno muy oportuno en este caso). El diccionario de la RAE, por ejemplo, no tiene una entrada para esta expresión. Si mis siete años en México me han dado una comprensión justa de este término, desafanarse significa liberarse de algo, desentenderse de algo, sacarse algo de encima, etc.

Ahora bien, este “cómo se siente” es una pregunta fundamentalmente material. Imaginemos que alguien le pregunta a otro cómo se siente tener ira y que ese otro le responde diciendo algo así como: “La ira supone creer que alguien te ha hecho daño a ti o a tus queridos de manera deliberada; supone creer que es apropiado tomar venganza”. Quien esto responde describe, sin duda, un aspecto de la ira (el aspecto doxástico), pero no cómo se siente. La sensación de calor en el cuerpo, la presión de las mandíbulas y el chirriar de los dientes, el deseo de proferir un alarido, el sentimiento de un aumento de las fuerzas físicas, el apretar de los puños, la figuración del enemigo siendo destruido y el placer que ello eventualmente otorga, todo esto se acerca mucho más a la respuesta que se demanda. Por eso es que en las páginas anteriores hemos insistido en la materialidad del afecto; porque la materialidad del alivio o del buen fluir eran lo que permitía aproximarse a una descripción afectiva del afecto. Aquí el asunto no es distinto, con la única diferencia de que una descripción doxástica queda cancelada de antemano, puesto que el escéptico declara estar vacío de creencias.²¹

Comprender el afecto, en este caso, es, pues, comprender la materialidad de este andar “desafanado”: ¿cómo se siente, qué clase de experiencia es ésta? Como veremos a continuación, la *ataraxía* nos descubre aquí un asunto, no tanto —o al menos no en primera instancia— de quietud (aunque también) sino de peso. La *ataraxía* pirrónica, más que ser relativa al grado cero del movimiento (*i.e.* la quietud), es un afecto de grado cero con respecto a la pesantez; se trata, antes que nada, de una serenidad ingrávida, una serenidad de la ligereza. Pero, puesto que lo que pesa son los discursos (los pensamientos), es una serenidad que también pone en juego una especie de silencio (que es el grado cero del sonido): la *aphasía*,²² el mutismo.

²¹ Como hemos dicho ya, el pirrónico acepta lo que se le aparece en cada caso (no está en su voluntad que algo se le aparezca de tal o cual manera: *PH I 22*), pero a ninguna impresión le concede asentimiento (en el exacto sentido estoico que veíamos antes), así como tampoco rechaza nada de lo que se le presenta (ídem). No asume el menor compromiso evaluativo con respecto a sus impresiones, es decir, no cree que nada de lo que se le presenta sea bueno, malo o indiferente por naturaleza; que nada sea, en suma, en sí mismo aceptable o rechazable. Puesto a actuar, simplemente sigue “la observancia de las exigencias vitales”, que es, según Sexto, de cuatro clases: (i) la guía de la naturaleza (lo que la naturaleza le *sugiere* hacer en cada caso), (ii) el apremio de los apetitos, como la sed o el hambre, (iii) el dictamen de las leyes y costumbres del lugar donde vive y (iv) el aprendizaje de las artes; véase *PH I 23-24*. Este seguir “sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente” (*PH III 235*) es, como comenta con agudeza P. Hadot, “la elección de vida filosófica de un modo de vida no filosófico”, *op. cit.*, p. 162.

²² La descripción fenomenológica llegará por sí sola a un cierto atributo de silencio. Sin embargo, la *aphasía* aparece asociada a Timón de Fliunte, el discípulo más destacado de Pirrón. En efecto, “para aquellos que adopten esta actitud [las abstenciones pirrónicas], el resultado será, dice Timón, primero la *aphasía* y luego la *ataraxía*”, Aristocles, recogido por Eusebio (*op. cit.*, XIV 18 5) y citado por Long y Sedley en el ya referido pasaje 1F, p. 14; la traducción es mía. Long y Sedley traducen *aphasía* como *speechlessness*; yo optaré por la palabra ‘mutismo’.

En lo que sigue ensayaremos una descripción orientada a esclarecer el hiato que hay entre la suspensión (sea del juicio, sea de la afanosidad) y la *ataraxía*; veremos cómo de esto resulta, precisamente, una serenidad que es, ella misma, suspensa: ingrávida.

1. Las turbaciones como plusvalía doxástica

La relación entre suspensión del juicio (*epojé*) y serenidad de espíritu (*ataraxía*) aparece en las fuentes pirrónicas como si se tratase de una secuencia. Diógenes Laercio refiere que, según los discípulos de Timón y Enesidemo, “el fin moral [*télos*] es la suspensión del juicio, a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad [*ataraxía*]”.²³ Pareciera que el orden de la secuencia es inequívoco: “nos encaminamos —dice Sexto— [...] primero [*prōton*] hacia la suspensión del juicio y después [*metà*] hacia la *ataraxía*” (*PH* I 8). La *ataraxía* sigue, acompaña, es-consecuencia-de la *epojé* (*PH* I 31, I 205), aun cuando el propio pirronismo impida afirmar una relación de necesidad entre lo uno y lo otro (pues esto sería dogmático). De modo que para alcanzar la *ataraxía* escéptica —tanto práctica como descriptivamente—se impone partir de la *epojé*.

Suspender el juicio, sí, ¿pero qué es lo que se suspende al suspender el juicio? Sobre la *epojé*, Sexto nos dice que es aquel “equilibrio de la mente [*stásis dianoías*] por el que ni rechazamos ni ponemos nada” (*PH* I 10) y también que la mente “se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada” (*PH* I 196). La suspensión del juicio parece ser una suspensión de la propia mente; cuando deja de juzgar, es ella la que permanece suspensa. ¿Pero qué quiere decir esto? Es claro que la “mente” no se detiene; sigue habiendo actividad de la conciencia. ¿De qué clase de “suspensión mental” hablamos y cómo es que se gana esta condición de equilibrio (o estabilidad) a partir de cancelar la facultad de juzgar?

Lo primero es determinar qué clase de juicios son aquellos susceptibles de ser suspendidos. Si, pongamos, mastico un caramelo de miel, no puedo evitar tener la impresión de lo dulce; si veo el follaje de un cedro, no puedo no verlo como verde. Pero esto no equivale a juzgar: ‘El follaje de este cedro *es* verde’, ‘El sabor de este caramelo *es* dulce’. Yo *puedo* juzgar de este modo o abstenerme de hacerlo, mientras que *no puedo* evitar que algo se me aparezca (y me parezca) así y así:

Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno [*tò phainómenon*], llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es

²³ IX 107, p. 505, los corchetes son míos.

incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe.²⁴

Ahora bien, en casos como el del caramelo, la diferencia entre simplemente admitir que la miel me sabe dulce en este momento o afirmar que la miel *es* dulce —y este asentimiento *general* a la impresión es exactamente lo que un pirrónico llama juzgar algo o creer en algo— no parece ser significativa. Nadie diría que creer en la dulzura de la miel puede traer aparejada alguna clase de turbación, o que la posibilidad de que mi creencia sea falsa pueda exponerme a sufrir. Pero esa diferencia, que aquí resulta ínfima, crece en proporción a la magnitud del asunto: si lo que está en juego es creer que X (el placer, la virtud, los honores, etc.) *es* el bien o que Y (el dolor, el vicio, la falta de reconocimiento, etc.) es un mal, entonces ese *plus* doxástico, que antes parecía insignificante (la miel me sabe dulce ahora / la miel es dulce), hace toda la diferencia entre una vida turbada y una vida serena y feliz.²⁵ ¿Por qué? ¿Qué añade ese *plus* desde la perspectiva pirrónica?

Tenemos ya alguna indicación: el que cree en bienes y males por naturaleza (el que se pronuncia sobre esto, el que juzga), persigue lo primero y evita lo segundo *afanosamente*, “con exasperación”: *syntónōs*. El problema no es perseguir o evitar (el escéptico también lo hace, ateniéndose, por ejemplo, a las leyes y costumbres) sino la afección que motiva y acompaña el despliegue de estas acciones. Esta sorda irritación, esta ansiosa afanosidad, es la turbación que, de acuerdo con el diagnóstico pirrónico, empaña la vida. Puesto que se origina en el juzgar/creer, basta con suspender el juicio para que las turbaciones desaparezcan y sobrevenga, “como por azar”, ese “bienestar y serenidad de espíritu”: la *ataraxía*.²⁶ Veamos, entonces, qué clase de afecto o cualidad afectiva es este *syntónōs* y si efectivamente se trata, como todo indica, del *plus* que traen consigo los juicios evaluativos.

El caso más claro —al menos bajo la guía de Sexto— se da cuando lo que está presente es un “mal”. En términos generales, el argumento propone que cuando alguien cree estar en presencia de algo malo, el daño que ese algo podría ocasionarle se ve

²⁴ PH I 22, p. 12, los corchetes son míos.

²⁵ Aunque conviene aclarar que, si bien el pirrónico declara poder eliminar todo sufrimiento “en las cosas que dependen de la opinión”, se reconoce incapaz de eliminar los padecimientos que impone la necesidad, tales como hambre, sed, frío, dolor físico, etc. (PH I 25 y I 29, Adv. XI 148-149). A este respecto, todo lo que el pirrónico puede hacer es ayudar a moderar el sufrimiento (*metropátheia*), aunque, dice, mejor de lo que podría hacerlo un dogmático del cuño que fuese (PH I 30 y III 236, Adv. XI 150-151).

²⁶ PH I 10: ‘ataraxía’ *dé esti psyjēs aojlēsía kai galēnótēs*. Ésta es la única “definición” de *ataraxía* que aparece en las fuentes pirrónicas.

incrementado por el hecho mismo de creerlo malo (*Adv. XI 129*). Para apoyar el punto, Sexto compara la reacción de dos personas. La primera se somete a un tratamiento quirúrgico (sin anestesia). Desde luego, experimenta el dolor del corte. Pero, como no cree estar en presencia de un mal, lo soporta sin más. En cambio, la segunda persona, que es un mero testigo, “no bien ve un pequeño fluido de sangre, se pone pálida, tiembla, transpira por todas partes, se siente mareada y finalmente se desmaya sin habla, no por el dolor (pues no está presente en ella), sino por la opinión de que el dolor es mala cosa” (*Adv. XI 159*).

Veamos el ejemplo con detenimiento. En primer lugar, Sexto no explicita la posibilidad de que alguien pueda dolerse por otro, en cuyo caso resulta falso decir que el dolor “no está presente” en el testigo; al contrario, éste se duele por el dolor del que está siendo intervenido. Pero incluso así (y tal vez sólo así) el caso tiene su interés. Pues, precisamente porque el testigo no siente en carne propia el dolor del corte, tampoco puede experimentar la *magnitud* de ese dolor. La experiencia del dolor físico y de cuánto duele sólo la tiene el que está siendo intervenido. El testigo, al no experimentar directamente el dolor del corte, sólo puede estimarlo; por lo tanto, su condolerse sólo puede basarse en esta estimación. Lo que el ejemplo muestra es que la estimación del testigo es, manifiestamente, una sobreestimación: un *plus* doxástico. Sexto lo describe como “la opinión de que el dolor es mala cosa”. Tal vez dicho así no sea algo demasiado elocuente. Pues no es que el testigo, al ver la sangre manar de la carne del otro, juzgue fríamente: “El dolor es cosa mala y esta persona, a mi lado, siente dolor, es víctima de un mal”. Más bien sucede que el testigo cree estar asistiendo al espectáculo de algo *terriblemente* doloroso, algo temible que hay que evitar (desmayarse es sólo un modo de hacerlo). El juicio está implícito en su percepción: él *ve* algo que le parece terrible e intolerable; y lo ve así —y no como lo que es, dolor sin más—, porque subyace a su percepción la creencia de que el dolor es un mal. Pero el dolor, bajo la perspectiva pirrónica, no es bueno ni malo: es dolor. No es que se trate de algo agradable, pero el hecho de juzgarlo un mal en sí mismo —y no una experiencia que ahora resulta desagradable— le añade una *carga afectiva* que el dolor, por sí solo, no trae. Por eso, cuando alguien cree estar en presencia de males por naturaleza, “se agita atormentado no sólo por ellos, sino también por su creencia en ellos, en función de la cual se siente seguro de estar en presencia de algo malo y es devastado por semejante preconcepción como por un mal *de mayores proporciones*” (*Adv. XI 129*, las cursivas son mías).

Con este ejemplo podemos darnos una idea preliminar del *plus* que introducen los juicios evaluativos según el pirronismo. Aquí hemos visto el *plus* de evaluar algo como un mal *presente* y hemos visto la consecuencia de esto: a tal punto es afanosa la necesidad de evitar lo que se juzga malo que el testigo acaba desmayándose. Desde luego, es sólo un ejemplo y puede sonar forzado; pero lo que importa en este caso no es discutir si llevar las cosas hasta el desmayo es o no una exageración, sino tan sólo formarnos una idea sobre el origen de este afán exasperado, esta sobreafectación. El ejemplo quiere mostrar que el origen de todo ello radica en los juicios evaluativos; que toda evaluación en términos de bienes o males “objetivos” es de suyo una sobrevaluación. Y esto vale lo mismo cuando lo que está en juego es la creencia en males presentes o futuros, tanto como cuando se trata de bienes presentes o futuros.²⁷

Pero lo que nos interesa ahora no es hacer una exposición exhaustiva de todos los lugares en los que hay alusiones al tema, sino de comprender afectivamente el tipo de turbación que el pirronismo destaca.

Sobre esto contamos con una noción preliminar. Las fuentes, sin embargo, ya no nos llevarán más lejos. Es hora, entonces, de examinar esta forma de plusvalía doxástica a la luz de una descripción propiamente afectiva.

2. Valor y afecto: la pregunta sobre cómo se siente el valor

Cuando alguien ingiere una sustancia inocua desde el punto de vista fisiológico, sin saber de esta inocuidad, sino, al contrario, *creyendo* ingerir algo que le hará bien, puede darse una mejora conocida como efecto placebo. En tales casos, dado que la causa de la mejora no está relacionada con las cualidades químicas de la sustancia, sólo queda atribuirle a la creencia del paciente en “el bien” de lo que ingiere. Por lo que parece, el testigo de la cirugía sufrió algo así como un contraefecto placebo. El filo del escalpelo quirúrgico no pudo causar su desmayo, de modo que sólo queda atribuirlo a su creencia en lo terrible o intolerable del evento que estaba presenciando.

²⁷ Con respecto a la turbación que origina creer en males futuros, baste decir que, según Sexto, quien cree en males futuros “tampoco tiene descanso, porque, al estar o bien en guardia con respecto al futuro, o bien con temor, tiene como íntima compañera a la preocupación” (*Adv.* XI 129). Sobre los padecimientos propios de creer en bienes “objetivos”, presentes o futuros, véase *PH* III 237-238 y *Adv.* XI 116. Aunque tal vez la exposición más clara y detallada sobre esto se encuentre en el siguiente ejemplo: “la persona que dice que la riqueza, acaso, es buena y la pobreza mala, si no tiene riqueza se ve turbada de dos maneras: tanto porque no tiene el bien, como porque se ocupa en su adquisición; pero cuando lo ha adquirido, es castigado de tres modos: porque se exalta más allá de la medida, porque se ocupa en velar por que el bien permanezca con él, y porque se angustia y teme perderlo”, *Adv.* XI 146.

Al menos en estos casos (y en varios otros), las creencias pueden tener efectos “físicos”, orgánicos, es decir, efectos cuya expresión material sea claramente tangible. Pero la pregunta interesante no es qué efectos materiales puede tener, en circunstancias extraordinarias, el creer, sino *cuál es —si alguna— la expresión material del creer en cualquier caso*. Porque, más allá de si los ejemplos anteriores refieren episodios extraordinarios (pues no siempre se da el efecto placebo y no es lo normal asistir a una operación si uno no trabaja en un quirófano), lo que estos casos mueven a preguntarse es si, incluso en las circunstancias más ordinarias, el hecho de hacer atribuciones doxásticas no tendrá una expresión material susceptible de ser descrita. Aquí entiendo por ‘expresión material’ la posibilidad de describir la *afección* sensible propia del creer: ¿cómo o como qué se siente creer? Buscamos, pues, indagar si creer es siempre un modo afectivo para poder comprender en qué medida lo que hemos llamado *plus* doxástico es o no un *plus* afectivo; y si lo es, en qué sentido puede ser turbador; y si es turbador, qué carácter descriptivo tendrá aquel afecto libre de creencias, es decir, libre de sobreafecciones, que los pirrónicos llamaban *ataraxía*.

