

Tres modelos éticos de vida en la tradición filosófica: arrebato, anestesia y virtud

Three Ethical Models of Life in the Philosophical Tradition: Rapture, Anesthesia and Virtue

Minor E. Salas *

Resumen: Es probable que, desde tiempos muy antiguos, el ser humano se haya planteado el problema filosófico de la "buena vida" o de la *areté*, como le llamaron los griegos; es decir, el problema ético de lo que nos conviene (y es "bueno") y de aquello que no nos conviene (y es "malo"). Se trata, al final de la partida, de responder a la cuestión vital de cómo hemos de conducir la vida: ¿conscientes de la condición precaria y temporal de todas las experiencias, triunfos y fracasos? ¿Anestesiados por la ignorancia, las drogas o el autoengaño? ¿O en lucha permanente –valiéndonos de las toscas herramientas que nos da una existencia corta– para hacer lo posible en este reino de lo imposible? En este artículo se examinan tres tipos de doctrinas éticas, o sea, de ideales de vida, que han aventurado algunos pensadores a lo largo de los tiempos y que me gustaría llamar respectivamente: una ética-del-arrebato, una ética-de-la-resignación y una ética-de-la-virtud.

Abstract: Perhaps, since very ancient times, human beings have raised the philosophical problem of the "good life" or the *areté*, as the Greeks called it; that is, the ethical problem of what suits us (and is "good") and that which does not suit us (and is "bad"). This problem seeks an answer to the vital question: how we should lead our lives: aware of the ephemeral and temporary condition of all experiences, triumphs and failures? Anesthetized by ignorance, drugs or self-deception? Or in permanent struggle –using the rough tools that a short existence provides us– to do what is possible in the realm of the impossible? This article examines three types of ethical doctrines, that is, ideals of life, which some thinkers have formulated throughout time and that I would like to call respectively: an ethics-of-rapture, an ethics-of-resignation and an ethics-of-virtue.

Palabras clave: "Buena vida", *areté*, estoicismo, epicureísmo, virtud.

Key words: "Good life", *areté*, stoicism, epicureanism, virtue.

Fecha de recepción: 1-12-2019

Fecha de aceptación: 20-1-2020

Y cuando una persona llega a la edad de saber un poco sobre el arte de vivir (si es que alguna vez llega), ya han pasado sus mejores años y su cuerpo se está preparando para la tumba y ya no le queda nada que esperar si no es la pena, el sufrimiento y la muerte. ¿Es este fúnebre drama lo mejor que puede ofrecer esta vida?

John Hospers

*Para Justine, como invitación de tu padre. Vive, hija mía.
Para L.R.V., por la inspiración.*

* Catedrático de Filosofía del Derecho y de Derecho Penal de la Universidad de Costa Rica.
minor.e.salas@gmail.com

1. La invitación

“No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: ¡saber cómo vivir la vida! Lo demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación. Se trata de meros juegos; primeramente hay que responder. Y si es cierto, como pretende Nietzsche, que un filósofo, para ser valioso, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que se debe profundizar a fin de hacerlas claras para el espíritu” (Camus, A., 1988, p. 15).

Este veredicto de Albert Camus, en su célebre *Mito de Sísifo*, es, sin lugar a dudas, una manera hermosa y concluyente de plantear el problema que nos ocupa en este breve ensayo: el problema de cómo conducir la propia vida. Este es, en el más elemental y primitivo sentido de la palabra, el **problema ético esencial**, que atañe, al decir de Fernando Savater “al arte de vivir, el saber vivir, por lo tanto el arte de discernir lo que nos conviene (lo bueno) y lo que no nos conviene (lo malo)” (Savater, F., 2008, p. 16). Esto es la Ética.

No es un problema pequeño, pues. Insignificante. No es menuda cuestión la que se debate, ya que en ella se nos va, literalmente, la vida, querámoslo o no. Con o sin nuestra aceptación o aquiescencia. Trivial y frívola será la pregunta solamente para aquel que haya optado ya por clausurar su consciencia; cerrar la percepción y reflexión y poner así un velo a la libertad de elegir. Estamos acá ante aquel penoso *sacrificium intellectus* que proclamaba esa doctrina del más allá que tanto odió Nietzsche (el Cristianismo) (Nietzsche, F., 1975, pp. 483 ss.). Caso contrario, aceptada la premisa, la pregunta ética antedicha se torna un imperativo. Individual y colectivamente: **¿Cómo vivir?**

Es cierto, se puede prescindir de la respuesta e incluso de la pregunta misma, hacer como si (*as if*) esta no fuera relevante o como si (*as if*) ella no existiera. Vivir ciega y locamente; como viven los pájaros en el cielo, o las bestias en el bosque. Ellos finalmente, se dice, son felices. Y no piensan al respecto. El problema es que nosotros no somos pájaros ni bestias; o como decía Pascal, somos como pájaros y bestias, *y algo más*. (vid. Pascal, B., 1983, pp. 378 y ss.). Y ese “algo más” es lo que, justamente, importa y nos parece definir en buen grado.¹ Y así apostamos a creer (aunque ello sea una creencia indemostrable, un acto de fe y un salto ciego al vacío) que ver es mejor que no ver; que pensar es mejor que no hacerlo; y que reflexionar sobre cuestiones

¹ “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo... ¡Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras...” Pascal, B., 1983, pp. 384-385.

vitales como las que acá he formulado, tienen más dignidad que cerrar los ojos o ponerse la venda. Llamaré a este acto de fe: la *apuesta socrática*.

Es quizás esta apuesta por la consciencia, un prejuicio romántico, pensar que en el conocimiento, y especialmente en el conocimiento de uno mismo y de su vida (en ese nunca bien sopesado γνῶθι σεαυτὸν = conócete a tí mismo, del viejo Sócrates), hay una mayor cuota de dignidad que en la total ceguera y la ocultación. “Tomar las armas contra un piélagó de calamidades y, haciéndoles frente, acabar con ellas” se me hace más noble “que sufrir los golpes y dardos de la insultante Fortuna” con los brazos caídos y la conciencia doblegada (Shakespeare, W., 1965, p. 1359). Ser actor, en lugar de paciente. Figurante, en lugar de víctima. Sujeto, en lugar de predicado. Este es, pues, el credo que da pie a las siguientes reflexiones. Correcto o no. Equivocado, tal vez. Pero de él se parte. Y la pregunta subsiste: **¿Cómo vivir?**

2. Cómo nace la historia

Digamos, para iniciar, que el problema central fue planteado de forma nítida en la antigüedad griega, donde a partir de las obras de Aristóteles y Platón (esos dos viejos que casi todo lo sabían ya), en especial del diálogo Menón, se formuló luego la pregunta ética básica de si era posible conducir una *buena vida* sobre la base del cultivo de la virtud y de la excelencia o de alguna otra manera. A eso se llamó, entonces, el problema de la *areté*:

“Menón: ¿Podéis, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse, o si no pudiendo enseñarse, se adquiere sólo con la práctica; o, en fin, si no dependiendo de la práctica ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente o de cualquiera otra manera?” (Platón, 1998, p. 19).

