

CONCORDANCIA Y ACEPTACIÓN MORALES*

Carla Cordua

Ocasionalmente Wittgenstein sostiene que las cosas importantes no las *hacemos*, sino que *nos suceden*, y declara que él suele practicar la concordancia con el curso del mundo. A partir de estas observaciones exploramos el contenido moral de las ideas de concordancia y aceptación. Para contrastar esta opción moral, examinamos la posición que Elías Canetti nos conmina a tomar ante la muerte. El hombre debe rechazar su propia mortalidad. Sostenemos que esta proposición de Canetti no representa una posibilidad moral. Se podría pensar que “aceptación moral” coincide con la idea estoica de la acción de acuerdo con la naturaleza, pero ésta presupone una noción inactual del orden cósmico. Presentamos dos ejemplos, tomados, uno de la vida filosófica, otro de la política, para exhibir el sentido moral de la concordancia y la aceptación.

CARLA CORDUA. Doctora en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Autora de numerosas publicaciones en revistas especializadas y de varios libros; entre ellos: *Idea y Figura: El Concepto Hegeliano de Arte* (Río Piedras, Puerto Rico, 1979), *El Mundo Ético: Ensayos sobre la Esfera del Hombre en la Filosofía de Hegel* (Barcelona, 1989), *Explicación Sucinta de la “Filosofía del Derecho”, en Hegel* (Santa Fe de Bogotá, 1992), *Variedad en la Razón: Ensayos sobre Kant* (Río Piedras, 1992), en colaboración con Roberto Torreti, y *Wittgenstein: Reorientación de la Filosofía* (Edit. Dolmen, 1997).

* Versión extendida de la conferencia ofrecida en el Centro de Estudios Públicos el 27 de septiembre de 2000.

Estudios Públicos, 81 (verano 2001).

*Cada cosa es lo que es,
y es difícil explicar a alguien cómo eso me alegra
cómo eso me basta.
Basta existir para ser completo*
(Fernando Pessoa¹)

I

De ser posible un minimalismo moral estaría probablemente asociado a la actitud de Wittgenstein frente a su propia vida. Decía: “Mi vida consiste en que con algunas cosas me doy por contento”². Aquella moral mínima se caracterizaría porque el contentamiento de que alguien es capaz se lo debería a la aceptación de algunas cosas decisivas para sí mismo y a la práctica deliberada de tal disposición hasta que su vida, como dijo Wittgenstein de la suya, consista en buena medida de lo adquirido de este modo. “Las cosas más importantes simplemente te suceden”³, le dice el filósofo a un amigo. Quien se contenta con aceptar lo que le sucede sabe sin falta que también podría rechazarlo, de manera que, aparte de qué sea lo que cada cual acepta, hablando de esta posibilidad moral nos referimos al ejercicio de una opción. Es obvio que de todos modos, aún sin quererlo, aceptamos mucho, pero, a propósito de la concordancia moral que se establece con lo que adoptamos como nuestro, nos interesa mucho el contentamiento que para el filósofo derivaba de su práctica expresa de lograr un acuerdo con el curso de las cosas y de la vida. Este aspecto no es toda la moral pero puede convertirse en la base y la dirección general de una actitud moral no doctrinaria, aceptable para algunos en los tiempos que corren.

Wittgenstein asoció la moralidad con la felicidad personal; en su *Diario* juvenil afirma: “Siempre vuelvo simplemente a que la vida feliz es buena y la infeliz, mala”⁴. Allí mismo formula el único imperativo ético que reconoce: “¡Vive feliz!”⁵. Y explica que “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia (o de acuerdo: *Uebereinstimmung*) con el mundo. Y esto es lo que *se llama* ‘ser feliz’”⁶. Apreció a los que saben cómo conseguir la paz consigo mismos⁷, a los que evitan los tormentos autoimpuestos, precisa-

¹ Pessoa, *Obra Poética* (1997), tomo I, p. 299.