¿Qué sucede, afectivamente, cuando creemos que algo es X? ¿Cómo nos afecta esto? Los ejemplos que hemos visto revelan un tipo de afección que se da cuando la creencia asigna “valor moral”. El mal del dolor lo vuelve *más* doloroso, de modo tal que el dolor es vivido como algo *peor* de lo que efectivamente es (asumiendo que, si el testigo se duele por el dolor del otro, su dolor “debería” ser proporcional al dolor que efectivamente vive ese otro); el bien de la sustancia, la vuelve *más* benéfica, de modo que la ingesta es vivida como algo *mejor* de lo que efectivamente —físicamente y/o químicamente— es. El *plus* del valor tiene como correlato un *plus* en la intensidad con que el objeto del caso afecta; la magnitud del valor se traduce en magnitud afectiva.

Ahora bien, que haya esta correlación entre magnitudes, o más concretamente, que el incremento de lo primero traiga aparejado un incremento de lo segundo, sugiere que hay una correlación entre valor y afección. Asignar a algo valor o disvalor —o lo que es lo mismo, creer que algo es valioso o disvalioso— tiene un correlato afectivo: que algo se le aparezca a alguien como valioso supone un cierto tipo de vivencia afectiva. O más claramente: el valor (el valor que alguien le asigna a algo, la creencia de alguien en el valor de algo) afecta (a ese alguien) de cierto modo. Lo que queremos determinar, descriptivamente, es qué clase de afección es ésta.

Aquí no está en juego tan sólo lo que podríamos designar, husserlianamente, como correlación noético-noemática entre la conciencia de algo y el algo intencional de que se

tiene conciencia. Hablar sobre el modo específico como afecta el valor supone poder pensar y describir el correlato material (*i.e.* afectivo) propio de experimentar un objeto ideal, o si se prefiere, la materialidad de esa experiencia. Pues, en efecto, el valor es un objeto ideal (aunque esto es muy discutible: tal vez sólo haya valores “encarnados”), pero la afectividad es *fundamentalmente* material (los animales y las plantas tienen vida afectiva, aunque no tengan, hasta donde sabemos, “vida doxástica”). ¿Cómo se sienten el valor y lo valioso?²⁸ ¿Cuál es el carácter afectivo que acusa la vivencia de creer que X es valioso o disvalioso?

3. El peso del valor

3.1 Indicaciones lingüísticas

Vamos a partir de algunas indicaciones lingüísticas sin anteponer objeciones ni suspicacias. De lo que se trata es de intentar *escuchar* cómo el lenguaje refiere, con sus propios giros y recursos, el carácter de lo valioso. Luego habrá ocasión de evaluar si las meras expresiones lingüísticas indican algo que pueda ser tomado y convertido en materia propiamente filosófico-descriptiva. Ahora bien, si nos permitimos simplemente tomar nota del tipo de expresiones, y sobre todo del repertorio léxico que aparece cuando se quiere decir que algo tiene valor, notaremos rápidamente que lo valioso “tiene peso”.

En efecto, un argumento de peso es un argumento *bien* fundamentado; hay un bien del argumento, un valor, que es referido en términos de pesantez. De modo semejante, decimos que alguien tiene peso en cierto lugar para indicar que la opinión y el quehacer de ese alguien son altamente valorados en el lugar (al menos “oficialmente”). Y así en muchos casos: decir que la opinión de Fulano tiene a su favor el peso de la experiencia es hablar de un valor agregado; un periodista de peso es un periodista bueno, bien informado, solvente en su profesión, etc.

Los ejemplos anteriores no pretenden sugerir que *todo* uso de la palabra ‘peso’ esté asociado al valor. El peso de la ley puede estar más asociado al rigor que al valor. Y ni

²⁸ En este sentido, cómo —o como qué— *se siente* el valor no es una pregunta tradicionalmente axiológica; no tiene nada que ver con jerarquías o escalas de valores, ni con la objetividad o subjetividad del valor ni con la posibilidad o imposibilidad de que haya valores absolutos.

que hablar que los 120 kilogramos de peso de una persona no hablan de su valor (salvo quizá en contextos muy específicos, como en el pugilato, la lucha libre, el sumo, etc.).

Ahora bien, habiendo hecho esta aclaración, es de notar, sin embargo, que 120 gramos de almendras, de sal o de carne, de oro o de plata tienen valor en el mercado; o más generalmente, que el peso de los bienes de consumo tiene un valor correlativo cuya expresión es el precio. Más aún: en no pocos lugares del mundo, la unidad del valor-de-cambio-por-excelencia —el dinero—, es *el peso* (un resabio numismático, seguramente, de los tiempos en que el valor de las monedas se determinaba por su peso metálico). Esto último no es apenas una indicación lingüística sino un *factum*: el peso vale. Pero el lenguaje invita a considerar la proposición conversas, es decir: el valor pesa.

¿Es esto un simple “giro lingüístico” que debe desecharse sin más o una indicación que solicita ser pensada con detenimiento? ¿Es que el valor pesa? ¿Vivimos, acaso, lo valioso como algo que, de algún modo, tiene un peso extra con respecto a lo no valioso? Y si esto es así, ¿es la experiencia del valor, en algún sentido, la experiencia de una *carga*? ¿Cargamos con nuestros valores? ¿Es ésta la afección que lo valioso ejerce sobre nosotros?

El lenguaje nos da una clave. Despacharla sin más por considerar que se trata de una “mera metáfora” es incomprender profundamente qué es el lenguaje y qué puede ofrecernos. Pues si hay una asociación lingüística entre valor y peso, si nos ha llegado a parecer “natural” hablar de opiniones de peso, personas de peso, etcétera, lo mejor que podemos hacer es preguntarnos qué experiencia o qué vivencia es la que fundamenta y da origen a la posibilidad de esta asociación. Ésta será, en efecto, la dirección que tomaremos en lo que sigue.

3.2 Discusión sobre la originariedad de un abordaje histórico-económico tras un breve esbozo

Una primera sugerencia viene dada por la indicación económica mencionada poco más arriba: el valor de la mercancía se ha medido y aún se mide en función de su peso. Cada especie tiene su precio (las naranjas uno, la harina otro), pero muchas de ellas tienen en común el hecho de valer tanto-“el-kilo” (o los 100 gramos, o lo que sea). En algunos casos, la unidad es volumétrica, como en el caso del perejil, en que el precio es “por atado”, o como en el caso de los líquidos, en los que el valor se mide en litros. Dependiendo de la materia de que se trate, el tipo de unidad puede variar, y así es que el

precio de las telas se mide por metro cuadrado, el del brócoli “por pieza” (aunque cabe suponer que “la pieza” se avenga a alguna unidad estándar, seguramente de peso), y así hasta llegar a productos *sui generis*, en los que cada unidad tiene su propio precio, como es el caso de los libros. Pero lo cierto es que el valor económico de muchos, muchísimos bienes de consumo se ha medido históricamente en función de su peso.

Se diría, entonces, que en el curso de los siglos y milenios ha ido sedimentándose y “naturalizándose” (mitificándose) una asociación semiótica entre peso y valor. La evidencia de esto es que preguntamos cuánto vale un kilo de café sin detenernos a examinar por qué hemos preguntado por el valor del peso de algo. Sabemos, aceptamos y comprendemos sin más que EL PESO VALE. O más estrictamente, que la magnitud del peso determina la magnitud del valor.

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos suponer que resulta en cierto modo muy “natural” ir a dar a la proposición conversa: EL VALOR PESA. La misma persona que ha preguntado cuánto vale un kilo de café, sabe ahora que el tostado francés orgánico vale 150 pesos el kilo y la mezcla de la casa 100 pesos el kilo. A ella le gustaría por una vez comprar el tostado francés orgánico, pero la diferencia de precio *le pesa*. Esto puede parecer en principio “una manera de hablar”, pero podemos retrotraernos a lo que hace que tenga sentido (“figurado” o no) decir que a la persona efectivamente le pesa que ese otro café valga más. Estrictamente, lo que le pesa es desembolsar una cierta cantidad de dinero. Si le pesa es porque esa cantidad resulta, al menos en su estimación, excesiva en relación a su presupuesto. Y esto es tanto como decir que, de desembolsar semejante suma, su presupuesto se quedaría corto en otros rubros. El “peso”, entonces, se traslada a una carencia potencial: si compra el tostado francés orgánico, no podrá ir al cine el fin de semana. De modo que el valor del café afecta su campo de posibilidades: entre más alto es ese valor, más se limita su campo y más se ve conducida la persona a una disyunción y a una renuncia: *o* el tostado francés orgánico *o* el cine, pero no ambas cosas. ¿Y quién negaría que la frustración por tener que renunciar a algo vivamente deseado trae consigo un cierto “pesar”? De modo que cuando esta persona inquiere en el mostrador cuánto vale el tostado francés orgánico y recibe por respuesta que vale 150 pesos el kilo, siente que ese valor económico le pesa: “pesa en su bolsillo”.

Este ejemplo requeriría, desde luego, ir más a fondo y estudiar cómo el sentido de la pesadumbre afectiva se fundamenta en la experiencia opresiva de cargar un peso físico, pero a efectos meramente ilustrativos baste con dejar las cosas en este punto.

Podemos, también, pensar el asunto de otro modo. Adquirir bienes materiales implica dinero y, salvo que éste se herede o se robe, el modo habitual de obtenerlo es trabajando. Por lo tanto, entre más valor tiene el bien, mayor es la cantidad de trabajo que se requiere. Ahora bien, el trabajo, cualquiera que sea, supone un despliegue de fuerzas: un esfuerzo (físico, mental, emocional, etc.). Incrementar el volumen de trabajo, supone, por tanto, un aumento del esfuerzo. ¿Y no es exactamente ésta la experiencia de una *carga* mayor? ¿No tiene pleno sentido hablar de *carga laboral*? ¿Acaso no nos fatiga el trabajo como nos fatiga cargar con un peso (independientemente de que nuestro trabajo nos guste mucho, poco o nada)? ¿En qué medida es el trabajo una experiencia de carga en un sentido “literal” y ya no apenas analógico? (el dolor de espalda de los “*workaholics*” habla de esto). Pues si esto es así, resulta claro que el valor de un bien material impone un peso, una carga laboral, con vistas a su posible adquisición; en consecuencia, *el valor pesa*.

Por lo pronto voy a dejar abierta la cuestión de si trabajar puede tenerse o no por una experiencia de carga; la sola sugerencia de esta posibilidad es de momento suficiente. Lo que importa notar ahora es que, si aceptamos lo anterior —que no es sino un esbozo—, parecería que la asociación entre valor y peso, tanto en términos de ‘el peso vale’, como en la proposición conversas, ‘el valor pesa’, se origina en experiencias propias de la vida económica. De tomar este camino, sólo faltaría describir cómo el lenguaje, a través de sus posibilidades y recursos, simplemente ha extendido la validez de estas asociaciones, de modo que sea posible hablar de opiniones de peso, profesionales de peso y así, para aludir a opiniones y profesionales de valor.

Desde luego, tiene sentido que la materialidad de la experiencia del valor (*i.e.* el peso) encuentre origen en la consecución de la vida material, es decir, en el ámbito económico. Pero, por otro lado, *el sentido de la pesantez misma*, antes de su posible correlación con el valor, no se origina en la vida económica, sino en la experiencia que cada quien tiene de su propio peso, es decir, en la experiencia de ser yo un cuerpo que pesa. TODA POSIBLE NOTA, MATIZ, POSIBILIDAD ASOCIATIVA, EN SUMA, TODO EL CAMPO DE LO DECIBLE CON RESPECTO AL PESO, NECESARIAMENTE SE RETROTRAE A LA EXPERIENCIA DE SER PESADOS. Y si lo que estamos investigando es qué clase de afección ejerce el valor, o si se prefiere, *cómo sentimos* el valor y lo valioso; y si, de otro lado, sospechamos, a la luz de lo que indica el lenguaje, que esa experiencia bien puede estar asociada al peso, parece ineludible preguntarnos en primer lugar por *el modo como sentimos* nuestra propia pesantez. De ahí que la investigación se vea en la necesidad de

abandonar el camino histórico-económico y de volcarse o retrotraerse hacia el más originario ámbito descriptivo de la corporalidad. Esto es, en efecto, lo que haremos a continuación.

3.3 Modos afectivos de la pesantez del cuerpo propio

Para poder abordar la pregunta relativa a cómo se siente la propia pesantez, parece necesario indagar si se trata de algo que se siente en todo el cuerpo del mismo modo o no; y si no, dónde y qué carácter tienen aquellas partes del cuerpo en las que el peso se manifiesta de manera más patente. Pues si alguien le preguntara a otro en la calle si siente el peso del hígado, o incluso de un hueso sabidamente pesado como el fémur, a menos que el interrogado fuese alguien con una “conciencia corporal” extremadamente desarrollada, seguramente replicaría con extrañeza que no. Pero si le preguntaran si siente el peso del cuerpo en la planta de sus pies, difícilmente contestaría con una negativa.

Por lo que parece, en nuestra experiencia ordinaria sentimos primeramente el peso de nuestro cuerpo en aquellas partes en que éste hace contacto con la base de apoyo. Ahora estoy sentado y puedo sentir el peso de mi cuerpo sobre todo en los isquiones que tocan la silla, en las plantas del pie sobre el piso, en los antebrazos apoyados en el escritorio mientras mis manos digitan palabras en el teclado. Estas partes de mi cuerpo me revelan la experiencia de la pesantez antes que ninguna otra. Pero que sea la revelación más inmediata no significa que sea la única. Si dejo que mis brazos cuelguen libremente, sin darles apoyo, y les presto atención, advertiré una sensación de ligera presión en mis hombros, una especie de levísimo y constante tironeo, e incluso una sensación de presión en las manos y los dedos. Aproximadamente de este modo (la descripción es de momento muy tosca) siento el peso de mis brazos colgando libremente. Más aún: puedo, si adiestro mi atención y la concentro, acceder a experiencias de este tipo con partes de mi cuerpo menos pesadas: cualquier mujer puede sentir el peso de sus senos y cualquier hombre puede sentir el peso de sus genitales. En realidad basta con prestar atención a cualquier parte del cuerpo para advertir su peso.²⁹

²⁹ Quienes practican el tipo de meditación (de origen budista) conocida como atención plena o atención consciente, alcanzan a tener clara conciencia de los órganos internos —y por supuesto, de su peso—, y aun de sucesos fisiológicos de cierta sutileza, como el fluir de la sangre. Esto no entraña el menor esoterismo; cualquiera puede experimentarlo consigo mismo si se da a la tarea. Una experiencia del estilo, que la mayor parte de las personas reconocen con facilidad, es la de tener los “intestinos pesados”.

Pero digamos que, más allá de la escala, y sin entrar todavía en pormenores descriptivos, hay dos grandes modos de experimentar el peso del propio cuerpo:

- (1) como peso que se apoya en una base, sea ésta externa (el piso, la silla) o interna (como es el cuello para la cabeza)
- (2) como peso que pende o cuelga (brazos libres, senos, testículos, etc.).

En el despliegue de nuestras actividades normales se da una coexistencia de estos dos modos: algunas partes del cuerpo se apoyan mientras que otras cuelgan (nuestra carne, en muy buena medida, cuelga, y basta para comprobarlo con sacudirse; si dejo flácidas las mandíbulas y sacudo el rostro enérgica y rápidamente, como si negara, notaré que la carne de mis mejillas vibra con un movimiento pendular. No sólo la carne cuelga en muy buena medida, sino los tejidos blandos en general). Sin embargo, se trata de modalidades excluyentes, en el sentido de que una misma parte no puede a la vez apoyarse y pender. Esto es obvio: si algo encuentra una base de apoyo, entonces ya no pende. Y si pende es justo porque no descarga su peso sobre una base de apoyo, sino que ese algo está, por así decir, sostenido “desde arriba”.

Tenemos, pues, que investigar cómo se siente el peso del cuerpo propio en el modo del apoyarse y en el modo del pender. Comencemos, entonces, reparando en la experiencia del peso que se apoya.

(1) Puedo detenerme a observar mi postura actual, cualquiera que sea. Me basta con reparar en una zona de contacto y prestar atención a qué es lo que sucede allí. Puesto que hay un contacto, siento, tanto la base externa en la que me apoyo, como la parte de mi cuerpo que soporta mi propio peso (base interna). La base externa, la silla, resiste, soporta mi base interna, los isquiones y las nalgas, y en este contacto entre las bases se da un *continuum* de carga y descarga: mi peso se carga en mis isquiones-nalgas que a su vez se descargan sobre la silla. De modo que siento el peso de mi torso en los isquiones y los tejidos blandos adyacentes, pero lo siento como la presión ejercida por algo que los resiste, en este caso, la base de una silla. Dicho de otro modo, es en la presión que la base ejerce al resistirme, sostenerme, impedir mi caída, en ese empujar la carne y oprimir mis huesos, que se me manifiesta mi propio peso. Vale decir, por lo tanto, que siento mi peso *en* la base interna y que lo siento *como* presión ejercida por la base externa. Desde luego, entre mayor sea mi peso, mayor será la presión que sentiré. Y, al

contrario, si yo fuera ingrávido (si viviera en un lugar ingrávido), no sentiría ninguna presión de este tipo.