Se instauró, así, hace más de dos milenios, la cuestión vital sobre la cual gran parte del pensamiento ético-filosófico occidental ha dedicado muchísimas páginas y cavilaciones: el problema de los *ideales de vida*. Sin embargo, esas páginas y cavilaciones han caído hoy casi en el olvido. El tiempo presente a veces parece ser un gran lago que se traga, en sus aguas mansas y oscuras, todo nuestro pasado. Se pierde, así, lo aprendido. Se olvida lo cosechado. Y caemos en el “eterno retorno” de vivir y revivir los mismos errores. “Todo ha sido ya dicho, pero como nadie escucha debemos regresar y repetirlo todo nuevamente.” (Gide, A.).

Hoy día vivimos tiempos “prácticos”, se dice. Pragmáticos. Anti-filosóficos. Post-modernos. Rápidos y furiosos. Las reflexiones sobre la virtud, sobre los ideales de vida y las doctrinas morales del pasado, no ocupan estanterías de moda. Los problemas filosóficos complejos no venden, ni son de consumo rápido. No pertenecen a los *bestsellers*, ni se enseñan en los cursos ligeros de psicología de “autoayuda”. En la “modernidad líquida” (Bauman, Z., 2000), lo pesado se hunde y lo profundo se pierde en la realidad alucinada y alucinante de las redes sociales. Solo sobrevive lo superficial. Lo temporal y

frívolo. Si hubo una época en que los hombres y mujeres aspiraban a ser “magnánimos”, “valientes”, “justos”, “grandes”, “dignos”; actualmente esa época ya no existe. La grandeza se compra. La dignidad se vende. Cuando todo tiene un precio en oro, los atributos del espíritu valen menos que el cartón. Y con una cuenta suficiente en un banco, la “grandeza”, la “dignidad” y el “honor” se pueden colgar como cuadros en cualquier pared de una sala de exposiciones.

Aunque sea solo para recordar. Atisbar un poco en el pasado. Mirar entre los entresijos de la historia. Asomarnos por la puerta del pretérito. Veamos unas pocas de esas doctrinas éticas sobre cómo debería vivirse la vida. Escuchemos sus voces. No porque nosotros las vayamos a vivir así precisamente, pues tal y como decía el poeta: “*uno se hace a la mar, como se hace a la mar*”, sino, y esencialmente, por esa apuesta socrática a la conciencia lúcida, al conocimiento de sí, a la reflexión introspectiva, de la que hemos referido. Al *sapere aude!*
¿Cómo vivir, pues?

Quizás de esta manera, aunque no evitemos cometer los mismos yerros, caer en los mismos sumideros, y recorrer las mismas huellas de quienes nos han precedido, sí podamos, pienso yo, sentir una suerte de compañía lejana. A la distancia. Es como si uno, al enfrentar un gran mal, una enfermedad postrera, la inminencia del desastre y la fuerza de lo inevitable, escuchara de pronto y sin que lo esperara, una voz a la distancia. En la lejanía. Quizás incluso sea una voz amiga. De un ser querido. Una voz al fin y al cabo de compañía. Y eso ya es algo. Poco, pero algo.

Me parece necesario, antes de pasar directamente al estudio de esas doctrinas éticas del pasado, hacer una aclaración importante: a la mayoría de gente no le interesa, en lo más mínimo, las reflexiones que acá se plasman. Ya se dijo, y lo repito. Estas reflexiones tienen una naturaleza básicamente teórica, académica; es decir, de preocupación filosófica a lo sumo. Son, por consiguiente, reflexiones que, en buena medida, podrían importar solo a la gente que se dedica a la historia de la ética o de la filosofía moral. Al común denominador de los mortales (acá o en cualquier país del mundo), la pregunta sobre cómo vivir se responde de manera casi siempre pre-reflexiva; o sea, sin darle vueltas a la cuestión; en automático.

Esto sucede por varias razones, entre las cuales se puede mencionar, el hecho de que la manera en que uno viva (el “*estilo de vida*” del que habla John Hospers, 1979, p. 843) generalmente es heredado, transmitido sin cuestionamiento alguno por el entorno en que uno crece. Uno aprende a vivir de cierta manera (con la familia, los amigos, los vecinos, la novia, el esposo), en cierto contexto histórico muy definido, y después los cuestionamientos que se hagan al respecto salen decididamente sobrando. Por esta razón, lo que seguidamente se van a exponer son los llamados **ideales de vida**, o sea doctrinas éticas generales que, en cierto grado, presuponen algo así como una

“buena” y una “mala” forma de vivir; es decir, presuponen una especie de “tipo ideal” de ser humano.

Lo advierto. Es probable que tal cosa **no** exista. Me refiero al tipo ideal de persona. El concepto mismo de “humano” es altamente sospechoso. Una fantasmagoría. Yo creo que entre una persona y otra hay, parafraseando a Cioran, muchísima más diferencia que entre una persona y un caballo, por ejemplo. Es probable, que yo me parezca muchísimo más a mi perro “Drácula” que a mi propia novia. O que entre mi persona y mi vecino haya mucha más diferencia que entre mi persona y un elefante albino. La razón es la gigantesca variedad de seres humanos; producto, entre otras cosas, de la gigantesca variedad de intereses, opiniones y emociones. De allí que, hablar del “ser humano”, es una suerte de metáfora. Y hablar de la “humanidad” no deja de sonar a un giro retórico. La conclusión es, entonces, alarmante: ¡hay tantas maneras de vivir como individuos de nuestra especie en el planeta!