² “Mein Leben besteht darin, dass ich mich mit manchem zufrieden bebed”. L. Wittgenstein, *Über Gewissheit* (1974a), § 344; cf. §§ 343, 144, 196, 204, 331, 411, 556.

³ O. K. Bouwsma, *Wittgenstein Conversations 1949-1951* (1986), p. 46. Cf. el verso de W. H. Auden, “We are lived by powers / we pretend to understand”.

⁴ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, 30 de julio de 1916 (1979).

⁵ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, 8 de julio de 1916 (1979).

⁶ *Ibidem*; cf. 30 de julio de 1915 y 13 de agosto de 1916.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1974b), § 133.

mente aquellos de los que algunos románticos, que se conciben como luchadores natos, se enorgullecen.

Al hablar de concordancia con lo que es y de aceptación morales, no nos referimos, pues, a los gestos, hábitos y significados que nos incorporamos por imitación o por inercia; por ejemplo, al uso de palabras para determinados efectos, pescado al vuelo; a las actitudes y reacciones típicas que luego no sabemos cómo nos hicimos de ellas. Pensamos, más bien, en la posibilidad de desarrollar una política estable para el curso de la vida en el mundo que nos tocó, cuyo propósito central consista en recibir buena parte de lo que tal curso trae, en adueñarse de ello con comprensión, y a veces, cuando algo lo merece, con gratitud y contentamiento. Pero contentarse con lo que se acepta en un sentido moral es una práctica más bien inaparente, a pesar de que es preciso no sólo haberla aprendido, sino, aún antes, haberla elegido o preferido entre otras posibilidades morales. Este compromiso básico con lo que aceptamos lo tenemos que tomar personalmente, a sabiendas y sin asistencia. En ninguna otra parte somos tan irremplazables como cuando nos hacemos promesas morales.

¿Qué es lo que puede conferirle un sentido moral a la concordancia con algunas de las cosas que nos ocurren, ésas de que nos vamos apropiando de buen grado, esto es, a la “aceptación de lo razonable”, como lo llama Eugenio Trías? Darse por contento con lo que llegamos, paulatinamente, a ser, no ha sido reconocido entre las virtudes y al parecer no suele contar como manera de actuar voluntaria y responsablemente. Las virtudes fueron concebidas como formas del vigor, como capacidades de hacer y lograr y la implicación volitiva, característica de lo moral, parece faltarle a la conformidad con lo que se acepta. La primera impresión que tenemos es que la aceptación y la concordancia, cuando se las adopta como política de vida, más bien contrastan con las maneras de actuar que acostumbramos a llamar morales.

Este contraste, pienso, se podría poner al servicio de la aclaración del sentido ético de ciertas variantes de la aceptación y el contentamiento. Pues “contrastar” es una relación lógica entre significados, que los liga entre ellos. Resulta obvio que la virtud como fuerza y la moral en su grandiosa seriedad y su alcance imperativo, contrastan con la relativa impasibilidad de quien se conforma y con la impresión de insignificancia que nos hace la aceptación como postura y conducta. Pero si éstas contrastan con los conceptos de la moral tradicional, es seguro que tienen que ver con aquellos pues las cosas meramente diferentes son ajenas unas a otras y su comparación no dice nada determinado sobre ellas. Las contrastantes u opuestas, en cambio, suelen estar ubicadas en los extremos de una misma

serie. En este caso nos interesa la serie de los asuntos específicamente morales que, creemos, tal vez comprende tanto a la tradición que da por descontado que la moral exige una voluntad enérgica, tensa y exigente como también a las actitudes de conformidad con las cosas que decidimos aceptar como nuestras tal cual nos ocurren.