Ahora bien, aparte de esto hay otras dos consideraciones importantes. Por una parte, y sin entrar en mayores detalles, esta elemental experiencia de pesantez es también una elemental experiencia de solidez. Cuando siento la presión que la base externa ejerce sobre mi base interna, siento también la cualidad de impenetrabilidad que está presente en este contacto. La silla hunde mi carne, la empuja, pero no la atraviesa: siento la solidez de la silla y la solidez de mi propio cuerpo. Esto es sólo una observación tangencial, un apunte que requeriría seguramente mayor desarrollo, pero será suficiente a la hora de volver al lenguaje y sus indicaciones. Pues es claro que hablar de que algo tiene peso o es “de peso”, o referirlo en calidad de “sólido”, es hacer uso de expresiones intercambiables toda vez que se las utilice metafóricamente para indicar valor. Que Fulana es una profesional de peso o que las opiniones de Mengana son de peso es tanto como decir que Fulana es sólida en su profesión o que Mengana tiene opiniones sólidas. Esta estrecha intimidad entre las dos expresiones encuentra seguramente su origen en el hecho de que la experiencia del peso, en el modo del apoyarse, sea también una experiencia básica de solidez. Pero tómese esto como una mera indicación.

Acaso más importante sea reparar en el aspecto de adherencia que la experiencia del peso trae consigo. Recordemos que estamos observando el peso de nuestro propio cuerpo en el modo del apoyarse. Consideremos ahora una situación de sobrepeso. Debo cargar un pesado bulto de aquí hacia allá. Me lo cargo sobre los hombros y emprendo la marcha. Además de la presión que el bulto ejerce sobre mis hombros y espalda — presión ésta que puedo eventualmente sentir bajo el modo del dolor—, el sobrepeso redobla la presión allí donde se carga y descarga la suma del peso de mi cuerpo y el peso del bulto, es decir, en mis bases de sustentación. El piso me resiste, me sostiene — a mí, que sostengo el bulto— y siento esa resistencia como presión sobre las plantas de mis pies (y sobre mis articulaciones, donde se da también un *continuum* de carga y descarga, sólo que al interior de mi propio cuerpo). Pero ahora la presión está *aumentada* con respecto a una situación de peso sin más, y esto la muestra como bajo un “efecto lupa”. En esta circunstancia el peso no se revela únicamente en lo que podríamos llamar una experiencia de presión tisular: carne y huesos que son empujados, oprimidos. No. Ahora la presión puede ser sentida, ante todo, como una experiencia de

adhesión, de estar en cierto modo (en cierto grado) adheridos, pegados-a.³⁰ Si el peso que cargo sobre los hombros es tremendamente pesado, la presión sobre mis pies será tal que incluso comprometerá la posibilidad de moverlos. La resistencia, que en condiciones “normales” (de no-sobrepeso) yo sentía como una resistencia de soporte, se ha vuelto una resistencia hacia mi propia motilidad. Siento el sobrepeso como un estar “pegado al piso”, de un modo, o en una magnitud que no suelo experimentar.

Sin embargo, no tenemos por qué darnos por satisfechos con la sola observación de una experiencia extrema. (Éstas sirven a menudo como lentes de aumento para ver lo que de otro modo pasaría desapercibido; pero sin una verificación complementaria se corre el riesgo de sacar conclusiones generales a partir de una mera excepción.) Después de comer en exceso, cuando la sensación de la pesantez se vuelve patente, no es necesariamente difícil mover los brazos o ladear la cabeza. Lo “difícil” es despegarse de la silla. La gravidez —sumada acaso al letargo a que conduce una digestión trabajosa— se siente como un estar-pegado-a, como la dificultad de despegarse. Y se siente, una vez más, en las bases internas, esto es, en aquellas partes del cuerpo que cargan el peso y lo descargan en la base externa.

Así, pues, vale decir, en general, que entre mayor es el peso del cuerpo propio, mayor es la fuerza o el esfuerzo requerido para moverlo del lugar donde éste se apoya; y que la magnitud de la resistencia a este movimiento es sentida como una magnitud de adherencia. (De manera análoga, entre menor sea el peso, menor será el sentido de adherencia. “Me siento liviano como una pluma” alude justamente a la facilidad con que una pluma puede *despegarse* del suelo: basta para ello con una tenue ráfaga de viento.)

Ahora bien, lo único que estas situaciones de sobrepeso revelan es lo que siempre, en todo momento, nos acompaña como un sensación sorda, tan íntimamente nuestra que nos resulta difícil advertirla. Sentimos nuestro peso como un estar adheridos a la Tierra o a lo que sea que nos soporte (una silla, el quinto piso de un edificio, la rama de un árbol). Toda teorización física es posterior, secundaria, derivada de esto. Antes de que Newton hablara de la ley de gravitación universal, lo mismo los que sabían de física aristotélica y los que no, todos sentían su estar adheridos al suelo y podían ligarlo a

³⁰ Todos o casi todos tenemos alguna idea sobre fuerzas gravitatorias y demás, pero casi nunca estamos explícita o temáticamente conscientes de nuestro estar adheridos a la Tierra y de cómo se siente esta adhesión. El sobrepeso no habitual es un modo ejemplar de experimentar esto (la obesidad, en la medida en que es un sobrepeso habitual, acaso oscurezca o “normalice” la posibilidad de sentir la adherencia); la ingravidez probablemente sea otro: quizá un astronauta que ha vivido un tiempo considerable en una situación de ingravidez, podría, una vez de regreso a la Tierra, ofrecer las mejores descripciones de cómo se siente estar permanentemente adheridos a una base externa.

cualquiera que fuera la noción de su ser pesados. Ser pesados era estar adheridos al suelo y estar adheridos al suelo era ser pesados. Y así sigue siendo.

Tenemos, pues, un conjunto de características relativas a cómo sentimos el peso del cuerpo propio en el modo del estar apoyados. Sentimos el peso como:

- (i) presión/resistencia de la base externa sobre los tejidos y órganos de la base interna
- (ii) adherencia de la base interna a la base externa
- (iii) solidez del cuerpo propio

Ahora bien, el peso del cuerpo propio es un asunto indudablemente más vasto que las brevísimas descripciones anteriores.³¹ Pero no hay que olvidar que nuestro tema no es éste, sino la serenidad de espíritu, ahora en clave pirrónica. Recordemos que aquella imperturbabilidad suponía la sustracción de todo juicio de valor y que para comprender afectivamente esa sustracción tenemos que comprender antes cómo nos afecta juzgar/percibir algo como valioso. Y puesto que el lenguaje sugiere una relación entre el valor y la cualidad material del peso (y puesto que carecemos de otras indicaciones), nos es necesario explorar la materialidad del peso en su modo de darse más originario, es decir, en la pesantez del cuerpo propio. Pero para desarrollar esta exploración basta con describir, a grandes rasgos, las modalidades afectivas fundamentales del peso, o si se prefiere, cómo sentimos, *grosso modo*, nuestro propio peso. Lo que importa no es entrar en la filigrana descriptiva, sino confrontar estos grandes trazos y ver si la experiencia afectiva del valor se aviene o no a ellos. Eso es todo.

Lo que nos queda por delante ahora es examinar el peso del cuerpo propio en el modo del pender o colgar:

(2) Resulta claro, en primer lugar, que este modo de experimentar el peso del cuerpo propio está fundado en el anterior. Pues para que algo, en general, penda o cuelgue, tiene que haber una base de apoyo que se eleve cierta estatura y de la cual sea posible

³¹ De hecho, también habría que contar la experiencia de nuestro propio peso “interior”. Así, cuando tenemos los intestinos pesados, o cuando una mujer lleva su embarazo más o menos adelantado, esta suerte de sobrepeso permite sentir el modo como esa carga extra se apoya en bases internas de sustentación. En tales casos, la sensación de presión/resistencia también tiene lugar, aunque quizá sin que sea fácilmente localizable qué presiona hacia abajo y qué resiste. Tampoco parece ser tan patente la adherencia de aquello que pesa interiormente (hay más una sensación de envoltura que de sostén); y en lo que toca a la solidez, además de que resulta mucho más difícil reconocerla como tal, ni siquiera es el caso cuando lo que pesa interiormente es líquido.

colgar algo. Hay base de apoyo sin necesidad de que algo cuelgue, pero no hay objeto colgante sin base de apoyo.

En este sentido, la experiencia del cuerpo propio, colgando todo él a un tiempo, es más bien excepcional. La tienen acaso los que practican góming (o *bungy jumping*)³² una vez que han consumado el salto. Pero aparte de estas salvedades, el resto de las situaciones imaginables son en general tortuosas y acaban, no pocas veces, con la muerte del que cuelga, como en el caso de los ahorcados. Nuestra experiencia ordinaria del peso, en el modo del pender o colgar, es la experiencia de algún miembro u órgano, es decir, de una parte del cuerpo más bien que del cuerpo entero. Con todo, no deja de ser ésta una experiencia originaria de nuestro propio peso. Examinemos, pues, cómo sentimos el peso de alguno de nuestros miembros cuando cuelga.

Si dejamos nuestros brazos colgar, sentiremos presión, sobre todo, en dos sectores: en la musculatura que los sostiene (hombros y espalda alta) y en la parte inferior, las manos, y en particular, en la punta de los dedos. Ahora bien, al observar el modo como se manifiesta la presión en los hombros, el trapecio, etcétera, se ve que ésta ya no es sentida “hacia adentro” del cuerpo, como en el caso del apoyarse, en que la base exterior empujaba y hundía la carne, sino como un tironeo “hacia fuera”. Tire/Empuje, la disyunción que imponen las puertas, encuentra aquí otro escenario: cuando el peso no empuja, tira; los músculos, en respuesta, se es-tiran. Así, cuando cargamos las bolsas del supermercado, la presión que sentimos, sobre todo en la musculatura de los hombros y la espalda alta, acusa *el carácter de una tensión elástica*. Y lo mismo sucede, aunque en menor magnitud, cuando los brazos cuelgan sin más: ese levísimo tironeo da una medida de elasticidad (lo que suele llamarse tono muscular) y en esa leve presión, en ese ligero estiramiento, sentimos el peso colgante de nuestros brazos.

Pero no sólo lo sentimos en esa parte y de ese modo. Si dejamos colgar libremente los brazos, notaremos una sensación “de carga” en la punta de los dedos más que en otros sectores. Podemos suponer que el flujo de la sangre desciende, pero este tipo de consideración no es lo que importa ahora, sino el peso sentido, más allá de lo que sepamos o especulemos. Y lo cierto es que, trátase de sangre o no, es claro que la presión es experimentada como presión “desde dentro hacia fuera”. (Sugiero que quien lea esto se tome un instante para hacer el experimento.) Aquí el peso no se revela por la presión que ejerce un elemento externo, como en la modalidad de apoyo. En ese caso, la

³² Ese deporte extremo que consiste en saltar al vacío desde una plataforma elevada, sosteniéndose únicamente de una cuerda elástica atada a los tobillos.

carga y descarga se yuxtaponían en un contacto entre base interna y base externa, y el peso se hacía patente, manifiesto, a través de una resistencia *exterior*. Por eso es que era sentido como presión “hacia dentro”: porque provenía “desde fuera”. Ahora sucede exactamente lo contrario: la presión se deja sentir “desde dentro”, como carga sin más, sin descarga que se le oponga, y por eso es una presión que casi se confunde con la propiocepción, es decir, con la percepción misma de los dedos. En efecto, cuando atiendo al peso de mis brazos colgando y advierto cómo destaca la sensación de peso en mis dedos, me parece como si, más que tomar conciencia de su peso, tomara conciencia de su simple estar-ahí. Porque los siento “desde dentro”, sin necesidad de que toquen esto o aquello, sin que haya contacto con otro sólido ni presión ejercida desde fuera. Lo que se manifiesta en la punta de mis dedos es quizá la sensación más desnuda que puedo tener de una carga propia sin más. Sólo se siente una suave tensión que presiona las paredes de la carne desde dentro, hacia abajo (es la propia carne la que resiste, la que sostiene, soporta, impide la caída). Y aunque el peso sea mayor, aunque dejemos colgar las piernas o la cabeza, la experiencia no será cualitativamente distinta: en la parte que esté más cerca del suelo se sentirá la carga como una presión interior “hacia abajo” (hacia ese abajo primero que es la Tierra).

Podemos, entonces, concluir de estos últimos esbozos descriptivos lo siguiente. En primer lugar: tanto en el modo del apoyarse, como en el modo del pender, el peso es sentido como un cierto tipo de presión. Pero mientras que en el primer caso, ésta es sentida como presión externa (*i.e.* “venida de fuera”) sobre el cuerpo propio, en el último, acusa el carácter exactamente opuesto: *es sentida como* presión interior, como fuerza emanada “desde dentro”.

En segundo lugar: en el modo del apoyarse, la presión es sentida como una fuerza que *empuja hacia arriba*, mientras que en el modo del pender, el peso se siente como una fuerza que *tira hacia abajo*.

Por último, una última observación más bien obvia: puesto que la posibilidad de sentir el peso del pender se *funda* en que el cuerpo esté apoyado, todo tirar hacia abajo repercute sobre las bases internas de apoyo como un empujar hacia arriba. Con esto quiero decir que, si cargo en cada mano un cierto peso extra, pongamos, bolsas de supermercado llenas de frutas, el tironeo hacia abajo que siento en los hombros, brazos y manos, también se manifestará en que sienta mayor presión/resistencia sobre las plantas de mis pies y mayor adherencia al suelo.

No necesitamos ir más lejos con todo esto.

3.4 El sentido de 'peso' en los juicios evaluativos: retrotracción hacia los modos afectivos originarios de la pesantez

Volvamos a las indicaciones lingüísticas que dieron impulso a este camino y veamos ahora qué sucede del lado del valor.

Fulano tiene peso en la Facultad de Filosofía y Letras, Mengana es una profesora de peso (una docente sólida), Sultano dio razones de peso. Ya hemos entrevistado cómo este tipo de fórmulas, que apelan al peso, aluden al valor. Ser alguien de peso en un lugar es hablar del valor que esa persona tiene en el lugar, al menos para las autoridades con capacidad de decisión sobre puestos. Se diría que el peso alude primeramente al poder de Fulano, pero su poder deriva directamente de la estima que alguien (más poderoso) tiene hacia él. Ganar peso en un lugar es ganar estima, valor, por parte de personas de mayor peso (*i.e.* estimadas por otros que tienen todavía mayor peso). Decir, por otro lado, que Mengana es una profesora de peso, o una docente sólida, alude a la valía de su trabajo: es una profesora seria, solvente, comprometida, responsable, en suma, una buena o muy buena docente. Razones de peso, en fin, son razones bien fundadas: tienen el valor de ser, en cuanto razones, buenas o muy buenas razones.

En todos estos casos, asociar peso a algo es asignarle un *valor agregado*. Según si el objeto del valor es de un tipo o de otro, el valor agregado será, respectivamente, de un tipo u otro: técnico, instrumental, moral, etc.³³ Así, hablar de un político de peso no es hablar de alguien con un valor moral agregado —casi parece sugerir lo contrario—, sino de alguien que, dentro de la estructura política, ha cosechado la adhesión necesaria por parte de las personas adecuadas, etcétera. (Si esta adhesión obedece a estimar que Fulano es alguien temible, o bien alguien al que se le debe favores, u obedece, al contrario, a atributos morales, eso es otro asunto.) Al hablar de un político, no hablamos ya, como Aristóteles, del sabio práctico. Así, pues, un político *de peso* no es alguien que destaca por atributos morales. Destaca como político: como alguien que ha sabido y sabe habérselas con ese mundo. Este “saber habérselas” es precisamente el valor agregado a que se alude al hablar de un político de peso.

Destacar el peso de algo es, entonces, destacar su valor: asignar valor agregado. ¿En qué se funda este uso del lenguaje? ¿Por qué el peso?

³³ Aunque ciertos valores estéticos, como la belleza, parecen resistir este uso. Difícilmente se hablaría de algo bello como de algo de peso.

