

# **ÉTICAS DE LA SERENIDAD**

LA INVITACIÓN HELENÍSTICA

GABRIEL SCHUTZ

Para Cecilia y Luciano.

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*.<sup>1</sup>

R. M. RILKE

---

<sup>1</sup> 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.)

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

1. Acumular, ocupar, llenar.....	1
2. Vaciar el mundo: la angustia o la serenidad de espíritu.....	4
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.....	11
4. Estrategias descriptivas para una aproximación hacia la claridad del claro.....	13
Primera parte de la investigación: necesidad de comprender los modos de ser del vacío.....	13
Filosofía helenística y fenomenología: los límites de la exégesis y la necesidad de una intervención fenomenológica.....	15
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
<b>NOTA SOBRE LA PRIMERA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>27</b>

### 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 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.....	47
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).....	50

**SEGUNDA PARTE / UN VACÍO DE DOLENCIAS: APROXIMACIÓN DESDE LA ATARAXÍA EPICÚREA**

I. EL ESQUIVO PLACER DE LA IMPERTURBABILIDAD.....	53
II. CARACTERIZACIÓN EPICÚREA DE LA ATARAXÍA	
1. El placer del reposo, su completud y su continuidad: análisis de la <i>aponía</i> .....	56
2. El paso hacia la <i>ataraxía</i> .....	59
3. Una noria de negaciones: dificultades para avanzar en la caracterización epicúrea de la <i>ataraxía</i> .....	61
III. ANTIGUAS OBJECIONES	
1. La crítica cirenaica: los estados intermedios y la objeción del durmiente....	64
2. Cicerón y Torcuato: observaciones sobre un diálogo de sordos.....	65
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.....	70
2. La apelación a la naturaleza humana.....	76
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.....	81

2.	El alivio como fenómeno originario de cesación del dolor: indicaciones ilustrativas.....	82
3.	Estructura fenomenológica del alivio.....	85
4.	Confluencia de los devenires afectivos del alivio y los devenires hermenéuticos de la <i>ataraxía</i> epicúrea.....	95
	(a) La deriva hacia el yermo: ni placer ni dolor.....	100
	(b) La deriva hacia el claro: el placer catastemático del poder de poder.....	102
VI.	CONCLUSIONES.....	108
<b>TERCERA PARTE / UN VACÍO DE PASIONES: APROXIMACIÓN DESDE LA APÁTHEIA ESTOICA</b>		
I.	INTRODUCCIÓN: ¿UNA SERENIDAD INSENSIBLE O UNA SENSIBILIDAD INVISIBLE?.....	111
II.	LA CARA EXTERNA Y LA CARA INTERNA: IMPERTURBABILIDAD HACIA FUERA, BUEN FLUIR HACIA DENTRO	
	1. La ausencia de impedimentos y el buen fluir.....	119
III.	LA CARA EXTERNA DE LA SERENIDAD ESTOICA: DE LA <i>ATARAXÍA</i> A LA <i>APÁTHEIA</i>	
	1. La ausencia de perturbaciones y el buen juicio.....	126
	La naturaleza de las cosas: lo que es asunto nuestro y lo que no.....	126
	Juzgar de acuerdo con la naturaleza: imperturbabilidad hacia lo que no puede perturbar (el afuera).....	132
	2. Del género a la especie: de la imperturbabilidad a la impasibilidad.....	139
	3. La teoría estoica de las pasiones como cinética del alma.....	143
	Movimiento en dos sentidos.....	143
	El segundo juicio.....	148
	Correspondencia entre los dos juicios y los dos sentidos de movimiento...	150
	Irracionalidad y exceso.....	154
IV.	DEL OTRO LADO DE LA <i>APÁTHEIA</i> : HACIA LA CARA INTERNA DE LA SERENIDAD.....	159
	1. Los buenos afectos del sabio.....	161
	2. Necesidad de una descripción modal de los buenos afectos como movimientos.....	163
V.	LA CARA INTERNA: LA RACIONALIDAD CINÉTICA DEL BUEN FLUIR O CÓMO CAMINAN LOS SABIOS.....	165

1. Esbozo de una genética de los pasos hábiles.....	166
El control en el movimiento de dar un paso: centramiento adecuado y base firme.....	166
Quietud en el movimiento: instancias de reposo y uniformidad.....	171
2. La quietud en el movimiento de los buenos afectos.....	174
La <i>constantia</i> como uniformidad en el movimiento.....	174
El reposo del centro: la quietud interior como CLARO.....	178
3. Determinación positiva de la serenidad estoica.....	181
Resumen del curso descriptivo seguido hasta el momento.....	181
Identidad entre la quietud en el movimiento y el buen fluir: la serenidad estoica como <i>eúroia</i> .....	184
La serenidad como afecto del buen fluir.....	186
(A) El buen fluir en el tiempo: la inmersión en el ahora.....	186
(B) Saber seguir o la fluencia como con-fluencia: el no-esfuerzo y la afinidad.....	190
(C) El claro y la claridad: el afecto lúcido.....	193