A pesar de esta conclusión lapidaria, he querido hacer este brevísimo recuento de algunas de esas doctrinas éticas que responden a la pregunta sobre cómo debe vivirse. Para recordar, simplemente. Mi esfuerzo no es analítico, ni exhaustivo. Es una reconstrucción literaria, al menos eso creo yo, de tres de esos modelos de vida que nos ha heredado la tradición filosófica. Escuchemos, pues, las voces de ese pasado no tan remoto, cuyos ecos llegan hasta nuestros días y retumbarán, probablemente, hasta la eternidad. **¿Cómo vivir?**

3. El arrebató

*No entres dócilmente en esa buena noche,
Que al final del día debería la vejez arder y delirar,
Enfurécete, enfurécete ante la agonía de la luz.*

Dylan Thomas

Con **furia**. Esta es la primera respuesta. “Comamos, bebamos y gocemos, que mañana moriremos.” Esta expresión, tan simple y banal como su formulación misma, condensa y resume toda la verdad que se pueda decir respecto a la vida humana; al menos desde la primera concepción ética que deseo examinar: **la ética-del-arrebató**, la locura del instante.

Una vez que adoptamos justamente esa premisa, una vez que el espíritu ha efectuado el movimiento inicial, la conclusión está ya servida. Al menos si se es absolutamente consecuente. ¿Qué cómo hay que vivir? Pues como un desquiciado, como aquella mujer loca que, según lo leí una vez en algún lugar que no recuerdo, salía llorando desnuda y desconsolada por las calles polvorientas de su pueblo natal. Ante la pregunta de si le sucedía algo, solo acataba a sollozar y decir que “nada”. Y efectivamente ella no lloraba por una causa específica, ni por una razón particular. Lloraba porque la vida se le iba. Lloraba porque sí. ¡Llorar sin motivo alguno: he aquí el auténtico llanto de los iniciados!

Asumida una visión no-trascendental de la existencia y la historia (o sea, una visión donde no hay más que esto, aquí y ahora), entonces el giro de la consciencia es ya irreversible. La vida se presenta como un instante entre dos eternidades: la eternidad que antecede a mi nacimiento, aquella que existía antes de mi consciencia individual, de mi percepción, de mi pensamiento; y aquella que existirá después de mi muerte, cuando ya no esté yo acá. Entre estas dos eternidades, lo que uno pueda vivir como ser humano individual es tan pequeño, tan breve comparado con la inmensidad del tiempo, que representa solo un instante incalculable e imperceptible.

Desde esta perspectiva, la existencia individual y su brevísima duración, es un improbable, un evento que desafía toda lógica racional, una singularidad irrepetible y única. Han transcurrido océanos de eternidad para estar yo acá y transcurrirán océanos de eternidad después de mi desaparición. Y en medio de esa inmensidad incalculable surge, como un destello minúsculo, ya no solo la vida personal, mía, de mi yo individual y de mi consciencia autónoma, sino también la vida de toda la especie humana: millones y millones de individuos a lo largo de miles y miles de años, no son nada si se comparan con la infinitud de la materia omnipresente. Simples luciérnagas que dejan de batir sus alas al terminar la noche.

“No hay fuego, heroísmo ni intensidad del pensamiento y sentimiento capaz de conservar más allá de la tumba una vida individual; que todos los trabajos de las edades, toda la inspiración, toda la brillantez meridiana del genio humano, están destinadas a extinguirse con la vasta muerte de nuestro pequeño sistema solar, y que todo el templo de la creación humana tiene que quedar inevitablemente sepultado debajo de los escombros de un universo en ruinas.” (Russell, B., 1975, p. 62).

Tomada en su literalidad esta condición universal de la vida, su pequeñez, su “insoportable levedad” (para usar el giro lingüístico que hiciera famoso Kundera), la reacción sería o bien la parálisis absoluta (tal y como luego veremos en este mismo ensayo) o bien el éxtasis, la explosión, el huracán del espíritu. Veámoslo así, si todo termina en cualquier momento y para siempre (y aquí “para siempre” es una expresión obscena y abominable), entonces no hay razón para contenerse ya en nada. Lo único verdaderamente consecuente con una lógica aplastante de la finitud absoluta, es el desbordamiento absoluto. “Si Dios no existe, decía Dostoievski, todo está permitido”. Y efectivamente, Dios no existe, por lo tanto, todo está permitido. ¿Por qué habríamos de detenernos frente a la barrera, frente al límite, frente a la avidez del alma...? ¿Por qué controlar la inmensidad de nuestro apetito, la sed del Ser y el torrente infinito de los deseos?

¡Por nada! No hay trascendencia que nos contenga ni nos detenga. No hay un más allá al cual nuestros anhelos estén supeditados. Todo se agota aquí y ahora. Lo único consecuente lógicamente es la orgía y el carnaval. La fiesta y el desenfreno. ¿Por qué detenernos?

Por los otros, dirá alguien. Pero, qué importan los otros si ellos, al igual que yo, se perderán para siempre una vez que los goznes de la vida se cierran definitivamente. Nadie ni nada queda, ni los seres amados, sean estos hijos, padres, descendientes o ascendientes; ni los enemigos, con su odio y su saña.

Por el mañana, argumentará otro. Pero visto en su brutal objetividad y frialdad analítica, más allá de nuestros románticos prejuicios sobre el tiempo, no hay un mañana. Es una abstracción. Una representación de la mente proyectiva. "La nada no tiene por qué andarse escondiendo", dice Shakespeare. Y aunque existieran mares de eternidad hacia el futuro, miles de mañanas cubiertas de rocío e inauguradas con el alba de mil amaneceres, ellos no tienen más que una vigencia parcial para mi propia vida, la cual, se extingue por el mínimo desliz del azar, por la más pequeña casualidad, por una trayectoria equivocada de la materia.

Por no causar daño y dolor, expresará un tercero. Pero surge, entonces, la pregunta de si tuviera que elegir yo entre el daño y el dolor de los otros y el mío propio, ¿cuál ha de ser preferido? ¿Mi goce o el de ellos? ¿Mi vida o la de ellos?