A esta altura conviene dejar claramente establecido el privilegio del peso, antes de examinar su por qué. Pues hay, sin duda, otros varios atributos materiales que pueden ser asociados con el valor. Pero éstos, como veremos, o bien carecen de la generalidad, o bien de la elocuencia del peso. (Se diría que no tienen el peso del peso.) Tenemos, por ejemplo, el caso del brillo. Algo o alguien es brillante. Un libro brillante, una persona brillante. Pero aquí el valor al que se alude está fundamentalmente confinado, o bien a cualidades intelectuales, o bien al efecto de ciertos actos puntuales: una actuación brillante, un desempeño brillante. El brillo no puede dar valor integral a algo o alguien, salvo cuando la integridad de ese algo o alguien es susceptible de ser evaluada *únicamente* por sus cualidades intelectuales o por actos puntuales. Decir que Fulano es un matemático brillante alude, sin duda, a su valor como matemático; pero decir que Mengano es un fisicoculturista brillante resulta un sinsentido. Como fisicoculturista, no es ni brillante ni no-brillante; el brillo no puede indicar valor en este caso. Si decimos, en cambio, que es un fisicoculturista de peso —aclarando, en todo caso, que no nos estamos refiriendo a su peso en kilogramos—, queda claro que estamos hablando del valor de su trabajo.

Otro candidato para expresar materialmente el valor es un atributo de tipo orográfico: el relieve. Fulana es una científica de relieve, Sultano es un artista de relieve, tal obra es una obra de relieve y así. Inclusive el fisicoculturista podría ser un fisicoculturista de relieve. El problema aquí no es que el universo de lo evaluable se vea acotado, como en el caso del brillo (incapaz de evaluar fisicoculturistas, levantadores de pesas, etc.), sino que la expresión sugiere un favoritismo hacia valores de cierto tipo en detrimento de otros. Yo puedo hablar del peso de alguien, aun cuando ese alguien sea anónimo y no destaque públicamente. Pero difícilmente diré que algo o alguien es de relieve si no cuenta con cierta celebridad o aprobación pública. Si me topo en medio de la montaña a un maestro zen y paso un tiempo con él, y advierto que su sabiduría es genuina, puedo decir que al fin he encontrado a un maestro de peso. Por supuesto, al juzgarlo así, yo sé que este hombre sobresale con respecto a los demás, al modo como el relieve sobresale de una superficie. Pero, puesto que vive como un eremita, “sobresale” únicamente para mí. Si luego le contara a alguien que he encontrado en la montaña a un maestro zen *de relieve*, seguramente el otro entendería que me he topado con un maestro de renombre, una celebridad del mundo zen, un Suzuki, un Deshimaru, alguien así. Mi evaluación del maestro como alguien “de relieve” difícilmente induciría a considerar que aludo directamente al valor de su enseñanza. Este sesgo hacia valores “externos” más bien que

“internos” (reconocimiento público más bien que excelencia de la enseñanza) no se da cuando se alude al valor a través del peso. Puedo hablar del peso de un político, aludiendo a su reputación, esto es, a un “valor externo”, pero también puedo hablar del peso de un maestro desconocido, aludiendo al valor de su enseñanza, es decir, a un valor “interno”. El peso agrega valor sin sesgar.

Podríamos todavía seguir atendiendo a otros candidatos: la estatura, la envergadura, la talla, etcétera. En todos nos encontraremos con las limitaciones que hemos visto ya para el brillo y el relieve. Hay razones fundamentales que hacen que el peso sea el mejor candidato para expresar materialmente el valor de algo. Y sería, por lo tanto, insensato continuar examinando el inventario de candidatos, uno por uno, si podemos dar con esas razones fundamentales. (Sin embargo, era indispensable —desde un punto de vista retórico o expositivo, más bien que teórico—atajarnos de ciertas objeciones más o menos inmediatas.) Veamos, pues, cuál es el fundamento en que se apoya la asociación lingüística entre valor y peso: ¿por qué es que el valor pesa?

Cuando decimos que Fulano tiene peso en tal lugar, que Mengana es una profesional de peso o que alguien ha dado razones de peso, antes que aludir al valor, estamos aludiendo, bien que tácitamente, a nuestra propia experiencia del peso, a lo que vívidamente sabemos del peso por ser nosotros mismos también cuerpos que pesan. Pues, en efecto, cuando nos internamos en este uso metafórico y examinamos en qué se apoya, nos salen al encuentro las características que habíamos visto a la hora de describir cómo sentimos nuestro propio peso. Así, al decir que Fulano tiene peso en tal organización, estamos apelando al atributo de *adherencia*: es difícil mover a Fulano de ahí. Y entre mayor peso tenga, más difícil será moverlo. Fulano mismo tiene una experiencia de su pesantez: siente cómo el lugar (la organización), que es la base externa en que se sustenta, *lo resiste, lo soporta*. Así como el peso del cuerpo en el modo del apoyarse se hacía manifiesto en la resistencia de una base externa, así también Fulano siente la magnitud de su propio peso en la magnitud con que la organización lo sostiene, *lo respalda*. Y no sólo Fulano: todos sabemos que si se trata de alguien de mucho peso, es porque tiene un buen respaldo. Esto en lo que toca a la *base externa*, es decir al lugar donde Fulano pesa. Pero ese lugar respalda a Fulano en virtud de ciertas competencias: su capacidad de trabajo, su honradez, su solvencia técnica, o bien, su carisma, su liderazgo, su apostura, lo que fuese. Éstos son los atributos en los que Fulano *se apoya*: sus *bases internas*. Fulano *basa* su estar-ahí en estos atributos, y el ahí, la organización, lo sostiene precisamente en esos aspectos (si Fulano zozobra en

alguna de sus bases internas, si, pongamos, decrece su capacidad de trabajo, seguramente la organización le restará respaldo). En este contacto entre base interna y base externa, en esta carga y descarga, se determina el peso de Fulano (*cuánto gravita* en el lugar) y asimismo su *solidez*. ¿Se apoya con firmeza en sus bases internas? ¿O zozobra y se desmorona? ¿Resiste o no *la presión del peso*? Pues en efecto, pesar es la experiencia de una presión y una resistencia. Un “peso pesado” en cierta organización es alguien capaz de soportar presiones, es decir, de asumir *cargas* importantes: de *hacerse cargo*, sea cual fuere el nivel de responsabilidad que esto implique.

En lo que toca al ejemplo de Fulano, resulta que cuando examinamos en qué sentido se habla de él como de alguien de peso e intentamos ver en qué se fundamenta este uso peculiar, nos vemos conducidos hacia nociones tales como presión, resistencia, adherencia, solidez. En otras palabras, nos salen al encuentro los modos afectivos de la pesantez del cuerpo propio. Nos topamos, pues, con la materialidad del peso.

No es difícil ver que toda posible atribución de peso, ya sea físico, institucional, profesional, moral o aun ontológico (luego veremos esto), necesariamente descansa sobre este substrato material. Cuando algo o alguien tiene peso, en cualquier sentido imaginable, es porque hay una materia, *no necesariamente físico-corporal*, que efectivamente pesa, es decir, una materia que acusa los caracteres originarios de la pesantez. Lo que pesa de Fulano en la organización no son sus 65, 78 o 90 kilogramos de masa corporal; y sin embargo, *Fulano pesa allí en sentido estricto* (que sea un sentido “metafórico” o “figurado”, y no “literal” —si es que estas distinciones todavía pueden sostenerse aproblemáticamente— no mina en lo más mínimo el hecho de que se dé un riguroso cumplimiento de los caracteres originarios de la pesantez). Y lo mismo con los otros ejemplos. Mengana es una profesora de peso. ¿Qué quiere decir esto? Si se trata de peso institucional, estamos en las mismas que con Fulano. Pero si el peso alude aquí a cualidades profesionales, a excelencia docente, las cosas cambian. En tal caso no se está indicando —al menos no de manera inmediata— una modalidad de apoyo en un espacio, una base exterior. Más bien se hace alusión a cómo alguien *sostiene* su propio desempeño. Se alude a un peso autosustentado (así esta autosustentación necesariamente descansa, en último término, en una base externa). Al hablar en este sentido del peso docente de Mengana, se hace referencia a aspectos estrictamente profesionales: a sus conocimientos, a su modo de compartirlos, a su capacidad para promover en los alumnos una actitud de curiosidad y librepensamiento, a su compromiso con la educación y con los estudiantes, etc. Aquí hay, ante todo, un

sostener el peso de las propias convicciones: una carga sin más, que no requiere, para manifestarse, de la presión ejercida por una base externa. La pesantez que está en juego en este caso es la de portar un peso, la de cargarlo al modo como se carga algo que cuelga (una mochila de convicciones). Se trata de un peso que se siente como presión interna, como carga desnuda, esto es, como una carga que se experimenta sin necesidad de una sólida oposición que la resista. ¿Pero cuál es esa carga desnuda, esa presión que emana desde dentro?

Cuando esta docente prepara sus clases con esmero, cuando dedica concienzudamente su tiempo a pensar en el mejor modo de proponer un tema, cuando se toma en serio las preguntas de sus estudiantes y decide investigar más a fondo para poder dar mejores respuestas, cuando ejerce su autoridad a través del carisma y no por medios coercitivos, cuando lee y corrige trabajos y los regresa al alumnado en tiempo y forma, habiéndose tomado en serio la lectura y no como un mero trámite, cuando llega puntual a cada clase, está cargando sobre sí una responsabilidad que ella misma se pone sobre los hombros. Si su desempeño no fuese así de excelente, tal vez podría conservar su puesto; más aún, si en lugar de destinar la mayor parte de sus esfuerzos con vistas a la excelencia docente, se diera a la tarea de cultivar relaciones, hacer “amistades” convenientes, en una palabra, promocionarse, aunque su desempeño en las aulas padeciera, su *cargo* se vería tal vez favorecido. De modo que abrazar la enseñanza por la enseñanza misma, y cifrar la excelencia en el desempeño docente (lo que podríamos llamar “bien interno”) es una responsabilidad de ella consigo misma y con sus estudiantes. Es un peso cuya magnitud no viene determinada por una presión externa, sino por una presión interna. Así, pues, cuando se habla de una profesora de peso, o más generalmente, cuando con este tipo de expresión se quiere destacar la excelencia de algo (p. ej., de una obra) o alguien, se alude a la capacidad de sostener una carga “interior” (conocimientos, valores, etc.); de portar esa carga sin dejarla caer. Aquí el uso de la palabra ‘peso’ funda su sentido en la experiencia material de cargar el propio peso, de portar algo que, en cierto modo, (de)pende de nosotros mismos. Las convicciones, los valores, la responsabilidad, todo eso es materia grávida: es algo que se carga en sentido estricto; algo que se porta y cuyo porte y transporte supone un esfuerzo de sustentación.

Estos dos ejemplos muestran cómo el atribuir peso a algo o alguien deriva su sentido de los modos originarios de ser de la pesantez (sea en la modalidad del apoyo, o bien, en

la de sostener la propia carga que pende). Cualquier otra situaciones “de peso” imaginable, necesariamente tendrá alguno de estos dos caracteres.³⁴

3.5 La pesantez del valor

Al hablar de situaciones, personas, razones “de peso”, lo que hacemos es formular una evaluación sobre las situaciones, personas o razones. El peso indica, al menos en los casos anteriores, un *plus* favorable: un valor agregado. Lo que hemos visto es cómo la atribución de peso deriva su sentido de los modos originarios de ser de la pesantez: de su materialidad afectiva. Nos preguntamos ahora si la correlación entre peso y valor obedece al hecho de que sintamos el valor al modo como sentimos lo que pesa. En otras palabras, queremos verificar si la correlación lingüística entre peso y valor se verifica también como correlación afectiva. Estudiemos, pues, qué sucede del lado del valor.

Significativamente, hablamos de *adherir* a tales o cuales valores. Hablamos también de adherir a causas, movimientos políticos, posiciones ideológicas, mociones, razones. Es claro que en estos casos la adherencia es, en último término, también relativa al valor de las causas, movimientos, etc. Si adhiero a tal causa es porque la considero en algún sentido valiosa (justa, razonable, sensata, conveniente, lo que fuere); y si no adhiero a cierta moción, es porque no la juzgo lo suficientemente valiosa (buena, útil, eficaz, oportuna, etc.). La adhesión que está en juego aquí recibe su sentido de la experiencia originaria del estar adheridos-a. Cuando alguien adhiere a una causa, cuando una persona manifiesta su adhesión con respecto a una *plataforma*, lo que se quiere decir es que la persona ha *fijado su posición* con respecto a cierto asunto, de tal modo que, en principio, se *resiste* a moverse de allí. Como sucede con el cuerpo propio, en el que la pesantez es sentida como adherencia, y, a mayor peso, mayor adherencia, también aquí encontramos una correlación entre valor y adhesión: entre mayor sea la adhesión de alguien a algo, mayor será el valor de ese algo —o de mantenerse adherido a ese algo— para ese alguien. Y así como el peso, en el modo del apoyarse, se manifestaba en las bases internas como *resistencia/presión* de la base externa, también aquí la magnitud del valor habrá de manifestarse como una magnitud de resistencia, de soporte, de sustentación. En qué medida sustento y estoy sustentado en ciertos valores es algo que

³⁴ Las razones de peso serán razones bien *adheridas*, difíciles de mover de su lugar, bien fundadas, sólidas, y así: un estudio detallado de la expresión mostraría cómo su sentido deriva y se retrotrae a la materialidad del peso, en este caso en el modo del apoyarse.

se pone a prueba precisamente ante presiones que amenazan mi adherencia. Es el caso de, pongamos, alguien que se declara leal a una causa, movimiento, etcétera, y cuya lealtad (es decir, adhesión-a, sustentación-en) se ve amenazada por alguna oferta tentadora. La medida de su lealtad la dará la medida de su resistencia a presiones como la oferta tentadora u otras del estilo. (En general las cosas son bastante más complejas que esto, pero el ejemplo sólo quiere ilustrar el punto.)

También hablamos de *solidez* para indicar el valor de algo: alguien profesionalmente sólido, moralmente sólido, una trayectoria sólida y así. Esta solidez tiene mucho más que ver con el originario sentirnos cuerpos que se apoyan sobre una base resistente que con una consideración teórica sobre los estados de la materia. De nuevo, se trata de una alusión que extrae su sentido de atributos afectivos básicos, tales como sentir la adherencia, el sostén del cuerpo propio que se apoya sin ser atravesado, sin desmoronarse, derretirse o evaporarse. Esta experiencia de masas corporales que se yuxtaponen sin que haya interpenetración de la materia, esta experiencia de *firme sostén* es la que se mienta cuando se habla de solidez para significar valor. Es (axiológicamente) sólido aquel que sabe sostener(se) con firmeza.

Ahora bien, estas observaciones consideran aquellas situaciones en las que algo ya tiene valor. Pero podemos también considerar la situación contraria: cuando algo pierde su valor. En estos casos, es claro que, ante el objeto que ha dejado de valer, se tiene la experiencia de un desasimiento. Las decepciones en general tienen este signo una vez que el dolor remite. También las renunciaciones voluntarias. Si juzgo que lo que obtengo por tal o cual trabajo, *no vale* ya mis esfuerzos, renuncio: me desapego. Cuando algo pierde valor, pierde ciertamente gravedad, en el sentido de que ya no es algo a lo que seguir adheridos. Por eso tiene sentido referirse a ello diciendo que ya no tiene peso. Porque nuestra experiencia originaria de la adhesión, nuestra comprensión primera del estar adheridos-a, se ofrece en la experiencia de nuestro propio peso.³⁵

Vemos, pues, que cuando examinamos aquellos juicios que evalúan algo (*i.e.* juzgan el valor de algo) en términos de ‘peso’, tanto el aspecto del peso como el aspecto del valor derivan su sentido de los modos de ser originarios de la pesantez. Lo pesado se siente de ciertos modos (como presión/resistencia, como adherencia a una base externa, como

³⁵ Tal vez cabría decir, en una vena de corte más psicoanalítico, que nuestra experiencia originaria de adhesión es, ante todo, hacia nuestra propia madre: el bebé se siente adherido, antes que a la Tierra, a su madre (en cierto modo, ella es su Tierra primera: la que lo sostiene y lo nutre). No veo por qué no aceptar algo así. Como sea, esto no quita que también tengamos una experiencia originaria de la adherencia (de qué es adherirse-a) en la pesantez del cuerpo propio.

solidez, como carga); los juicios evaluativos de que nos hemos estado ocupando invitan a considerar si lo valioso también se sentirá o no, por parte de quien juzga, de estos modos. Y lo que vemos es que, cuando juzgamos que algo vale, nos adherimos a ello, experimentamos resistencia a desasirnos.