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

I.    PROBLEMAS Y ABORDAJES PARA EL ESTUDIO DEL PIRRONISMO EN GENERAL.....	197
II.   GENÉTICA DE LA ATARAXÍA PIRRÓNICA: EL HIATO ENTRE LA SUSPENSIÓN Y LA SERENIDAD.....	202
III.  UNA SERENIDAD DE LA INGRAVIDEZ Y EL SILENCIO	
1. Las turbaciones como plusvalía doxástica.....	211
2. Valor y afecto: la pregunta sobre cómo se siente el valor.....	214
3. El peso del valor.....	216
Indicaciones lingüísticas.....	216
Discusión sobre la originariedad de un abordaje histórico-económico tras un breve esbozo.....	217
Modos afectivos de la pesantez del cuerpo propio.....	220
El sentido de ‘peso’ en los juicios evaluativos: retrotracción hacia los modos afectivos originarios de la pesantez.....	227
La pesantez del valor.....	232
4. Descargarse, suspenderse: la ligereza como atributo fundamental de la serenidad pirrónica.....	235
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>243</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>252</b>

## INTRODUCCIÓN

### 1. Acumular, ocupar, llenar

Más, más, más. Adición de signos de adición. Sumatoria en que los sumandos son devorados en aras del sumar mismo. Esta operación 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 tuestas entre los dos extremos de la cuerda floja. Dejar el tiempo libre en absoluta desocupación, sin entretenimientos, 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, únicamente 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, Heidegger inició en *Ser y tiempo* una reflexión sobre el ocuparse y la “aversión esquivadora” que lo condujo a explorar la angustia. Como se sabe, la angustia, para Heidegger, sobreviene una vez que el significado del mundo todo queda suspenso, vacío: 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.<sup>2</sup> Entonces, “en la clara noche de la nada”,<sup>3</sup> 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),<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

No pretendo aquí discutir en detalle la descripción que hace Heidegger 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.<sup>6</sup> Al contrario: al angustiado se le muestra la imposibilidad misma del sentido, el sinsentido en toda su dureza. La angustia no abre,

---

<sup>2</sup> En la angustia, dice Heidegger: “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.

<sup>3</sup> Véase Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 102.

<sup>4</sup> “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.

<sup>5</sup> *Ser y tiempo*, § 40, p. 210, los corchetes son míos.

<sup>6</sup> 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 Heidegger, siempre estamos sordamente angustiados, entonces la reflexión sobre la angustia puede, desde luego, abrir posibilidades. 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.

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 Heidegger 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, Heidegger tuvo el mérito de sugerir la posibilidad de que el ocuparse cotidiano fuese, en último caso, la persistente elusión de un vacío abismal,<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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 que un espacio lleno rechaza de antemano: la posibilidad de acoger, recibir. El hecho es

---

<sup>7</sup> 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 impiedad; 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.

<sup>8</sup> “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.

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. Heidegger 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.

### *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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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

---

<sup>9</sup> XVI, p. 62.

<sup>10</sup> *Ibid.*, XI, p. 57.

budistas. En el famoso *Sutra del corazón*, uno de los textos fundamentales de la *Prajñaparamita*,<sup>11</sup> 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 conceptuaciones,  
las formaciones mentales y las conciencias se hallan vacías.  
Shariputra, así pues, todos los fenómenos son vacuos:  
sin características, increados e incesantes.<sup>12</sup>

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:

---

<sup>11</sup> Así se designa a un extenso corpus de enseñanzas budistas. A veces se traduce el término, precisamente, como “gran vacuidad”.

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> “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,<sup>14</sup> 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 [...]<sup>15</sup>

El ejercicio mayéutico, el oficio de partero que Sócrates declara ejercer, al igual que su madre, Fenareta,<sup>16</sup> 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*.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup> 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,

---

<sup>14</sup> Véase *Fedón* 117c y 117e.

<sup>15</sup> 230c, las cursivas y los corchetes son míos.

<sup>16</sup> Véase *Teeteto* 149a-150e. El nombre ‘mayéutica’ proviene de la voz griega *maiéusis*, literalmente, “hacer parir”.

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> 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 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 *epoché*, 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 tres de las 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.

¿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.

### **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,<sup>19</sup> 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 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.<sup>20</sup> 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

---

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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*?!”

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 cero o 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.

*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 —oroográficas, cinéticas—; las imágenes muestran un cuadro de pareja uniformidad y, a menudo, el grado cero de una cualidad material: el grado cero 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 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.<sup>21</sup> 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.

---

<sup>21</sup> 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’.

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”.<sup>22</sup> 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.

### *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

---

<sup>22</sup> 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.

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 este o aquel 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. Eso 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 “se aviene o no a 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.<sup>23</sup>

¿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 *epoché* 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 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

---

<sup>23</sup> 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.



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 *epoché*, 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 que persigue el fenomenólogo.<sup>24</sup> Allí donde la exégesis enmudece, allí es donde la fenomenología debe prestar su palabra.

*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 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 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

---

<sup>24</sup> 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 délfico (“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!

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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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 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”, puedo 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

---

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> *El gran número. Fin y principio y otros poemas*, p. 102

habla o un libro que leo), 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;<sup>27</sup> 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, como veremos más adelante, 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 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,

---

<sup>27</sup> 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.

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.<sup>28</sup> 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 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,

---

<sup>28</sup> 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).

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 *epoché* 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.<sup>29</sup> 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 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*. (Las metáforas, como quiera, seguirán conservando una capacidad sintética y un filo retórico difícilmente igualable por el despliegue analítico que solicita el filosofar.)

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

---

<sup>29</sup> 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.



invitación a una vida donde el silencio, la quietud y el desasimiento, lejos de conducir a una nada angustiante, revelen su infinita claridad.