No, querido lector, no hay escape fácil de esta lógica. Si todo se acaba en cualquier momento, si a la materia de este inmenso universo le importa un bledo mi vida, su vida, una vida individual, la única forma consecuente de vivir es al límite de lo posible. En la cuerda floja. Delirio trepidante e ininterrumpido. El paradigma por excelencia de esta ética no podría ser otro que un personaje como el Marqués de Sade. Alguien quien comprendió la naturaleza fatua de toda la empresa humana y que, por ello mismo, Apollinaire le llamó "*el hombre más libre que jamás haya existido*" y Bataille consideró sus obras como pura y llana "apología del crimen". Una libertad que llevó al Marqués a justificar –en sus personajes, al menos– las acciones más radicales y extremas (desde la violación hasta el homicidio) con tal de obtener el máximo placer y la máxima satisfacción en el reducido margen de tiempo que le quedaba. Pues después de esto, se sabe, no hay nada.

La insurrección de Sade es lo que Albert Camus denominó la "rebelión metafísica o absoluta" por excelencia. ¿Contra qué se rebela Sade? Contra todo, pero especialmente contra Dios y la moral que ha transmitido a los hombres. "¿En nombre de qué? En nombre del instinto más fuerte... el instinto sexual. ¿Qué es este instinto? Es, por una parte, el grito mismo de la naturaleza y, por otra parte, el impulso ciego que exige la posesión total de los seres, incluso al precio de su destrucción. Sade negará a Dios en nombre de la naturaleza... y hará de la naturaleza un poder de destrucción. La naturaleza, para él, es sexo; su lógica le lleva a un universo sin ley en el cual el único amo será la energía desmesurada del deseo." (Camus, A., 1986, pp. 51-52).

Ahora bien, todo lo dicho puede ser, por supuesto, **negado**. Podemos decir que nada de eso es cierto tal cual. Todo es un argumento sofista. Un engaño para adolescentes libertinos y para gente que nunca ha madurado. Una

impostura moral. ¿Lo es? Esa negación podrá adoptar, al menos tal y como yo lo veo, tres formas distintas:

- i. Una negación radical.
- ii. Una negación por vía de la indiferencia y,
- iii. Una negación simbólica.

i. Uno puede, en primer lugar, *no* aceptar las premisas del argumento expuesto arriba. Acogerse, por ejemplo, a cualquiera de las formas socialmente disponibles y aceptables para rechazar la muerte definitiva y con ello negar la ética-del-arrebato. Apartarla. Postergarla. Como concluye el poeta: "*And death shall have no dominion*" (Dylan Thomas). Finalmente, una civilización no es más que la creación de todo el repertorio de estrategias disimuladas para negar la verdad de que la muerte es el estado natural de la materia. De que la vida es una excepción accidental. De que el azar es el amo y señor del universo. La no aceptación de estas conclusiones puede adoptar, y de hecho adopta, la forma de una religión, de un paraíso, de un nirvana, de una vida dichosa y eterna más allá de la disolución final. Estas estrategias son las que adopta la cultura.

Al servicio de esta negación radical se levanta la gigantesca arquitectura gótica de nuestras creencias religiosas, de nuestras instituciones, de nuestros valores más sagrados: La patria. La familia. Los amigos. El trabajo. El estudio. La verdad. La belleza. El futuro. El amor. Todos ellos claman por reivindicar la continuación de la memoria; la persistencia de nuestra identidad individual; la negación del olvido radical, o sea, la perseverancia y permanencia del ser, de lo igual, de lo análogo. En una palabra: de la eternidad. Reticencia frente a la nada.

La historia de la cultura es su negación. La cultura no es más que la búsqueda de esas excusas, como decía Sigmund Freud, de esas esperanzas para no aceptar que "mañana moriremos". La totalidad de la sociedad; todo lo que amamos y juzgamos como valioso, depende de que *no* se acepte, bajo ninguna circunstancia, el postulado de que "mañana moriremos". Nos revelamos ante ella; la disfrazamos; sublimamos su carácter inequívoco y terminante. ¡No hay historia humana sin muletas!

La religión es su negación. La promesa de una vida postrera y eterna. Es la expectativa final. El "*suspiro de la criatura afligida*" (Marx, K.) que encuentra en esa promesa su salvación redentora. Pues, tal y como dice Shakespeare: "*Los milagros se hicieron para los infelices*". Sin la ilusión de la eternidad, sin una vida después de la muerte, Dios es una nada. Una nada absoluta, como diría Cioran. "Mañana no moriremos" es, entonces, el pedestal de este mundo, el corazón palpitante de una sociedad insensible, el hosanna de toda religión. "No todo es dolor y muerte", me dijo un día una amiga en su desesperación rendida.

La cultura es su negación. Nuestra forma -alegórica e inmaterial- de decir que las cosas permanecen; se resisten a su ruina y a su muerte. "Mañana no moriremos" es el cemento de la cultura. No hay cultura sin una promesa

semejante de trascendencia. La cristalización, como decía ese gran filósofo que fue Leszek Kolakowski, de una estructura de sentido y de un arsenal de mitos a nuestro servicio (1999, *in toto*). Para y por nuestra felicidad (aunque sea ficticia).

El arte es su negación. La indicación de que lo bello y bueno se impone al final de la partida. La existencia de lo sublime. La derrota de eso que el viejo Aristóteles llamó tan gráficamente el “mundo de la degeneración y la corrupción”. El arte expresa *Das Mystische*, o sea, aquello de lo cual, al decir del filósofo de Austria, no se puede siquiera hablar. Es la evocación de una esfera más allá de lo físico y mundanal, que se perpetúa en los linderos de la inmortalidad.

La música es su negación: el intento por capturar la eternidad en sonido; pues “fuera de la música, todo, incluso la soledad y el éxtasis, es mentira.” (Ciorán).

El mito es su negación, que encuentra en la creación y dotación de “sentido” a las realidades puramente empíricas, una justificación trans-humana de la existencia.