Lo valioso-pesado no acusa en absoluto el carácter de algo cuyo peso nos llega a través de una estimación visual hecha a la distancia, como cuando miramos una enorme roca o un monolito; esta experiencia del valor es más o menos como la que tiene uno al enterarse que Sotheby's ha subastado un Picasso en tantos millones de dólares. Pero *nuestros* valores, lo que juzgamos valioso para nosotros, es nada menos que nuestra base de sustentación (o una de nuestras bases). Nos apoyamos en ella, nos adherimos a ella; sabemos cuán valioso es esto o aquello en función, precisamente, de la magnitud de nuestra adherencia, de la presión/resistencia que esa base ejerce sobre nosotros, exactamente al modo como sentimos cuánto pesa nuestro torso en la presión que ejerce una silla sobre nuestros isquiones. Así como la esmerada docente se apegaba a sus convicciones educativas y requería de un esfuerzo para sostenerlas, a la vez que eran éstas, sus propias convicciones, las que sustentaban su desempeño, así también sucede con los valores: *sostenemos valores que nos sostienen*.

Que el valor pesa es algo exacto, aunque no obvio. En general, creemos que la pesantez es un atributo exclusivo de los cuerpos físicos, acaso porque reducimos la materia a lo físico-corporal. Pero hay materia doxástica, hay materia en las ideas, en los pensamientos, en las creencias. Abrigar tales o cuales creencias, concebir estas o aquellas ideas, tener tales o cuales pensamientos no puede no ser, a la vez que una ideación de cierto tipo, una experiencia afectiva: la de una textura, una cadencia, un ritmo, una tonalidad. Y también un peso.³⁶

³⁶ Posiblemente nuestro esfuerzo primero sea el de sostener y trasladar nuestro propio peso. Movernos no sería esforzado si no pesáramos. Remito al lector a la lectura de una obra fascinante, en la que se describe, entre otras cosas, el complejo mecanismo de pesos y contrapesos que tiene lugar en las distintas etapas del desarrollo de un bebé, hasta que éste alcanza la posición erecta. La obra es de Stanley Keleman, uno de los mayores discípulos de Wilhelm Reich, y se titula, *Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática*.

Por otro lado, en cuanto a lo que quisiera llamar la desnuda verdad del peso —la verdad de la existencia como carga— es algo que me ha impresionado especialmente en las pocas ocasiones en las que he estado en una playa nudista. Además de que no hay el menor erotismo, resulta impactante —o al menos a mí así me lo pareció— advertir cómo en la desnudez destaca el aspecto de carga, de andar cargando con nuestros cuerpos. Todo esto ha sido ya materia de estudio en fenomenología, aunque por caminos distintos. En su temprana obra, *De la existencia al existente*, E. Levinas ha descrito brillantemente el peso de la existencia que se descubre en la lasitud y la pereza, y lo que él llama el estar clavados a la existencia (“esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo”, p. 102). Allí hay, de hecho, una alusión a la ligereza y el escepticismo (p. 27), y una posición decididamente adversa a la posibilidad de alcanzar la serenidad helenística: “La existencia acarrea un peso —aunque no sea más que ella misma— que

Esto se ve con mayor claridad en el aspecto negativo del valor: el disvalor. Cuando se habla del peso de la conciencia o del peso de la culpa, no se dice algo en “sentido figurado”. Quien carga una culpa durante años no siente *como si* su espalda hubiese sido vencida por ese “peso”. No: su espalda ha sido literalmente vencida por un peso que no admite comillas. La conciencia de haber dicho o hecho algo vergonzoso (he aquí el disvalor) pesa en sentido estricto. Y pesa porque oprime, porque se siente como una efectiva presión, porque impide andar con ligereza y mantiene a quien se siente culposo adherido a su culpabilidad, sin encontrar descanso ni posibilidad de apartarse demasiado lejos de allí. Más que un peso, la culpa es un sobrepeso, una carga extra, de tal modo que en ese andar sobrecargado la existencia no admite la menor ligereza: todo es grave, esforzado, fatigoso.

La conciencia de un hecho vergonzoso no pesa en gramos ni en kilogramos, no está hecha de materia físico-corporal, pero se experimenta, afectivamente, bajo los mismos modos con que se experimenta la pesantez corporal. Y es por ello que vale decir, en sentido estricto, que (la creencia en) el valor (de algo/alguien) pesa: porque la experiencia de lo valioso/disvalioso se aviene al carácter de la pesantez.

Portar lo que pesa es cargarlo. Así, cargamos con nuestras convicciones, nuestros principios, nuestras ideas sobre las cosas; cargamos, también, con nuestras miserias, nuestras vergüenzas, nuestras heridas. Todo esto es materia grávida, *stricto sensu*.

4. Descargarse, suspenderse: la ligereza como atributo fundamental de la serenidad pirrónica

Las descripciones anteriores se originaron, recordemos, a la luz de una indicación lingüística de tipo judicial. En efecto, entrevimos la correlación entre peso y valor a partir de aquellos juicios evaluativos que se valían del concepto ‘peso’ para asignar valor. Vimos algunos ejemplos que ponían en juego distintas especies de valor (instrumental, técnico, moral) sin discutir en detalle cuáles de estas especies se ven envueltas en los juicios evaluativos. Tampoco ahora vamos a acometer semejante tarea.

complica su viaje de existencia. Cargada consigo misma —*omnia sua secum portans*— no tiene la calma serena del sabio antiguo”, p. 31. El estar “encadenado a sí mismo”, la carga existencial, son temas que aparecen también en *El Tiempo y el Otro*. Con todo, hay que decir que, en esta etapa, Levinas tiene como permanente interlocutor a H., en cuyo célebre tratado, *Ser y tiempo*, la existencia del *Dasein* ya es concebida en cierto modo como carga (como un tener que ser): “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”, § 29, p. 159. Que el *Dasein* esté ya siempre abierto “quiere decir, al mismo tiempo, que el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su ‘Ahí’”, § 28, p. 157.

Sin embargo, es importante ver en qué medida también los juicios de realidad, o si se prefiere, juicios ontológicos, entrañan un grado de evaluación, pues en esto radica el punto del pirronismo.

Pongamos que juzgo que hay ahora, enfrente de mí, un monitor y un teclado. En principio no parece haber aquí un juicio de valor, no estoy evaluando nada; sólo estoy consignando lo que veo. Pero, ¿sólo estoy consignando lo que veo? Los pirrónicos sostienen que, estrictamente hablando, consignar lo que veo debería reducirse a algo así como: *‘Ahora me parece que hay un monitor y un teclado enfrente de mí’*. Atribuirle existencia y subsistencia a esos objetos, más allá de la impresión actual que tengo, es a la vez atribuirles un cierto estatuto ontológico: son cosas “reales”. Y sin embargo, si despertara y me diera cuenta de que he soñado con un monitor y un teclado, y que en el sueño los he juzgado “reales”, no podría por menos de asumir que he hecho una atribución, si no falsa, al menos dudosa. Ahora bien, más allá de la discusión escéptica, lo que importa notar es que esta atribución es también una asignación de valor y de peso: le he asignado “el peso de lo real” a algo que, aparentemente, no lo tenía. He otorgado un estatuto a esos objetos, les he dado un cierto valor entitativo u ontológico.

Con respecto al sueño, la vigilia parece tener un valor de realidad superior: el sueño no es “tan real” como la vigilia. Y aquí no importa si, al contrario, lo único real son los sueños, si en los sueños accedemos a niveles de realidad más profundos o no; lo que cuenta es que cualquier juicio sobre el ser de algo, cualquier asignación de estatuto ontológico, constituye también un juicio de valor a su manera: una evaluación relativa al grado de “realidad” de ese algo. Esto es fácilmente verificable con otras distinciones o contrastes posibles, aparte del que hay entre sueño y vigilia. Cuando nos cuentan algo, si nos dicen que los hechos referidos sucedieron “en realidad”, la historia adquiere una dimensión mayor: un peso/valor que la pura ficción seguramente no alcanzaría.

Si tenemos en cuenta lo anterior, vemos que aun los juicios más elementales parecen entrañar un aspecto evaluativo, por sutil que éste sea. En otras palabras, toda *creencia* porta un cierto valor. En el caso de las creencias sobre el ser o no ser de las cosas, el valor que está en juego es relativo a un estatuto ontológico, en el caso de las creencias morales, se trata de un valor moral, y así. Esto es tanto como decir que *TODA CREENCIA PORTA UN PESO*, o si se prefiere, que toda creencia supone una carga, por ínfima que ésta sea. (Obviamente no tiene el mismo peso creer que Fulano me ha agredido de manera deliberada —*i.e.* evaluar una acción de Fulano de manera negativa—, creer que la virtud es el bien supremo o creer que tengo un monitor enfrente de mí. El disvalor de la

agresión puede pesarme al punto de causarme dolor, el valor de la virtud puede, también, eventualmente, pesarme como una carga fatigosa y llegar a causarme alguna especie de dolor (exasperación, disgusto, desgana), mientras que la realidad o irrealidad del monitor no parece, en principio, ser un asunto capaz de afectar de ese modo. Y sin embargo, esto último también tiene su peso —y basta para comprobarlo con viajar a un lugar donde nada es lo que parece (o como parece), y ver cómo el desengaño de ciertos “juicios de realidad” puede llegar a desasosegar.)

Ahora bien, al hablar de la carga de una creencia, hablamos de un aspecto afectivo-material del creer. Sin embargo, creer puede entrañar también lo contrario: descarga, ligereza. La esperanza, la creencia en el advenimiento de algo bueno, es a la vez una descarga y una carga. Es una descarga, en el sentido de que proporciona alivio, aligera el peso de la vida. Saber, por ejemplo, que en algunos días tomaré vacaciones y viajaré, me ayuda a sobrellevar mis fatigas; el solo hecho de barruntar mi viaje devalúa el peso de mis tareas actuales. Pero en la medida en que cifro mi bien en ese viaje, también cargo con la aprehensión de que no suceda nada que lo contraríe y esto genera en mí nerviosismo, ansiedad con respecto a cualquier situación hipotética que pudiera frustrar mis expectativas. En este sentido, al abrigar una esperanza, a la vez que me descargo en cierto modo, en otro me cargo: cargo con la posibilidad de la frustración (también las posibilidades pesan, desde luego). Y entre mayor sea mi esperanza, mayor será el juego de carga y descarga: mayor el riesgo, mayor la tensión o torsión entre aprehensión y ligereza. Al contrario, entre menor sea mi grado de expectativa, menor mi exposición a la frustración. Y aquí es donde entra el pirronismo: cuando la esperanza es igual a cero, la carga desaparece. No cargo nada porque no le atribuyo peso a nada: ni al viaje, ni a las vacaciones, ni a mis ocupaciones actuales.

Pero no nos precipitemos. Estamos ahora viendo cómo toda creencia supone una carga, incluso cuando pueda, a la vez, suponer una cierta descarga, un cierto alivio. La carga es intrínseca al creer. Y por lo mismo, creer en algo supone una cierta fijeza, en el sentido adhesivo que hemos visto antes: abrazar una creencia supone abrazar un peso, asumir un grado de adherencia, de fijeza, de inmovilidad. Creer, entonces, entraña un aspecto que, si bien no es evidente, resulta sin embargo cierto: toda creencia es también un *lastre*. El testigo de la cirugía, en el ejemplo de Sexto, bien podía haber presenciado la operación sin más, sin valor agregado, es decir, sin pesos extra. Hubiera, en tal caso, experimentado quizá un cierto desagrado, pero sólo esto. Sin embargo, *gravó* su

impresión con una creencia: la de estar atestiguando algo terrible. Y su creencia pesó en él a tal punto que acabó tumbándolo. El lastre hizo su obra.

Estamos, al fin, en el corazón del diagnóstico pirrónico. Sufrimos porque cargamos con sobrepesos que nos fatigan, oprimen, detienen, fijan, limitan. El *syntónōs*, esa afanosidad exasperada, es la turbación propia del que carga con algo sin descanso. Los filósofos (los de la época de Sexto, antes de volverse burócratas o tecnócratas, antes de renunciar a una relación con la *sophía*) son precisamente los más abrumados, pues cifran nada menos que la buena vida en una ferviente adhesión a sus doctrinas. Los filósofos tienen esa gravedad peculiar: la cabeza les pesa a tal punto que deben apoyar el mentón sobre un puño. Toda esa grandilocuencia, toda esa solemnidad, todo lo que en los estoicos es precisamente aplomo, todo esto es, según el pirronismo, el camino derecho hacia una vida pesarosa y llena de fatigas.

Las creencias como tales son perniciosas, incluso cuando parezcan traer consigo alivio, esperanza, bienestar. Porque el alivio basado en una creencia, lo mismo que la esperanza, o, en general, cualquier juicio positivo sobre algo, pretende asignarle validez general (peso general) a algo que sólo vale en el ahora. Ahora me parece que ella me ama, que mi amistad con aquél es “sólida”, que tal actividad me da plenitud. Mañana, quizá ella no me ame, aquél me parezca un traidor, esta actividad me hastíe. Cuando juzgo, cuando creo en algo, en el amor o la amistad, fijo el ser de las cosas, las fuerza a una perdurabilidad que ellas no tienen: *les otorgo un peso y una adherencia que les es ajena*. Por lo tanto, en lugar de simplemente aceptar lo que ahora se me aparece así o asá, al creer que ello *es* de tal modo o de tal otro, me veo de inmediato envuelto en *sostener* algo, sin siquiera saber que estoy sosteniendo, es decir, cargando un peso. Si mañana todo cambia, si lo que ahora es presencia pura, fenómeno que así se muestra, mañana es ausencia, si el amor o la amistad se desvanecen, si la actividad que hoy me place mañana se me revela una pérdida de tiempo, entonces el peso de mis creencias, que hoy me pasa inadvertido, se hará sentir en toda su magnitud. Esta inadvertencia es como la del corredor que anda con viento a favor; apenas si lo nota. Aquí es igual: mientras las cosas mantienen su aspecto favorable, el salto entre el aparecer circunstancial y el ser general de algo pasa desapercibido. Pero una vez que los presuntos bienes pierden su errático sostén, cuando ya no se muestran como bienes, entonces la *carga* afectiva (doxástico-afectiva) que se había cifrado en ellos se manifiesta con pleno rigor. El peso del desengaño, el peso de la frustración, el peso, en fin, de toda expectativa inconsumada, es la manifestación de una carga sorda, que

siempre había estado allí, sólo que disimulada u oculta por sostenes endebles. Creer es cargar, lo sepamos o no.

Estamos intentando *comprender* el pirronismo. Las críticas, las sospechas, todo eso es posterior. Una réplica con respecto a la eventual imposibilidad de vivir sin creencias es a esta altura prematura, inconducente. De lo que se trata ahora no es de señalar en qué pueden estar equivocados los pirrónicos, sino, al contrario, qué podemos aprender de todo esto a la luz de las descripciones que hemos hecho. En lo que toca al sordo peso de la vida, es algo que podemos constatar precisamente en situaciones de descarga. A menudo sólo adquirimos patente conciencia de nuestras cargas cuando dejamos de portarlas. Así, cuando tomamos vacaciones y cesamos nuestras actividades, sólo entonces nos damos cuenta del nivel de fatiga que hemos acumulado. La palabra ‘estrés’ es un modo de designar un peso que portamos muchas veces sin advertir. La costumbre, el hábito de sostener pesos y sobrepesos de manera incesante, hace que nos parezca “normal” vivir así. Y sólo cuando soltamos todo y nos damos un respiro advertimos la magnitud de lo que habíamos estado cargando. Pues bien, los pirrónicos nos dicen — aunque es mi lectura, basada en las descripciones anteriores, y no algo explícitamente referido por las fuentes— que, lo sepamos o no, estamos todo el tiempo con un sobrepeso a cuestas. Y que si nos tomáramos unas vacaciones doxásticas, lo notaríamos con toda claridad.

¿No es esto lo que le sucedió al pirrónico, en el “relato genético” de Sexto? Buscó aquí, buscó allá. Cargaba, sin darse cuenta, con el peso de las creencias filosóficas; sólo podía advertir que nada de eso le ofrecía solaz. Entonces lo soltó todo. Y en esa renuncia, sobrevino, “como por azar”, la serenidad de espíritu. ¿Qué es, entonces, esta serenidad, sino un sentimiento de no-pesantez: de ligereza?

En filosofía y en derecho se habla del *peso de la prueba*. Los *tropos* escépticos, esos contraargumentos que quieren contrabalancear cualquier tesis imaginable, son precisamente una traslación del peso de la prueba. El escéptico no asume jamás un peso, sino que lo traslada al otro. No hay “azar” en la transición que va de la *epojé* a la *ataraxía*, de la suspensión del juicio a la serenidad de espíritu; antes bien, se trata de una serenidad que es ella misma un estar-suspensos: un modo de la ingravidez.