La gran tradición del pensamiento moral tiende a presentar al ejercicio de las virtudes como esforzado y difícil. Reclama de las personas no sólo determinación y carácter sino que pide que estos rasgos se combinen, además, con una buena educación y hábitos establecidos de comportamiento decente. Si estos últimos faltaren, piensan los moralistas, la buena conducta sostenida y confiable costaría esfuerzos heroicos que no resulta sensato esperar de todo el mundo. También la idea de darse principios morales y guardarles fidelidad, cueste lo que cueste, sugiere por sí sola una disposición tenaz y enérgica de la personalidad moral. En efecto, el discurso moral condena casi unánimemente el oportunismo del que hace lo que sus circunstancias le sugieren; la indignidad del que se adapta sin reservas a las situaciones en que la suerte lo pone, del que no hace sino lo que le conviene de momento. La llamada “fuerza de voluntad” se caracteriza, más bien, por dictar leyes y someterse a ellas con respeto; por eso la posibilidad de la anomia de la voluntad ha preocupado a los moralistas desde la antigüedad. Pues la moralidad misma depende, según la tradición, no sólo de la libertad sino también de la fuerza legislativa eficaz de la voluntad.

Las exigencias morales de las épocas cristianas no hacen sino intensificar el compromiso heroico de la voluntad con el bien. Mandan, en efecto, tanto el amor de lo perfecto como su emulación: ser como el Padre e imitar al Hijo. Tales exigencias presuponen, además, la lucha con este mundo y con las cosas que se ofrecen en él. Tal extremismo de la obligación con la virtud se puede ver ironizado en la figura de Don Quijote quien blande la espada y golpea sobre todo cuanto aparece delante de él, a menudo antes de averiguar de qué se trata. Pues el caballero puede contar con la maldad del mundo: “donde quiera que está la virtud en eminente grado, es perseguida”, sostiene (II, ii); por eso, la vida del caballero andante no puede ser más esforzada: “Ha de guardar la fe a Dios y a su dama; ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla” (II, xviii).

A la luz de tal tradición, la concordancia y la aceptación tendrán grandes dificultades para hacerse reconocer como dotadas de sentido moral. Donde el sufrimiento vale como mérito o, al menos, como preparación para

hacer el bien, el contentamiento consigo viene a situarse cerca de la pereza, la vanidad culpable y el egoísmo. El enemigo del mundo que se enorgullece de serlo, acompañará su desaprobación depositando su confianza exclusivamente en la fuerza del brazo castigador que sostiene la espada, como hace Don Quijote. Cualquier asomo de conformidad tiene que resultarle, además de inmoral, antirromántica e innoble.

II

Todos sabemos que hay muchas y variadas razones para convertir la desaprobación del mundo en una preferencia moral. ¿Por qué resignarse a lo malo, a la mediocridad, a la injusticia y la perversidad? En particular, algunos rasgos sobresalientes de la condición humana despiertan la indignación permanente de ciertos pensadores exigentes y apasionados. En su entusiasmo por la vida, Nietzsche, por ejemplo, condena la moderación y la cautela, la debilidad y la compasión y exclama ¡crecer!, ¡más vida!, ¡una vida más compleja, más difícil, más tensa! Un sediento de intensidad, ¿podría nunca consentir en la moralidad de la aceptación? Claro que no.

Otros, amantes de los extremos y creyentes en el inagotable repertorio de experiencias que ofrece la vida, personas como Sartre, como Canetti, se declaran en rebeldía contra la mortalidad humana. Creen con toda sinceridad que una prolongación de la existencia aquí sería un beneficio inequívoco para nosotros. Consideran abiertamente inmoral que los hombres se acepten como mortales, pues, con su resignación, exageran el poder de la muerte. Inmorales serían, asimismo, quienes profesan religiones que justifican o pretenden explicar la mortalidad del hombre. Es una obligación moral, sostiene Canetti, declararle una guerra sin cuartel a la muerte propia y ajena. Para meter un poco de lógica en las cosas, piensa, lo único humanamente aceptable es la inmortalidad segura aquí y ahora. Canetti acusa a los filósofos que invitan a meditar sobre la muerte y a prepararse para bien morir, de ser colaboradores con el enemigo. Pensando, tal vez, en Heidegger, dice: “Los filósofos que quieren *atribuirnos* la muerte como si ella estuviera en uno desde el comienzo. —No soportan verla sólo al final, prefieren prolongarla hasta el comienzo; la destinan a ser el más íntimo acompañante de toda la vida y así, en versión aguada y de confianza, la muerte se les torna soportable. —No comprenden que con ello le han conferido más poder del que le corresponde” (p. 294)⁸.