En fin: la historia de nuestra especie es un tributo total y sin tregua a la negación de que “mañana vamos a morir”, pues tal y como decía el filósofo judío-racionalista: “*Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”. (Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser). No hay vuelta atrás. No hay boleto de regreso. Pocos han expresado este sentimiento como Miguel de Unamuno, ese hombre de carne y hueso como le gustaba llamarse él mismo, quien en su desesperación por no morir se inventó al mismísimo Dios. Sí, queridos lectores. Dios no es más que un invento de la mente febril de Miguel de Unamuno; fuera de él no existe, sin él Dios es nada. Dios es la excusa, el artilugio, el pretexto de ese español quijotesco, obsesionado y loco, para hacerse con la inmortalidad; para no morir, para permanecer siendo él y nada más que él. Fue por eso por lo que un día nos dijo:

"El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! ¡O todo o nada!... ¡Eternidad!, ¡eternidad! Este es el anhelo: la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real." (Unamuno, M. de., 1969, p. 39-40).

ii. Pero aparte de la negación radical, se puede acudir también a la *indiferencia*. “La muerte no me preocupa”, decía un viejo que una vez conocí de

niño. “La muerte me es absolutamente indiferente” me repetía, cuando yo tenía 6 años más o menos. Lo expresó con tal convicción que por un tiempo largo yo mismo le creí. Claro, me dije a mí mismo, si la muerte es inevitable por qué tenerle miedo. “La muerte es algo que no debemos temer porque, mientras somos, la muerte no es y cuando la muerte es, nosotros no somos”, decía ese gran poeta que era Antonio Machado. De niño me convencí de ello. Lo creí.

Hasta que un día crecí, y entonces comprendí que todo era una trampa de la consciencia; un giro falaz del intelecto. Un consuelo tonto. A nosotros no nos es “indiferente” la muerte, propia o ajena. No puede sernos indiferente, pues nos morimos. Somos nosotros quienes resultamos indiferentes frente ella. Uno o mil. Uno o un millón. Millones o incontables. Da lo mismo. La aniquilación es ciega frente a todo y contra todo. Sin sentimientos; sin afectos; sin amores o contemplaciones humanas de especie alguna. La nada solo se extiende –o como diría alguna vez ese filósofo oscuro de la Selva Negra: Martín Heidegger– “*das Nichts nichtet*” (la Nada aniquila): sin voluntad, sin dirección, sin compasión, sin itinerario de viaje, sin propósito ni meta. Todo se hunde en el abismo sin una razón o un porqué. La misma vida en este planeta, como dijimos arriba, no es más que un accidente; una excepción temporal, destinada a desaparecer por siempre en algún momento.

Pocos pensadores han expuesto este desenlace de forma tan bella y contundente como B. Russell, en esa obra maestra de la literatura que es su “Credo de un hombre libre”:

“Breve e impotente es la vida del hombre; sobre él y toda su carrera ciérrnese implacable y oscura la lenta y segura fatalidad. Ciega para el bien y para el mal, indiferente a la destrucción, la materia omnipotente sigue su marcha inexorable. Al hombre, condenado hoy a perder lo que más quiere, mañana a pasar él mismo por la puerta de la oscuridad, lo único que le queda es acariciar, antes de que caiga el golpe, los elevados pensamientos que ennoblecen sus breves días.” (Russell, B., 1975, p. 72).

iii) Existe una tercera forma de vencer la muerte: el *amor*. Al menos eso dicen y creen muchos. Se trata de una victoria simbólica. No existe sentimiento tan envolvente e intenso como el amor romántico. No es casualidad que, a lo largo de los siglos, los escritores, filósofos, poetas, cantantes y trovadores, hayan lanzado incansablemente sus suspiros al viento y recitado sus versos a la noche. Si hay algo que, quizás, comparte el hombre de la edad media con cualquier adolescente de la vida moderna es la intensidad con que se experimenta estar enamorado. Habrán cambiado muchísimas cosas: la expresión, la seducción y la forma externa, pero el sentimiento de base es uno y el mismo.

Es el amor, en primer lugar, la completa entrega al ser amado. No se piensa ya en uno mismo, sino en el otro. Es el sentimiento de fusión y de unión. Es uno de esos pocos estados del espíritu en los que surge, de manera natural,

el predominio del altruismo más puro. La entrega incondicional. El deseo de ayuda y dicha de la persona amada. La negación del ego. De allí el bello verso de Julio Cortázar: "Todo lo que de vos quisiera / es tan poco en el fondo / porque en el fondo es todo."

Es, en segundo lugar, el amor, la evanescencia y la suspensión del tiempo que se produce cuando se ama. El deseo de prolongar el momento actual por toda la eternidad. Quien vive el amor, aniquila el pasado y el futuro y solo vive en un presente infinito. Si miran con atención a dos amantes, notarán que para ellos el tiempo se ha congelado y la materia se ha cristalizado.

*Podrá nublarse el sol eternamente;
Podrá secarse en un instante el mar;
Podrá romperse el eje de la tierra.
Como un débil cristal.
¡Todo sucederá! Podrá la muerte
Cubrirme con su fúnebre crespón;
Pero jamás en mí podrá apagarse
La llama de tu amor. (Becquer, G. A., Rima XCI)*

Es el amor, en tercer lugar, la contradicción más absoluta y radical. Nadie ve las cosas como las ve el amante, porque para él, eso que los filósofos llaman racionalidad, dejó simplemente de existir. La realidad se distorsiona en grados irreconocibles bajo el ojo de quien ama. Por ese motivo, el amor no es susceptible al convencimiento. Jamás intentes persuadir a una persona de amarte. La misión está perdida. Podrá unirse a usted por conveniencia, por dinero o incluso por miedo, pero jamás por amor. El estado anímico del enamorado ha sido descrito, por quien considero el poeta más grande y romántico de los líricos españoles, de una manera insuperable:

*Sucumbir, atreverse, estar furioso,
áspero, tierno, liberal, esquivo,
alentado, mortal, difunto, vivo,
leal, traidor, cobarde y animoso;*

*no hallar fuera del bien centro y reposo,
mostrarse alegre, triste, humilde, altivo,
enojado, valiente, fugitivo,
satisfecho, ofendido, receloso;*

*huir el rostro al claro desengaño,
beber veneno por licor suave,
olvidar el provecho, amar el daño;*

*creer que un cielo en un infierno cabe,
dar la vida y el alma a un desengaño;
esto es amor, quien lo probó lo sabe. (Lope de Vega, Varios efectos del amor).*

Sin embargo, querido lector, y por más conmovida que esté el alma, y por más dispuesto que esté el espíritu a aceptar de buena gana todo esto que he dicho, lo cierto del caso es que el amor más rabioso de este mundo, el éxtasis más sublime del afecto, la sed más atroz de ser amado y amar, es nada comparado con la muerte. El amor es un niño que juega inocentemente a las escondidas, con los ojos vendados. La muerte, por su parte, es un monstruo omnipotente, una fuerza irresistible y ciega que lo devora todo a su paso, un Dios sin control ni piedad ni remordimiento.