Así como las creencias pesan en sentido estricto, según hemos visto a la luz de las descripciones anteriores, así también la no-creencia, es un no-pesar en sentido estricto. Hay en ella una estricta no-adhesión, no-fijeza, no-presión, no-resistencia. El pirrónico no tiene que resistir presiones porque no permanece amarrado a nada. Como un globo

aerostático que hubiese soltado los lastres, se eleva etéreo y mira desde las alturas la topografía de las creencias, sus caprichosas parcelas, sus divisiones. Se ríe de ellas, porque el que conserva el espíritu ligero, conserva también el buen humor.³⁷ Vive según le parecen las cosas, sin atarse a ninguna de ellas. Observa sin juzgar. No hay bueno, no hay malo: acepta lo que se le presenta, tal como se le presenta. No hay reactividad porque no hay rechazo. Y no hay rechazo porque no hay juicio. Tampoco hay ansiedad: no hay nada que se juzgue digno de ser perseguido afanosamente.³⁸ Hay una incesante acogida de los fenómenos, porque hay espacio *vacío* para acogerlos sin más.

En efecto, el vacío judicativo del pirrónico es un vacío de carga. Y aquí la carga no es sólo lo que pesa, sino también *lo que llena*. Como cuando hablamos de una carga de tinta, un revólver cargado, de cargarle crédito a un teléfono. Cuando algo está cargado, está lleno. Y cuando está lleno, carece de espacio libre. El pirrónico busca, al contrario, un estado de no-carga, UN AFECTO QUE ES A LA VEZ LIGERO Y VACÍO. En ese desasimiento, conserva un espacio perpetuamente capaz de acoger y dejar pasar sin permanecer fijado a ello, sino al contrario, presto ya a ofrecer acogida a lo que sigue. En el envés de esta radical vacuidad, “del otro lado” de la SUSTRACCIÓN A CERO de toda creencia, se abre un CLARO de incesante plenitud fenoménica. Este sorprendente, inesperado SALTO/HIATO entre *epojé* y *ataraxía*,³⁹ que Sexto describe en términos de *tychikōs*, “como por azar”, es sin embargo, el modo como se da, *necesariamente*, toda transición entre la sustracción a cero y el claro. La estructura fenomenológica del vacío confirma esto de manera cabal.⁴⁰

³⁷ Acaso por eso el humor sea tan caro a los pirrónicos. Las *Sátiras* o *Silloi*, la obra principal de Timón de Fliunte, eran, como el nombre indica, versos satíricos en los que el héroe (nada menos que su maestro, Pirrón), enfrentaba al resto de los filósofos. Sexto, por otra parte, declara que, “tras los argumentos serios no resistimos el deseo de reírnos de los vacuos y jactanciosos dogmáticos” (*PH* I 62); también aduce que el motivo por el que algunos comparan a Platón con los escépticos obedece a que “en los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio, en los que Sócrates es presentado riéndose de unos o enfrentándose a los sofistas, tiene —dicen— un talante lúdico y escéptico” (*ibid.* I 221).

³⁸ Recordemos el pasaje de *PH* I 28: “el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu”. Y también: “se dice «suspensión del juicio» por eso de que la mente [...] se mantiene en suspenso sin establecer ni rechazar nada”, *ibid.*, I 196.

³⁹ Inesperado porque, al contrario de lo que sucede en este caso, una estructura vacía tiende inercialmente al YERMO antes que al CLARO (por eso es que hay un *salto* hacia el claro); véase *supra*, Primera parte, II 1 (b)-(c).

⁴⁰ Decíamos: “el claro, al contrario de clausurar, abre, y abre precisamente a la manifestación de un algo, es decir, de otro que sí mismo, de algo que advendrá desde un más allá de sí mismo: un afuera, una exterioridad. El sólo hecho de que el vacío se muestre como claro entraña a ese otro/afuera (*se funda* en ese otro, lo requiere para constituirse como claro) y por eso es que hay una discontinuidad entre esta cara y las otras dos: porque aquí se ha dado ya un *SALTO* de la nada a la posibilidad de un algo por venir”, *supra*, p. 46.

Hablamos de un claro abierto por el no-juzgar. Esto supone que juzgar entraña una clausura. En efecto, cuando digo que algo o alguien es así y así, lo fijo, lo confino dentro de los estrechos límites de un concepto. Suspender el juicio es, por lo mismo, un gesto de apertura, un prestar acogida antes de hacer ninguna determinación: es la disposición afectiva de una receptividad plena, únicamente posible si se ha generado el espacio para ello. Que esto no sea fácil de llevar a cabo, que no tengamos una educación favorable hacia la suspensión del juicio, sino al contrario, una que induce a las personas a precipitarse en sus tomas de posición, a “tener convicciones”, todo esto no desacredita la posibilidad que el pirronismo explora y que cualquiera puede constatar si se empeña. ¿Cómo?

Tal vez el caso más claro, más inmediatamente constatable, se da cuando liberamos al otro de la carga de los juicios (sobre todo de los juicios morales), cuando hacemos a un lado la idea de que hay una “cuestión personal”.⁴¹ En el *desasimiento* de toda esa morralla mental, fatigosa e inútil, aparte de que el otro adquiere una súbita inocencia, se experimenta una profunda liberación.⁴²

La disposición del pirrónico es la de un observador, no la de un juez.⁴³ Lo que trae la liviandad de espíritu, que es el atributo fundamental de la serenidad pirrónica, es

⁴¹ Sobre este punto, hay una aguda descripción de Nietzsche en el aforismo 102 de *Aurora*, titulado “Los juicios morales más antiguos”. Dice: “—¿Cómo reaccionamos a la acción de una persona próxima a nosotros? —Primero miramos qué resulta de ella para *nosotros* —la vemos exclusivamente bajo este punto de vista. Consideramos *este* efecto como la *intención* de la acción —y, por fin, adjudicamos a esa persona el tener esas intenciones como cualidad *permanente* y la definimos a partir de ese momento como una «persona dañina». ¡Error triple! ¡Antiquísima equivocación triple!” p. 96. Lo que sigue a continuación se acerca en cierto modo al diagnóstico pirrónico: “¿Acaso no ha de buscarse *el origen de toda moral* en las abyectas pequeñas conclusiones: «Lo que me perjudica es algo *malo* (perjudicial en sí); lo que me beneficia es algo *bueno* (beneficioso y provechoso en sí); lo que me perjudica *una o varias veces* es lo enemigo en sí y por sí; lo que me beneficia *una o varias veces* es lo amigo en sí y por sí»?, pp. 96-97; las cursivas son de Nietzsche en todos los casos.

⁴² La suspensión del juicio como clave para alcanzar la serenidad de espíritu es un asunto bien conocido por el budismo. Por eso, a menudo se escucha decir a quien guía la práctica de la meditación, algo así como: “No persigo nada, no rechazo nada: abrazo mi experiencia”. Las afinidades entre el pirronismo y el budismo son notables. Y no parece ser una mera casualidad: Diógenes Laercio refiere que Pirrón acompañó a Anaxarco en sus viajes y “se relacionó con los gimnosofistas en la India y con los Magos” y que, desde entonces, “se cree que filosofó de un modo más severo, introduciendo la doctrina de la incomprendibilidad (*acatalepsía*) y de la suspensión del juicio (*epoché*), como afirma Ascanio de Abdera”, IX, 61, tr. C. García Gual, p. 486; véase también IX 63. Sobre este punto —en el que la escolástica sí resulta de provecho—, véase E. Flintoff, “Phyrron and India”, donde se discute la fiabilidad y el interés de los pasajes de *DL* y se establecen interesantes y estrechos paralelismos entre el pirronismo y el budismo temprano. Véase también R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, pp. 169-178 (“Phyrron and the Indians”), donde se discute específicamente si los cuadrilemas budistas (esquemas de interrogación que plantean cuatro posibilidades para abordar preguntas de orden metafísico: ¿P? ¿O no P? ¿O ambos: P y no-P? ¿O ninguno: ni P ni no-P?) pueden ser tenidos o no por una genuina influencia sobre Pirrón.

⁴³ Por eso es que esta escuela se inscribe dentro del escepticismo: porque *skeptikōs* proviene del verbo *skopéō*, que quiere decir, precisamente, observar —un *skeptikōs* es, literalmente, un investigador.

mantener una disposición de observación atenta, abierta: *espaciosa*. Esto vale, tanto “hacia afuera”, el mundo y sus objetos, como hacia el propio flujo de conciencia. Observar con ecuanimidad no supone, en este sentido, la cesación del flujo, “vaciar la mente” en la más ingenua de sus interpretaciones, sino una disposición de permanente *no-adhesión*: no perseguir ni rechazar lo que el flujo exhibe (rechazar es adherir a una negación).

Vemos, pues, cómo la radical vacuidad a que invita el escepticismo pirrónico —esta sustracción a cero de toda creencia, que en principio no declara tener una contraparte positiva—, supone un grado cero de la pesantez, una liberación del sordo gravamen que cargamos sin saberlo, una invitación a acoger lo que se presenta en cada momento, sin oponer resistencia. No hay cargas doxásticas que *llenen* de antemano y predeterminen las cosas, ni hay cargas afectivas que *pesen*. Ligereza y plenitud fenoménica son dos caras de una misma moneda.

Pero el pirronismo es también una invitación al silencio. No juzgar, no sostener el peso de una doctrina ni abrigar “firmes convicciones”, es también callarse y acallarse. El grado cero del discurso, la *aphasia* que promete Timón de Fliunte, deviene, como en la tradición budista, un silencio de la mente. (*Observar* con atención plena es una de las principales modalidades de meditación en el budismo.) No hay conflictos de creencias, porque no hay creencias. No hay necesidad de justificar nada; no hay tirano superyo que recrimine, no hay discusión imaginaria con alguien ni tironeo discursivo de ningún tipo. No hay parloteo interior.

¿Se puede todavía imaginar, en tiempos así de ruidosos, la profunda paz que mora en una mente descargada y silenciosa? ¿Se puede, en el seno de esta, nuestra grotesca cultura de la acumulación, del más-más-más, de la ciega suma, entrever el delicado gesto sustractivo de Pirrón y los suyos?

CONCLUSIONES

1

Cada una de las tres aproximaciones alcanza hacia sus últimas páginas determinadas conclusiones. En este sentido, cabría decir que hay tres grupos de conclusiones. La pregunta fundamental, sobre las conclusiones mismas, es si esos tres grupos se refieren a un mismo afecto, sólo que considerado a la luz de tres perspectivas distintas, o si hay algo así como *una* serenidad epicúrea, *otra* estoica y *otra* pirrónica, de suerte que hemos estado trabajando con tres afectos distintos que sólo tienen en común el nombre. De la respuesta a esta pregunta dependen el alcance y la validez de las conclusiones parciales, así como la justa determinación sobre la unidad misma de la investigación. ¿Tres investigaciones sobre tres afectos o tres aproximaciones a un mismo afecto?

Si miramos el problema desde una perspectiva exclusivamente doxástica, parece indudable que estamos ante tres afectos distintos. El epicúreo sostiene que la serenidad de espíritu es un tipo de placer: el placer de la completa ausencia de dolor; el estoico combate la idea de que la ausencia de dolor sea de suyo un placer y rechaza que esto pueda ser el *télos* de la vida humana; el pirrónico persigue también la *ataraxía*, pero no puede afirmar ni rechazar nada sobre ella, puesto que, en su versión, se trata de un estado exento de creencias. En este sentido, el pirronismo parece estar abismalmente lejos de cualquier posición epicúrea o estoica. Pero incluso entre epicúreos y estoicos las diferencias son notables, y no sólo en la especificación misma de qué sea la serenidad, sino, más generalmente, en el tipo de creencias que se ven envueltas en cada una de las “serenidades”. Por ejemplo, tanto el epicúreo como el estoico propenden a una aceptación de la muerte. Aunque aquí podría advertirse un acuerdo en el modo como las dos escuelas se plantan frente al *miedo a la muerte*, lo cierto es que el primero la acepta por *creer que* la muerte no es nada para nosotros (pues mientras nosotros somos, ella no es, y cuando ella es, nosotros ya no somos), mientras que el último la acepta porque *crea que* nada que no esté en nuestro poder determinar puede afectarnos (al menos, en un estoicismo en la línea de Epicteto). Y puesto que no está en nuestro poder determinar cuándo, cómo o de qué manera hemos de morir, sólo cabe aceptar el hecho sin afligirse. El “efecto” de aceptación puede ser similar, pero las creencias que están a la base difieren.

Y sin embargo, el “efecto” es similar: ante la perspectiva de la muerte, el sabio epicúreo, lo mismo que el sabio estoico —y en este caso también el pirrónico—, permanecen imperturbables: la aceptan, no le temen. Más que el efecto, lo que tiende a identificarse en los tres es *el afecto*: ninguno de los tres *siente* miedo.

Pero esto no vale tan sólo para la muerte; en las tres escuelas, la serenidad supone la ausencia del miedo como tal. Más aún: aunque con especificaciones distintas, la búsqueda afanosa con vistas a la satisfacción de un deseo también es algo ajeno a la serenidad en cualquiera de las tres versiones. Quien se encuentra sereno *no siente* aprehensión o ansiedad —no abriga deseos vanos (Epicuro), no juzga bueno lo indiferente y en consecuencia no se impulsa hacia ello (estoicos), no cree que nada sea por naturaleza bueno como para perseguirlo afanosamente (pirrónicos)—. Sea cual fuere el cuño helenístico del que provenga, la persona serena *no siente* el futuro como algo a tal punto amenazante que pueda suscitar miedo, ni como algo que se insinúe irresistiblemente tentador. Y lo mismo vale con respecto al presente: nada aflige al epicúreo y nada aflige al estoico; el pirrónico, con mayor modestia, se declara impotente para sobrepasar los padecimientos de la necesidad (el hambre, la sed, el frío, el dolor físico), pero aun así cree estar en mejores condiciones que los otros para tolerar la aflicción que le ocasionen semejantes rigores.

Doxásticamente puede haber mil y una diferencias entre las tres grandes escuelas helenísticas; afectivamente, la afinidad es casi absoluta, al menos en relación a qué es lo que *no siente* aquel cuyo espíritu ha encontrado la serenidad.

Desde el punto de vista instrumental y práctico, el problema se plantea en torno a cómo alcanzar semejante estado afectivo asociado a la felicidad misma (y a la sabiduría, en el caso de estoicos y epicúreos —el pirrónico se abstiene de postular un modelo de sabio). En los tres casos las prescripciones son negativas: se trata de sustraer algo. La especificación de qué es lo que hay que sustraer varía, y aquí es donde se dejan ver todas las diferencias, tanto instrumentales como conceptuales. Pero en los tres casos, por distintas que sean las descripciones teórico-conceptuales y por mucho que difieran las estrategias prácticas, afectivamente se persigue la misma meta. El epicúreo podrá ver en el miedo una fuente de dolor; el estoico, una pasión; el pirrónico, una consecuencia de abrigar creencias sobre el ser de las cosas. Pero lo cierto es que, cuando el primero persigue la sustracción de todo dolor, el segundo, la de toda pasión, y el tercero, la de toda creencia, los tres buscan, entre otras cosas, eliminar el miedo. Y lo mismo puede decirse con respecto a la ansiedad y a la aflicción. Las diferencias conceptuales dan

lugar, en cada caso, a estrategias disímiles; el horizonte afectivo es, sin embargo, el mismo para los tres: alcanzar aquel afecto exento de temor, ansiedad y aflicción (en consecuencia, exento también de exultación, es decir, de una alegría cuya desmesura resulte desequilibrante y acabe por traer alguna clase de turbación).

Afectivamente, no sólo hay una clara coincidencia en cuanto a qué es lo que hay que sustraer; hay una coincidencia todavía más básica: que hay que sustraer. La serenidad es para las tres escuelas un afecto de exención. Por eso el propio modo de nombrarlo es negativo: *ataraxía* en el caso de epicúreos y pirrónicos, *apátheia* —también *ataraxía*— en el caso de los estoicos; im-perturbabilidad, im-pasibilidad. No es sólo ausencia de perturbaciones o pasiones respectivamente; es ausencia de toda posibilidad de que algo perturbe o apasione. Se trata de un afecto a tal punto estable que ni siquiera cabe la posibilidad de la turbación (para los estoicos, toda turbación es alguna pasión y viceversa). Ésta ya no es una afinidad negativa: la estabilidad es un positivo atributo que todo el helenismo le reconoce al afecto del sabio.

Pero entonces, ¿tiene sentido hablar de una serenidad epicúrea, una serenidad estoica y una serenidad pirrónica, como si se tratara de tres afectos distintos? Sin duda las tres escuelas acusan diferencias notables y, como ya se ha dicho, parte de esas diferencias radica en el modo como cada una concibe cuáles son los sufrimientos, cuáles sus causas, y, en consecuencia, cómo hay que proceder para eliminarlas. Pero el afecto que se busca alcanzar resulta ser en los tres casos un afecto de “carácter negativo”, un afecto que se identifica con una exención, y, más todavía, uno en el que lo que se sustrae es afectivamente idéntico, por más que reciba especificaciones distintas. No sólo esto: lo que resulta de semejante sustracción es concebido de manera unánime como el único afecto estable y no sujeto a los vaivenes del mundo.

¿No son estas coincidencias demasiado fundamentales como para que hablemos de afectos disímiles? ¿No *se siente* acaso del mismo modo la serenidad, sea que ésta se la conciba en clave epicúrea, estoica o pirrónica?

Por lo pronto puede decirse que se no-sienten del mismo modo, esto es, que en las tres versiones hay una común ausencia de ciertos estados afectivos (miedo, ansiedad, aflicción, exultación).

Pero nuestra investigación se propuso aproximar descripciones de *cómo se siente*, *POSITIVAMENTE*, *la serenidad de espíritu*, tomando la guía inicial de cada escuela y llevando las cosas más lejos mediante una intervención fenomenológica. Y la pregunta es entonces si estas tres descripciones son de alguna manera idénticas, o al menos

consistentes entre sí, o si, al contrario, revelan aspectos incompatibles. ¿Qué podemos decir sobre esto?

La primera gran afinidad es la estructura misma del afecto. En los tres casos, la sustracción de turbaciones/pasiones conduce a un claro; y este claro, una vez que la descripción consigue identificarlo y asignarle su justo lugar, deja ver a su trasluz cualidades muy semejantes: quietud, reposo, ausencia de fatiga, ausencia de pesantez, ligereza. Es un claro que, en la cancelación de toda posibilidad de turbación, parece, en contrapartida, asegurar un reducto inexpugnable de posibilidades. Veámoslo sobre todo con Epicuro, una vez que la descripción nos permitió esclarecer el placer de la *ataraxía*. Se trataba de un placer asociado a un sentimiento de potencias originarias; no el placer, decíamos, de sentir una potencia que se despliega en acto, sino el placer de sentir la *inalterable* actualidad de mi Potencia. Pero por ser inalterable, esta esfera de mi más originario yo-puedo resultaba ser un ámbito incommovible, reposado, de íntima quietud interior.¹

En este sentido, el claro epicúreo, abierto por la ausencia de dolor, se asemeja notablemente al claro que se abre en la impassibilidad estoica. La sustracción de toda pasión (todo movimiento irracional y excesivo del alma) habilitaba una cierta racionalidad cinética: un modo de moverse. En la descripción modal de este *savoir-marcher* también se descubría el carácter de una fundamental *quietud*: una quietud-en-el-movimiento (que era, a su vez, el carácter mismo del buen fluir: *eúroia bíou*). La descripción de esta buena fluencia, el no-esfuerzo que le era propio, puso de manifiesto cómo la serenidad estoica es también una disposición *reposada*, etcétera.

En lo que toca a los pirrónicos, ¿acaso la no-pesantez de la *ataraxía* pirrónica, su fundamental ligereza, no resulta ser, lo mismo que la serenidad en clave epicúrea o estoica, una disposición ajena a toda fatiga? ¿No mora el pirrónico, en su silenciosa ingravidez, en un claro de profunda quietud interior?

Qué sean, en términos afectivos, la quietud, el reposo, el no-esfuerzo o la ligereza, son preguntas que las páginas anteriores han buscado contestar a través de distintos esfuerzos descriptivos. Por eso es que hemos hablado allí de descripciones materiales: porque la quietud o el movimiento, el reposo o el esfuerzo, el peso o la ligereza son atributos materiales, y de lo que se trataba al preguntar *cómo se siente la serenidad* o

¹ Remito al lector que quiera comprender más claramente estas alusiones generales, y las que siguen, a que lea las descripciones fenomenológicas que componen la investigación —si es que no lo ha hecho ya, lo que sería deseable.

como *qué se siente* era de poder describir cómo se sienten estos atributos —atributos a los que nos veíamos conducidos en los distintos apartados de la investigación.

Lo que descubrimos ahora es que, si bien la descripción ha llegado en cada caso por vías diversas, enfatizando más, ya sea una quietud estática o una quietud en movimiento, una cualidad de reposo o de no-esfuerzo, o una de ingravidez, los atributos se repiten: son los mismos. EN TÉRMINOS DE CÓMO SE SIENTE MATERIALMENTE LA SERENIDAD, ESTAMOS SIEMPRE ANTE UN MISMO AFECTO.

Cada escuela helenística nos ha permitido ensayar *distintas aproximaciones a un mismo claro*, revelándonos matices diversos de una misma claridad.

Una vez abierta la positiva materialidad de la serenidad de espíritu —que las descripciones negativas embozaban y que la exégesis sin más no puede por sí sola traer a la luz—, estamos en mejores condiciones para evaluar el interés y el atractivo de una vida serena. Toda discusión instrumental es posterior. Lo primero es comprender la experiencia a que se nos invita.

Esta investigación puede verse como el afán de desarrollar estrategias descriptivas para habilitar semejante comprensión. En este sentido, es también una investigación que ha buscado ofrecer sugerencias y recursos fenomenológicos generales para abordar el vasto y fundamental tema de la afectividad.

2

La investigación ha corrido por caminos que, en principio, podrían parecer extraños a su tema. ¿Qué tiene que ver la serenidad de espíritu con la descripción del modo como caminamos? ¿o con la experiencia que tenemos de nuestro propio peso? ¿o incluso con la estructura fenomenológica del alivio, afecto éste que, si bien se adivina más claramente relacionado con el tema central de la investigación, sin embargo no guarda con aquél una relación obvia? En la sección anterior se hizo alusión a ciertas determinaciones positivas propias de la serenidad de espíritu y al carácter específico que podía alcanzarse interviniendo fenomenológicamente sobre las definiciones negativas legadas por las escuelas helenísticas. Pero estas determinaciones fueron el resultado de desarrollar tres exploraciones fenomenológicas que, más allá del tema mismo de la investigación, tienen acaso un valor propio.

La pregunta sobre el carácter descriptivo de la *ataraxía* epicúrea, ese misterioso placer que Epicuro identificaba con la ausencia de todo dolor, nos condujo en primer lugar a

preguntarnos si es posible reconocer alguna experiencia en la que la cesación del dolor sea de suyo placentera. Toda la doctrina epicúrea está orientada a eliminar las distintas causas de dolor y alcanzar así el supremo placer de la *ataraxía*. Pero ¿podemos reconocer alguna experiencia en la que la cesación del dolor sea en sí misma placentera? Si damos con una vivencia de este tipo, entonces, eso que en las fuentes resulta oscuro y que entre los comentaristas genera toda clase de desacuerdos, encontrará una vía mucho más derecha hacia la comprensión del placer por el que se inquiera.

Olvidados ya de Epicuro, ¿hay algún placer que podamos identificar con la cesación del dolor? No hace falta especular demasiado para poder responder a esto. Todos tenemos experiencia de eso que llamamos alivio y que es, justamente, el placer que surge cuando el dolor remite (total o parcialmente). Así, pues, lo que en principio era una investigación sobre la serenidad epicúrea, acabó derivando en una investigación fenomenológica sobre la estructura del alivio. La observación del alivio, la captación de su esencia, nos permitió reconocer cómo esta vivencia vuelve sensible la ausencia de dolor. En efecto, hay un sinfín de vivencias en las que el dolor se halla ausente. Cuando salgo a dar un paseo, cuando converso con alguien, ahora mismo, cuando escribo estas líneas, no siento dolor alguno. Pero tampoco siento que no siento dolor. El alivio, por obra de un contraste cuya estructura ha sido estudiada en detalle —y que sería ocioso repetir aquí— acusa la peculiaridad de hacer patente el no-dolor. Pero sentir mi ya-no-dolor tiene como contraparte sentir la reposición de todo aquello que el dolor minaba y aquí radica su carácter placentero. Más que el placer del no-dolor, el alivio resulta gozoso por el hecho de habilitar un sentimiento de potencias repuestas, plenas, prestas.

Una descripción ulterior nos permitió determinar cómo este sentimiento de potencia no necesita de un contraste con el dolor para poder darse como tal (como cuando, después de un descanso reparador, sentimos gozosamente nuestras potencias restituidas) y caracterizar más precisamente de qué clase de potencias se trata y cómo es que este sentimiento gozoso puede aspirar a ser estable. Así es que como llegamos, hacia el final de las páginas relativas a la *ataraxía* epicúrea, al esclarecimiento de este misterioso placer en términos de un sentimiento de potencia. No obstante, esto no habría sido posible sin investigar antes la estructura fenomenológica del alivio. Hasta donde sé, este tema no ha sido investigado y mucho menos como vía para poder abrir el carácter positivo de la *ataraxía* epicúrea. El puente mismo entre fenomenología y ética helenística no había sido trazado hasta ahora.

La *apátheia*, la proverbial impassibilidad del sabio estoico, también estaba necesitada de un esclarecimiento positivo. Como he dicho ya reiteradamente, las fuentes en este caso ofrecen la pista de las llamadas *eupátheiai*, los buenos afectos. Pero ¿cuál es el carácter de estos buenos afectos? ¿Qué sí siente el sabio estoico? El inventario de Andrónico con el detalle de las distintas especies que admiten los tres géneros de *eupátheiai* y unas pocas indicaciones legadas por las fuentes no permiten contestar cabalmente la pregunta. Con todo, las propias fuentes mencionan en algunas ocasiones el *télos* estoico en términos de un buen fluir de la vida (*eúroia bíou*). ¿Qué es este buen fluir? Una analogía de Crisipo, para hacer ver de qué se habla cuando se habla de las pasiones como impulsos excesivos, sirvió de punto de partida. En ese pasaje, Crisipo compara la situación de alguien que camina y es capaz, en todo momento, de detenerse o cambiar el paso, con alguien que corre y se impulsa de tal modo que ya no le es posible detenerse cuando lo desea. Se comparan, pues, dos *modos* de moverse, uno hábil y otro torpe; esto resulta consistente con la idea estoica de que las pasiones son un cierto tipo de *movimiento* del alma (un movimiento irracional, un impulso excesivo). Si consideramos el asunto desde una perspectiva “cinética”, y asumimos que hay dos clases de movimientos, los unos torpes, los otros hábiles, la pregunta pasa a ser: ¿cuál es el carácter general de un movimiento hábil? Poder detenerse o cambiar el paso a tiempo sólo describen la eficacia misma del andar (que es, por lo demás, un movimiento muy específico), pero ¿cómo debe ser el movimiento mismo para que en todo momento un caminante esté en condiciones de realizar esa eficacia? Si por un momento tomamos en serio la analogía de Crisipo, nos vemos conducidos a investigar con cierta minucia cómo es que damos pasos, qué fases de estabilidad e inestabilidad hay en ese movimiento y en qué radica la permanente posibilidad de detenernos o alterar el rumbo. De ahí que la investigación, una vez dejada atrás la exégesis, se haya volcado a describir el modo como caminamos. Esto permitió advertir el carácter de un andar hábil. Vimos que, para que el andar fuera hábil, debían preservarse lo que entonces llamábamos instancias de reposo (el centro de gravedad debía reposar sobre la base de apoyo y la base de apoyo, sobre el suelo); pero a la vez que, para que se preservaran las instancias de reposo, el movimiento mismo debía tener una cualidad uniforme. Así, pues, la habilidad de este movimiento, concluíamos, radica en una mutua cooperación entre las instancias de reposo y el movimiento mismo; o si se prefiere, es un movimiento tal que acusa el carácter de *quietud en el movimiento* (sugiero, desde luego, leer el trabajo descriptivo, a fin de que esto pueda revisarse con detalle). Sin embargo, todo esto partía

de una analogía: hablábamos, siguiendo el ejemplo de Crisipo, de movimientos en el espacio. ¿Cómo pensar esta racionalidad cinética cuando lo que se mueve es “el alma”?

Lo primero es que la determinación de quietud-en-el-movimiento acusa exactamente el carácter de aquel movimiento que llamamos fluir. La investigación da cuenta de esto. Estábamos entonces en condiciones de considerar, ya no el alma en sentido estoico, sino las vivencias de un *flujo* de conciencia. La estructura fenomenológica de la conciencia del tiempo interno, su carácter fluyente, fueron escrupulosamente estudiadas por Husserl. Pero si consideramos ahora, ya no el flujo temporal en sus determinaciones *a priori* (las tres intenciones temporales que articulan la posibilidad misma de la fluencia: protención, impresión, retención), sino el fluir temático de las vivencias de una conciencia, ¿qué sería entonces un *buen fluir*? Aquí es donde el estudio toma los resultados de la descripción relativa al caminar hábil (descripción cuyos caracteres, sin embargo, son extensibles a cualquier movimiento, como se asienta oportunamente) y los aplica a la vida afectiva. Las fuentes estoicas adquieren entonces una nueva luz y así es que surgen los tres corolarios finales, en los que se determina, *positivamente*, la serenidad estoica como afecto del buen fluir. El carácter de quietud en el movimiento es explorado en cuanto al flujo temporal, en relación al fluir como un cierto modo de con-fluir (con-fluir del sentir y la razón, del sentir y las circunstancias), en relación al no-esfuerzo y en relación a la lucidez de hallar claros. Huelga aquí desarrollar todo esto en detalle (véase Cuarta parte, 3.3).

Fue así como la indagación de la serenidad en clave estoica nos condujo a algo en apariencia tan remoto: internarse en la descripción del modo como damos pasos y explorar las condiciones de un movimiento hábil (“imperturbable” en cuanto a su despliegue). De nuevo, hasta donde sé, este tipo de aproximación no se había hecho hasta ahora.

Por último, el caso del pirronismo resulta mucho más problemático. Alcanzar la *ataraxía* pirrónica supone deshacerse de toda creencia y esto plantea un escollo: ¿cómo interpretar algo que, por su propio carácter, supone hacer a un lado todo juicio y toda interpretación? La vía exegética se topa aquí de bruces contra un muro infranqueable. La única alternativa plausible es, entonces, intentar explorar la experiencia misma. Para ello, la estrategia consistió en abordar el problema por su parte “negativa”. Los pirrónicos sostienen que nuestras creencias son las que nos perturban; o más específicamente, que nos perturba abrigar juicios sobre el ser o no ser de las cosas. Y aquí no entran sólo los juicios morales: todo juicio de realidad supone, para el

pirronismo, una fuente de perturbación. Cuando juzgamos, atribuimos un valor a algo, siquiera un valor en cuanto a su estatuto ontológico. Si digo que, en este momento (y sólo en este momento), a mí (y sólo a mí) me parece que hay un árbol ahí enfrente, estoy hablando de una impresión, que es mía y que sólo vale para el momento mismo en que la enuncio. Si, en cambio, *juzgo* que hay un árbol ahí enfrente, hablo de algo a lo que le estoy otorgando una realidad objetiva, subsistente, etc.: un valor de realidad. Lo que hay que intentar comprender, entonces, es por qué los pirrónicos sostienen que creer en algo, o asignar valor (o disvalor) a algo, necesariamente perturba. En otras palabras, ¿cómo nos afecta evaluar, atribuir valor o disvalor?

De esta pregunta nace la investigación fenomenológica de la última parte, orientada por una intuición lingüística: habitualmente se asocia el valor con el peso. ¿Puede esto querer decir que sentimos el valor o el disvalor (atribuido, juzgado) al modo como sentimos el peso? Cuando decimos que Fulano es un profesional de peso, para indicar con ello el valor que adjudicamos a su desempeño, ¿decimos algo que pueda verificarse en el carácter mismo de la pesantez?

La investigación se ve así movida a argumentar, en primer lugar, por qué todo sentido de la pesantez necesariamente se retrotrae a la experiencia del peso del cuerpo propio. Y luego, a explorar las determinaciones afectivas esenciales de esta experiencia. Sentimos nuestro propio peso como adherencia a una base, como un cierto tipo de presión, como resistencia de la base, como materia sólida (pues no hay interpenetración con la base), etcétera. La pregunta se traslada, luego, al modo como sentimos el valor y el disvalor de algo toda vez que creemos que algo es valioso o disvalioso. ¿*Pesan* nuestras creencias axiológicas? ¿*Pesan* nuestros juicios?