El amor pretende, pues, negar a la muerte; pero no lo logra, al menos por mucho tiempo. Quizás fue eso lo que quiso decir Octavio Paz con unas líneas que me parecen especialmente hermosas: “Dos cuerpos frente a frente / son dos astros que caen / en un cielo vacío.” **¿Cómo vivir, entonces?**

4. La anestesia

Toda la tierra, creedme, está maldita y manchada.
David Hume

Con **quietud** absoluta. Esta es la segunda respuesta. En el lado contrario al arrebatado, está la **ética-de-la-resignación**; de la apatía, o sea, de la anestesia del espíritu. Si todo es como ha sido hasta ahora descrito, si nada prevalece ni perdura; entonces debemos preguntarnos: ¿Qué sentido tienen todos los esfuerzos de las éras que podemos emprender? ¿Para qué esforzarnos y luchar y batallar? ¿Qué sacamos con nuestros proyectos, nuestras empresas y visiones? ¿Para qué combatir lo inevitable? ¿Qué sentido tiene esa mentada ética-del-arrebatado? Vano esfuerzo, se ha dicho. Nada vale la pena. Todo es nada, dice el asceta y el místico. Nada queda de nosotros ni de nuestra maldita herencia. *Vanitas vanitatum omnia vanitas*, reza la ya milenaria enseñanza de ese autor, mitad imaginario mitad real, que fue el autor del Eclesiastés.

Nos afanamos durante toda una vida para lograr cosas, para cultivar el espíritu, para tener una familia, una casa, una profesión, y tan solo unos cuantos años (y a veces unos segundos) bastan para que todo eso se desvanezca. Se esfuma. Un giro del destino, una mala pasada del azar y los bienes más preciados de nuestra vida quedan reducidos a poca cosa. E incluso, si ello no sucede de manera precipitada e imprevisible, sucederá tarde o temprano, pues con el paso de los años la mayoría de las empresas, grandes o pequeñas, caen en el olvido y pierden su valor. Una de las más grandes tragedias humanas es, para mí, nuestra radical incapacidad para atesorar en nuestro recuerdo las cosas buenas que hemos vivido. Todo lo olvidamos; incluso si nos hemos tomado la molestia de tatuárnoslo en la piel. No en vano ha dicho la palabra misma de Dios: “*Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.*”

Creo que nadie mejor que ese “pesimista cósmico”, como se le ha dado en llamar a Leopardi, para hacernos ver, desde la rabia de su condición absurda, enfermiza y raquítica, su desesperado “Canto a sí mismo”:

*“Descansarás ahora por siempre, cansado corazón,
Murió el engaño extremo,
que eterno imaginé. Murió.*

*Bien veo
que de los dulces goces la esperanza
no sólo ha muerto en mí, sino el deseo.
Reposa ya (cansado corazón). Bastante palpitaste.*

*No valen cosa alguna
tus anhelos, ni es digna de suspiros
la tierra. Afán y tedio
es la vida no más, y fango el mundo.
Cálmate desde ahora. Desespera
por última vez.*

*A nuestra especie el hado
no dio sino el morir. De hoy más, despréciate,
desprecia la creación, el espantoso
poder que, oculto, para el mal impera
y la infinita vanidad del Todo.² (Leopardi, G., 1979, canto XXVIII, pp. 208-
209).*

² **A se stesso**

Or poserai per sempre,
stanco mio cor. Perí l'inganno estremo,
ch'eterno io mi credei. Perí.

Ben sento,
in noi di cari inganni,
non che la speme, il desiderio è spento.
Posa per sempre. Assai
palpitasti.

Non val cosa nessuna
i moti tuoi, né di sospiri è degna
la terra. Amaro e noia
la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta omai. Dispera
l'ultima volta.

Al gener nostro il fato
non donò che il morire. Omai disprezza
te, la natura, il brutto
poter che, ascoso, a comun danno impera,
e l'infinita vanità del tutto.

Ahora bien, la versión más popular en la historia de la filosofía de esta concepción ética es el estoicismo, en sus distintas variantes, desde el más antiguo y riguroso, fundado en el siglo III por filósofo griego Zenón, hasta las versiones menos estrictas, que fueron adoptadas luego por el Cristianismo y su concepción ética de la vida terrenal. Recordemos que la idea central del estoicismo es que nada del mundo exterior puede constituir la base de nuestra felicidad. De existir tal cosa (la felicidad), ella solo es posible en el interior de nuestra mente, en nuestra disposición ante la vida, pero jamás en las cosas externas.

“En este mundo sombrío no existe satisfacción para nuestros más profundos deseos; las satisfacciones que podamos encontrar en el día de hoy se nos desmoronarán mañana. Dado que nuestros deseos no pueden encontrar satisfacción duradera en este mundo...nuestro único recurso está en no tener deseos: en suprimirlos hasta que, finalmente, desaparezcan (totalmente). Si no esperamos nada de este mundo no seremos defraudados, si esperamos mucho tendremos que enfrentarnos con la amargura y la derrota.” (Hospers, J., 1979, pp. 95-96).

Es por eso por lo que, la actitud espiritual que el estoico recomienda cultivar es la “tranquilidad del ánimo”, y más específicamente la *apatheia*, que significa falta de impulsos emocionales o sentimientos. Una vez que nada pueda herirnos en esta vida, me hago invencible y alcanzo un estado de superioridad moral, que consiste en la autonomía total del espíritu, base necesaria para cualquier felicidad interior.

Es casi seguro, argumenta el estoico, que, si uno se embarca en una empresa, del tipo que sea, entonces acabará, tarde o temprano, sufriendo las consecuencias, que suelen ser mucho más doloras que si no hubiese emprendido la acción en primer lugar. El razonamiento del estoico se resume, creo yo, en este pequeño poema que escribí yo siendo un adolescente, en ese momento partidario del estoicismo y del budismo:

*Del pensamiento la cumbre
Es la locura.
Y del amor lo es la traición.
De la vida
La niebla que se evapora.
Y del recuerdo
El olvido: ¡que jamás perdona!*

En: *Por pura venganza, ¡no muero!* (Salas, M. E., obra inédita).

Una versión más moderna, bastante radical de esta concepción de la vida, se encuentra prefigurada en Schopenhauer: “Estamos encadenados a una rueda de deseos, deseos que existen solamente para ser frustrados, o que, si son satisfechos, serán reemplazados por otros deseos que, a su vez, quedarán

frustrados. Deseamos lo que tenemos, y una vez que lo tenemos, ya no seguimos deseándolo... La fruta del árbol prohibido nos atrae al deseo, para caer deshecha en polvo y ceniza dentro de nuestra boca." (Citado en Hospers, J., 1979, p. 106).

¿Qué es lo que sucede con el defensor de la apatía total, de la anestesia moral? Sencillo. Es un cobarde. El estoico radical tiene tanto miedo de ser herido que se refugia en su pequeño mundo de cristal a la espera de que su vida acabe, con serenidad y tranquilidad. Renuncia a los eventos, a las grandes pasiones, a los amores que matan, pero con ello también mata la vida misma. Cuando ese buen hombre que fue Fray Luis de León escribió aquello de: "*Qué descansada vida / la que huye del mundanal ruido. / Y sigue la escondida / senda por donde han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido*", cabe realmente preguntarse: ¿Eran sabios esos hombres? ¿Realmente vivieron, o simplemente se engañaron, vegetaron, con toda suerte de "moralina", para al final acabar sus días arrepentidos y con el peso de la culpa en sus pechos? Con cuánta razón ha dicho Cioran: "Vivir es poder indignarse. El sabio es un hombre que ha dejado de indignarse. Por eso, no está por encima, sino al lado, de la vida." (Cioran, E., 2000, p. 53). **¿Cómo vivir?**

5. La virtud

¿Podéis, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse, o si no pudiendo enseñarse, se adquiere sólo con la práctica; o, en fin, si no dependiendo de la práctica ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente o de cualquiera otra manera?

Platón

Con **virtud**. Esta es la tercera y última respuesta. Uno no tiene porqué vivir la vida como si se tratara de todo o nada. El infierno o el cielo. El arrebató o la anestesia. De hecho, nadie vive de esa forma. Ningún adulto en su sano juicio lo hace. Las personas son todas inconsecuentes. Más o menos, dependiendo de las circunstancias. Tal y como decía Albert Camus: "*Es fácil ser siempre lógico. Pero es imposible ser lógico hasta el final*". No se tiene que aceptar la ética del arrebató, de la furia incontenida de Sade, ni tampoco la apatía total y mística de un faquir hindú; o sea, la ética de la quietud. Ambos extremos conducen, probablemente, y llevados de manera consecuente, hasta la propia aniquilación. Ambos modelos radicales de ética terminan acabando con lo que exaltan: la vida misma.

Si nos complacemos con una versión absolutamente extrema del hedonismo egoísta, doctrina según la cual hay que gozar aquí y ahora, en cada instante, como ya se vio, entonces probablemente no podamos siquiera trabajar, ni tampoco estudiar, realizar proyectos, emprender acciones, hacer planes, tener una familia. Nada. Cada segundo, cada minuto, cada instante, estaría consagrado a la vivencia del placer y al éxtasis. "No dejes jamás para mañana el goce y el placer que puedas tener hoy", reza el lema de la ética de Sade. Es la

recomendación del rey asirio Sardanápalo, recogida en el extraordinario libro de Hospers: *La conducta humana*: “Comer, beber y jugar; no daría yo ni un chasquido de mis dedos por ninguna otra cosa. Los banquetes que he tenido, los actos lascivos con los que he gozado, las delicias del amor que he disfrutado: todas estas cosas me pertenecen todavía, aunque mis dones divinos hayan ya desaparecido” (Hospers, J., 1979, p. 93).

Pero sobre la base de ese lema sería muy poco probable que alguien pueda siquiera sobrevivir un tiempo más o menos prolongado. Por ejemplo: salvo que sea un millonario excéntrico (el italiano Gianluca Vacchi y sus bailes “calientes”) o que tenga uno por mecenas, seguramente no dedicaría demasiado tiempo al trabajo, ya que probablemente encuentre más satisfacción en otras cosas, como el sexo o la fiesta permanente. Pero de ser así, ¿cómo pagaría su alimentación y sus gastos cotidianos? Tampoco haría planes hacia futuro (como pagar un seguro de enfermedad o de vida), puesto que para él ese mañana es demasiado abstracto y lejano y tendría que privarse de algunos placeres actuales para obtener esas cosas del futuro.

¿Pero, y qué hará cuando llegue la enfermedad y la vejez? ¿No es acaso que uno se priva de ciertos placeres inmediatos a cambio de obtener placeres mayores en un futuro? Por ejemplo, uno se priva de comer una enorme cantidad de helado de naranja a pesar de que le guste muchísimo, para evitar una indigestión que va a disminuir considerablemente el goce en un futuro cercano, cuando vuelva a comer helado. Y así sucede con prácticamente todos los “bienes” de la vida. Se posterga un deseo o un placer presente, para obtener uno futuro. Al menos esto es lo que postula la **ética-de-la-virtud**.

Ya hace más de dos milenios, ese extraordinario pensador que fue Aristóteles consideró que respecto a las preguntas éticas en general, y sobre el tema de la virtud, la doctrina correcta era la que él llamó la doctrina del “mesotés”; o sea, del justo medio. Nos dice el estagirita, en su *Ética* a Nicómaco:

“Es la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros mismos determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente.” (Aristóteles, 1995, t. 3, p. 36).

Desde esta óptica, la forma correcta de vivir sería aquella que procure el mayor bien posible. Y el mayor bien posible, o el *summum bonum* tal y como se le conoce en teoría ética, sería para el filósofo griego, la *felicidad*. **¿Cómo vivir?** De tal forma que seamos felices es la respuesta. El concepto que utiliza Aristóteles es el de *Eudaimonia* (o bienestar). Todo esto parece muy sensato.

Sin embargo, la verdadera cuestión es esta otra: ¿y cómo se va, entonces, a lograr la felicidad? La respuesta de Aristóteles parece, a primera vista, la más correcta del mundo; en parte porque se basa para ello en el clásico sentido común del mundo antiguo (en especial de griegos y romanos). Él razona así: La manera en que uno sería feliz es a través de la excelencia. De nuevo, esta idea

parece fantástica. Hay que ser excelente en todo lo que se hace. A esa excelencia Aristóteles le llamó la *areté*, de la cual ya hemos referido. Así, por ejemplo, se dice de un automóvil, que es bueno si funciona muy eficientemente, con mucho rendimiento y pocos costos. Una casa es buena si está hecha de excelentes materiales y soporta las inclemencias del tiempo. Un medicamento es bueno si funciona excelentemente y cura la enfermedad. Etc. Todo esto, repito, parece muy equilibrado hasta acá.