Referir ahora la notable coincidencia entre el modo como sentimos el peso y el modo como sentimos el valor/disvalor (que asignamos) sería reiterativo. Baste referir que la investigación alcanza este resultado y que, bajo esta luz, consigue comprenderse de manera mucho más clara en qué sentido abrigar juicios o creencias puede ser tenido por una fuente de perturbación (de peso). Pero si esto así, entonces el desasimiento de toda creencia es, en sentido afectivo-material, un sentimiento de no-pesantez: de plena ligereza.

Así, tangencialmente, partiendo de preguntas y descripciones que en principio parecerían ajenas al tema mismo de la investigación, llegamos al final a comprender cómo o como qué se siente la serenidad alentada por el pirronismo, de la cual ellos, por

el hecho mismo de tener que suspender el juicio, no pudieron sino dar unas pocas indicaciones.

3

Estas líneas finales no buscan satisfacer la curiosidad de quien las lea. He referido de manera apretada las estrategias de que me he valido en uno y otro caso, no para dar un detalle de cada una, sino una idea general de tres itinerarios teóricos sobre un mismo asunto.

Difícilmente en filosofía se alcanzan resultados concluyentes (por ser filosóficos, serán necesariamente discutibles). Pero no es eso, a mi parecer, lo que más importa, sino el modo de inquirir, el modo de pensar las cosas. Cuando un trabajo filosófico aborda de manera renovada ciertos asuntos, eso constituye la mejor aportación que puede pedírsele. La valía de un trabajo en filosofía se decide, no por lo que ha dejado sentado de una vez para siempre (aun cuando persiga este afán), sino por haber abierto caminos que hasta entonces no habían sido transitados.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, N. Y., 1993.
- _____, “Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas”, en *Las normas de la naturaleza*, M. Schofield y G. Striker (comps.), Manantial, Bs. As., 1993, pp. 13-40.
- ANÓNIMO. *El sutra del corazón*, versión de Khenpo Tsewang Gongyal Rinpoche, tr. F. Mestanza i García, Kairós, Barcelona, 2001.
- ARISTÓTELES. “Acerca de la juventud y la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración”, en *Tratados breves de historia natural*, trs. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.
- _____. *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, tr. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- _____. *Ética Nicomáquea*, tr. A. Gómez Robledo, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, UNAM, México DF, 1983.
- _____. *Poética*, tr. E. Schlesinger, Losada, Buenos Aires, 2003.
- _____. *Retórica*, tr. A. Bernabé, Alianza, Madrid, 1998
- _____. / tr. A. Ramírez Trejo, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, UNAM, México DF, 2002.
- BARTHES, R. *El grado cero de la escritura*, Ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1967.
- BERLIN, I. *Las raíces del romanticismo*, H. Hardy (ed.), tr. S. Marí, Taurus, Madrid, 2000.
- BETT, R. *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford University Press, New York, 2000.
- _____. “The Sceptics and the Emotions”, en *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1998, pp. 197-218.
- BOERI, M. D. y BALZARETTI, L. R. *Epicuro. Vida. Doctrinas morales. Testimonios*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2002.
- BOUWSMA, O.K y WITTGENSTEIN, L. *Últimas conversaciones*, tr. M. A. Quintana Paz, Sígueme, Salamanca, 2004.
- BRENNAN, T. “The Old Stoic Theory of Emotions”, en *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1998, pp. 21-70.
- BROCHARD, V. *Los escépticos griegos*, tr. V. Quinteros, Losada, Buenos Aires, 2005.

- BUDA. *El camino de la verdad. Las enseñanzas del Buda en el Dhammapada*, versión de A. Blanco, Árbol Editorial, México DF, 1990.
- BURNYEAT, M. F. “Can the Skeptic Live His Skepticism?”, en *The Skeptical Tradition*, M. Burnyeat (ed.), University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 117-148.
- CALHOUN, CH. y SOLOMON R. C. (comps.). *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, tr. M. Caso, FCE, México DF, 1996.
- CAPELLETTI, A. J. (comp./tr.). *Los estoicos antiguos. Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2002.
- COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 3ª ed., Madrid, 2003.
- CICERÓN. *Del supremo bien y del supremo mal*, tr. V. J. Herrero-Llorente, Gredos, Madrid, 1987.
- _____, *Disputas tusculanas*, tr. J. Pimentel Álvarez, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, UNAM, México DF, 1987.
- CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y fragmentos* (2 vols.), trs. F. Javier Campos Daroca y M. Nava Contreras, Gredos, Madrid, 2006.
- CHI-I. *Pararse a contemplar. Manual de espiritualidad del budismo Tendai*, tr. J. Masiá Clavel, Sígueme, Salamanca, 2007.
- CHRÉTIEN, J.-L. *La llamada y la respuesta*, tr. A. Sucasas, Caparrós, Madrid, 1997.
- DELEUZE, G. *Afecto y potencia en Spinoza*, en:
<http://www.planetax.org.ar/web/content/view/26/34/>
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?*, tr. Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.
- DERRIDA, J. *De la gramatología*, trs. O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, México DF, 2005.
- _____, “«Génesis y estructura» y la fenomenología”, en *La escritura y la diferencia*, tr. P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989.
- _____, *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*. Texto publicado en griego, en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966. La versión francesa fue confiada por Derrida a la revista *Alter*, N° 8, 2000, pp. 69-84. Versión castellana de C. Contreras Guala, en:
http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/husserl_fenomenologia.htm.
- _____, “La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje”, en

- Márgenes de la filosofía*, tr. C. González Marín, Cátedra, 5ª ed., Madrid, 2006, pp. 193-212.
- DESHIMARU, T. *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos de Zen*, trs. N. Samblancat y P. Rovira, Kairós, Barcelona, 1975.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, tr. C. García Gual, Alianza, Madrid, 2007.
- / *Vida de los más ilustres filósofos griegos* (2 vols.), tr. José Ortiz y Sainz, Folio, Barcelona, 2002.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*, tr. P. Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *Manual/Fragmentos*, tr. P. Ortiz García, Gredos, Madrid, 1995.
- EPICURO. *Obras completas*, tr. J. Vara, Cátedra, 6ª ed., Madrid, 2005.
- ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio de la locura*, tr. A. Rodríguez Bachiller, UNAM, México DF, 2000.
- ESCUADERO, J. A. “Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, *Thémata* No. 39, 2007.
- FENOLLOSA, E. *Los caracteres de la escritura china como medio poético*, tr. S. Elizondo, Molinos de viento-UAM, México DF, 2007.
- FLINTOFF, E. “Pyrrho and India”, *Phronesis*, 25 (1980), pp. 88-108.
- FREDE, M. “La doctrina estoica de los afectos del alma”, en *Las normas de la naturaleza*, M. Schofield y G. Striker (comps.), Manantial, Bs. As., 1993, pp. 101-117.
- FRONDIZI, R. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, FCE, México DF, 2008.
- GARCÍA GUAL, C. *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2002.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. E. Cazenave Tapie, FCE, México DF, 2000.
- _____, *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, tr. Michael Case, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- _____, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, tr. M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- HAMILL, S., SEATON J. P. (eds.). *La sabiduría de Chuang Tse*, tr. N. Martí, Oniro, Barcelona, 2000.
- HAYA, V. *Haiku-dô. El haiku como camino espiritual*, Kairós, Barcelona, 2007.
- H. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, tr. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007.

- _____, «¿Qué es metafísica», en *Hitos*, trs. H. Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108.
- _____, *Ser y tiempo*, tr. J. E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- _____, *Serenidad*, tr. Y. Zimmerman, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994.
- HENRY, M. *Encarnación*, trs. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Sígueme, Salamanca, 2001.
- _____, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, tr. J. Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2007.
- HÖLDERLIN, F. *Hiperión o el eremita en Grecia*, tr. J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 2007.
- HOSSENFELDER, M. “Epicuro – hedonista malgré lui”, en *Las normas de la naturaleza*, M. Schofield y G. Striker (comps.), Manantial, Bs. As., 1993, pp. 251-268.
- HUSSERL, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, tr. A. J. Steinbock, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2001.
- _____, *Experiencia y juicio*, tr. J. Reuter, UNAM, México DF, 1980.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro primero)*, tr. J. Gaos, FCE, 2ª ed., México DF, 1997.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, tr. A. Zirió Q., UNAM-IIF, 2ª ed., México DF, 2005.
- _____, *Investigaciones lógicas*, trs. M. G. Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid, 1982.
- _____, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, tr. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
- _____, *Meditaciones cartesianas*, trs. J. Gaos y M. García-Baró, FCE, 2ª ed., México DF, 1996.
- IRWIN, T. H. “Stoic Inhumanity”, en *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1998, pp. 219-241.
- JULIÁ, V., BOERI M. D. y CORSO, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- KELEMAN, S. *Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática*, tr. J. M. González Llagostera, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2009.
- KIERKEGAARD, S. “Diapsálmata”, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, tr. B. Saez Tajafuerce y D. González, Trotta, Madrid, 2006, pp. 43-70.
- _____, *El concepto de angustia*, tr. D. G. Rivero, Alianza, 2007.

- _____, *El instante*, tr. A. Roberto Albertsen, Trotta, Madrid, 2006.
- _____, “El más desdichado”, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 229-242.
- KINGSLEY, P. *En los oscuros lugares del saber*, tr. C. Francí, Atalanta, Barcelona, 2006.
- LAO TSE. *Tao Te King*, versión de R. Wilhelm, trs. M. Wohlfeil y M. P. Esteban, Sirio, Málaga, 1997.
- LAMB, R. “Objectless Emotions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48 No. 1 (Sep. 1987), pp. 107-117.
- LE GOFF, J. Y TRUONG, N. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, tr. J. M. Pinto, Paidós, Barcelona, 2005.
- LEVINAS, E. *De la existencia al existente*, tr. P. Peñalver, Arena Libros, 2ª ed., Madrid, 2006.
- _____, *El Tiempo y el Otro*, tr. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993.
- _____, *Ética e infinito*, tr. J. María Ayuso Díez, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- _____, *Trascendencia e inteligibilidad*, tr. J. María Ayuso, Encuentro, Madrid, 2006.
- LODGE, D. *The Art of Fiction*, Penguin Books, London, 1992.
- LONG, A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, New York, 2004.
- LONG, A.A., SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.), Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- LOWENSTEIN, T. (ed.). *Haikus clásicos*, tr. R. Diéguez, Blume, Barcelona, 2009.
- LUCRECIO. *La naturaleza*, tr. F. Socas, Gredos, Madrid, 2003.
- / *De la naturaleza de las cosas*, tr. Abate Marchena, Folio, Barcelona, 2002.
- MARCO AURELIO. *Pensamientos*, tr. A. Gómez Robledo, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, UNAM, México DF, 1992.
- _____, *Meditaciones*, tr. F. Cortés Gabaudán, Cátedra, 2ª ed., Madrid, 2004.
- _____, *Meditaciones*, tr. R. Bach Pellicer, RBA-Gredos, Barcelona, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible*, tr. J. Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970.
- MITSIS, PH. *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, New York, 1987.
- MONDOLFO, R. *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1988.
- MORLEY, J. “Inspiration and Expiration: Yoga Practice through Merlau-Ponty's

- Phenomenology of the Body”, *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 1 (Jan. 2001), pp. 73-82.
- NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*, tr. A. Froufe, Edaf, Madrid, 2000.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, eds. J. Echegoyen y M. García-Baró; trs. L. ML. Valdés y T. Orduña, Mare Nostrum, Madrid, 2000.
- _____, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, tr. G. Dieterich, Debolsillo, México DF, 2010.
- NUSSBAUM, M. C. *La terapia del deseo*, tr. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2003.
- NYANAPONIKA, *El corazón de la meditación budista*, tr. A. Haurie, Ed. Cedel, Barcelona, 1992.
- OTTO, W. F. *Epicuro*, tr. E. Lassmann Klee, Sexto Piso, Madrid, 2005.
- PABÓN S. DE URBINA, J.M. *Diccionario Griego clásico-Español*, Vox, 19ª ed., Barcelona, 2006.
- PESSOA, F. *Poemas de Alberto Caeiro*, tr. P. del Barco, Visor, Madrid, 1995.
- _____, *La educación del estoico*, tr. R. Alonso, Emecé, Bs. As., 2002.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I*, trs. J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Gredos, Madrid, 2008, pp. 148-186.
- _____, *Cármides*, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 326-368.
- _____, *Fedón*, en *Diálogos III*, trs. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó, Gredos, Madrid, 1986, pp. 24-142.
- _____, *Filebo*, en *Diálogos IV*, trs. M. A. Durán y F. Lisi, Gredos, Madrid, 2000, pp. 19-122.
- _____, *Gorgias*, en *Diálogos II*, trs. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 2008, pp. 23-145.
- _____, *La República*, tr. A. Gómez Robledo, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA UNAM, México DF, 2000.
- _____, *Teeteto*, tr. M. Boeri, Losada, Buenos Aires, 2006.
- REVEL, J.-F. *¿Para qué filósofos?*, tr. J. A. Nuño, Avances 1, Caracas, 1962.
- REVEL, J.-F. y RICARD, M. *El monje y el filósofo*, tr. Juan José del Solar, Urano, Barcelona, 1998.
- RILKE, R.M. *Elegías de Duino*, tr. Jenaro Talens, Hiperión, Madrid, 2007.
- SALLES, R. “Oikeiosis in Epictetus” (en prensa).
- SALLES, R. *et al.*, “Introducción a la teoría estoica de las pasiones”, en *Signos Filosóficos* vol. II, núm. 3, UAM, México DF, enero-junio 2000, pp. 181-201.

- SCHELER, M. “Sobre el fenómeno de lo trágico”, en *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*, P. Good (comp.), tr. D. Gamper, Crítica, Barcelona, 2003, pp. 203-226.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación* (2 vols.), tr. R. R. Aramayo, FCE, Madrid, 2003.
- _____, *El arte de ser feliz*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2007.
- SCHUTZ, G. *Autobiografía y presente vivo*, (tesis de maestría inédita), UNAM, México DF, marzo de 2007.
- _____, “Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger”, *Contribuciones desde Coatepec*, N° 11, julio-diciembre 2006, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 11-39.
- _____, “Virtud y felicidad: dos perspectivas sobre la autarquía”, *Tópicos* (32), 2008, México DF, pp. 161-177.
- SEDDON, K. *Stoic Serenity. A practical Course on Finding Inner Peace*, s/l, 2006.
- SEDLEY, D. “The Motivation of Greek Skepticism”, en *The Skeptical Tradition*, M. Burnyeat (ed.), University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 9-29.
- SÉNECA, L. A. *Epístolas morales a Lucilio* (2 vols.), tr. I. Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986.
- _____, *Sobre la felicidad*, en *Diálogos*, tr. C. Codoñer, Tecnos, 3ª ed., Madrid, 2003, pp. 226-261.
- _____, *Sobre la firmeza del sabio*, en *Diálogos*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 33-58.
- _____, *Sobre la ira*, en *Diálogos*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 59-175.
- _____, *Sobre la serenidad*, en *Diálogos*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 276-313.
- SERRANO DE HARO, A. *Fenomenología trascendental y ontología* (tesis doctoral inédita), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, febrero de 1990.
- _____, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.
- SEXTO EMPÍRICO. *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, tr. R. Bett, Oxford University Press, New York, 1997.
- _____, *Esbozos pirrónicos*, tr. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 2002.
- / ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΙΟΤΥΠΙΩΣΕΩΝ, BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM TEUBNERIANA, Academia Scientiarum Germanica Berolinensis, 1958.
- SOMERSET MAUGHAM, W. *El temblar de una hoja*, tr. E. Rabasa, Sexto Piso, México

- DF, 2005.
- SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind*, Oxford University Press, New York, 2000.
- SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, tr. A. Domínguez, Madrid, 2000.
- STRIKER, G. “Ataraxia: Happiness as tranquility”, en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 183-195.
- SUZUKI D.T. y FROMM, E. *Budismo zen y psicoanálisis*, tr. J. Campos, FCE, México DF, 1964.
- SZYMBORSKA, W. *El gran número. Fin y principio y otros poemas*, Hiperión, Madrid, 2010.
- VORWERK, M. “Plato on Virtue: Definitions of ΣΟΦΡΟΣΥΝΗ in Plato’s *Charmides* and in Plotinus *Enneads* 1.2 (19)”, *The American Journal of Philology*, Vol. 122, No. 1 (Spring, 2001), pp. 29-47.
- WARREN, J. *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*, tr. I. Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- _____, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología I*, tr. L. F. Segura, IIF-UNAM, México D.F., 2006.
- _____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trs. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1991.
- _____, *Una conferencia sobre la Ética*, tr. A. Tomasini Bassols, IIF-UNAM, México D.F., 2005.