Sin embargo, Aristóteles razona, acto seguido de la siguiente manera: La *areté* o excelencia del ser humano consiste en usar la *razón*; o sea, en su capacidad racional, que es lo característico y esencial en él. La felicidad, por consiguiente, radica en que haga uso de esa capacidad; de no ser así, no podrá ser verdaderamente feliz. Un hombre tonto o loco nunca podrá ser feliz, al menos según el estagirita. Es justamente esa facultad la que le permitirá a un individuo escoger siempre “el justo medio” en las acciones que ejecute. Debe visualizar los dos extremos y una vez hecho esto, debe elegir la virtud media. Así, por ejemplo, entre el extremo de la cobardía y el extremo de la temeridad, está la virtud de la valentía; la generosidad es una virtud entre el extremo de la prodigalidad y el de la tacañería, etc.

La pregunta clave es esta: ¿Por qué escoge Aristóteles como característica o atributo esencial del ser humano la racionalidad? ¿Por qué considera él que solo en ese atributo se puede alcanzar la *areté*, o la excelencia? La respuesta solo puede ser una para mí: ¡por un prejuicio de Aristóteles! (Obviamente se pueden intentar brindar otras explicaciones mucho más precisas y exactas histórica y filosóficamente).

Uno podría señalar rasgos de los seres humanos que son más obvios y predominantes en nuestra especie que la propia racionalidad. Por ejemplo: en lugar de uno decir que el ser humano es un “animal racional” (*homo sapiens*, como lo define buena parte de la filosofía occidental por siglos), decir que es un “animal que juega” (*homo ludens* = Huizinga); o el “animal que trabaja” (*homo faber* = Bergson); el animal económico (*homo economicus* = escuela neoclásica de la economía); o en términos más radicales podría definirlo como el “animal sexual” de Freud, el “animal que transpira desastre” de Cioran; o el “animal de la vivencia” de Schulze, o el “animal en permanente celo” de Niebuhr o más recientemente, como el animal divino u “*homo deus*” de Yuval Noah Harari.

¿Por qué, entonces, tomar uno solo de esos atributos y elevarlo al rango de característica única y esencial de nuestra especie, haciendo depender la felicidad de ese atributo en particular? En esto Aristóteles, creo yo, se equivocó profundamente. Más bien, la evidencia histórica demuestra dos cosas: la primera, que los seres humanos suelen ser bastante estúpidos (“*homo stultus*”) y la segunda, que más bien esa presunta “racionalidad” e inteligencia de las personas, ha contribuido, en no pocas ocasiones, a su desgracia e infelicidad. Como, por ejemplo, cuando se consideraba (incluso el propio Aristóteles lo

estimó así) que no eran racionales los esclavos y las mujeres y que, por lo tanto, no tenían derecho a ser felices. **¿Cómo vivir, pues?**

6. Y concluyendo...

No puedo, lo acepto, terminar este ensayo con un argumento lógico. Ni con un razonamiento válido. Ello sería profundamente contradictorio con el *pathos* literario, con el ímpetu del sentimiento, con el predominio del afecto, que he venido cultivando a lo largo de estas páginas. Por ello, tomaré partido por una de las tres doctrinas éticas expuestas arriba. Pero no lo haré dando razones, ni esgrimiendo teorías filosóficas complejas u opiniones eruditas de los más sabios y versados. Lo haré con un poema que escribí cuando tenía yo apenas unos 18 años y que, justamente, lo encontré anoche, al filo de la madrugada, cuando releía este breve ensayo. Helo aquí, pues:

*Si palpáramos la furia
en los arados del tiempo
surcando nuestra ajada frente
y las saetas del reloj
atravesando nuestra endeble suerte,
reventaríamos nuestros ojos:
sea para en tinieblas estar,
o para la luz sabrosa con el alma ver.*

*Si manoseásemos la fuerza en el viento
y de su efímero y precario ser concluyéramos,
desnudaríamos nuestro cuerpo:
sea para que las pieles se caigan del hueso,
o para coquetear con la vida...
¡Por un momento!*

En: *Por pura venganza, ¡no muero!* (Salas, M. E., obra inédita).

7. Bibliografía mencionada en el ensayo

Aristóteles, *Philosophische Schriften, Band 3, Nikomachische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

Bauman, Z., *La modernidad líquida*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Camus, A., *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: trad. de Luis Echávarri, Alianza/Losada, 1988.

___ *El hombre rebelde*, Buenos Aires: trad. de Luis Echávarri, Alianza/Losada, 1986.

Cioran, E.M., *Cuadernos 1957-1972*, Barcelona: trad. de Carlos Manzano, TusQuets Editores, 2000.

Hospers, J., *La conducta humana*, Madrid: trad. de Julio Cerón, Tecnos, 1979.

Kolakowski, L., *La presencia del mito*, Madrid: trad. de Gerardo Bolado, Ediciones Cátedra, 1999.

Leopardi, G., *Poesía y prosa*, Madrid: introducción, traducción y notas de Antonio Colinas, Ediciones Alfaguara S.A., 1979.

Nietzsche, F. *Werke in zwei Bänden*, Darmstad: Carl Hanser Verlag, 1975.

Pascal, B., *Obras escogidas*, Madrid: prólogo de José Luis Aranguren, trad. y notas de Carlos R. de Dampierre, Ediciones Alfaguara S.A., 1983.

Platón, *Sämliche Dialoge*, Hamburg: Editado por Otto Apelt, Felix Meiner Verlag, 1998.

Russell, B., *Misticismo y lógica*, Buenos Aires: trad. de José Rovira Armengol, Editorial Paidós, 1975.

Salas, M. E., *Por pura venganza, ¡no muero! Cantos, cuentos y poesías de por medio*, libro inédito.

Savater, F., *Ética para Amador*, Barcelona: editorial Ariel, 2008.

Shakespeare, W., *Obras completas*, Madrid: trad. y notas por Luis Astrana Marín, de la primera versión integral del inglés (décimo tercera edición), Aguilar, 1965.

Unamuno, M. de., *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires: tercera edición, Editorial Losada, 1969.