⁸ Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen: Aufzeichnungen 1942-1972* (1980). Los números entre paréntesis después de las citas remiten a esta edición. La traducción del alemán es mía.

Comprendo el asco hacia los cultores de la muerte y los rondadores de tumbas, pero no sé qué se proponen los enemigos de la muerte cuando, abandonando el terreno de la opinión, hablan de pasar a la acción práctica contra ella. Como este paso parece carecer de sentido, el rechazo de la muerte no puede ser una moral sino sólo una toma de posición y una manera de hablar. Expondré las principales razones que aduce Canetti en favor de su concepción de la muerte. Aunque estos argumentos figuran en todas sus obras, elijo para presentarlos la versión concentrada en aforismos que forma parte de *La Provincia del Hombre: Notas de 1942 a 1972*.

Canetti reconoce que los hombres en general viven reconciliados con la muerte, pero estima que ello demuestra su cobardía, el odio de sí mismos y su capacidad para engañar y engañarse. Es decir, tal reconciliación exhibe su inmoralidad. “Sepárate de todos los que aceptan la muerte. ¿Quién te queda?” (p. 28). “El que se odia a sí mismo... tiembla ante la muerte y dice: ‘Es lo mejor que tenemos’” (p. 301). “¿Por qué odia el Salmista la muerte como sólo yo?” (p. 61; cf. 267). “Mi odio de la muerte presupone una conciencia permanente de ella; me sorprende cómo puedo vivir así” (p. 92). La explicación de la muerte por el pecado le arranca la pregunta crítica: “¿Y cuál es el pecado original de los animales? ¿Por qué padecen muerte los animales?” (p. 40).

La muerte, piensa Canetti, es absurda, mala e injusta y, como otras cosas de este tipo, malea y pervierte al hombre. La mortalidad basta para explicar la inmoralidad de los humanos, pues no hay ningún hombre que se haya merecido la muerte, ni el peor de ellos. “Alguna vez se verá que los hombres empeoran con cada muerte” (p. 48; cf. 105). “Tenemos que ser malos porque sabemos que moriremos. Seríamos peores si desde un comienzo supiésemos cuándo” (p. 144). “Por cada uno [la muerte] es lamentable. Nadie debiera haber muerto nunca. El peor crimen no merecía la muerte y sin el *reconocimiento* de la muerte no habría habido nunca los peores crímenes” (p. 142; cf. 186). “Es muy importante lo que uno todavía se propone hacer para terminar. Da una medida de la injusticia de la muerte” (p. 303). “El final, por mucho que se lo embellezca, es tan absurdo que ningún esfuerzo por explicar la creación tiene sentido; tampoco la representación de Dios como un niño que juega: a éste le parecería que la broma ya dura demasiado” (p. 254). “La muerte tiene un modo propio de penetrar a sus enemigos, de minar su voluntad de lucha, de desmoralizarlos: siempre se presenta como la solución radical, nos hace recordar que, fuera de ella, no hay todavía ninguna verdadera solución” (p. 106).

Lo primero que corresponde hacer al lúcido que comprende esta situación, sostiene Canetti, es declararle la guerra a la muerte. Para comen-

zar, no aceptarla, no justificarla, no prestarle apoyo de ninguna clase. “El esfuerzo máximo de la vida es no acostumbrarse a la muerte” (p. 258). “Odiar la muerte de todos los demás como la propia; celebrar alguna vez la paz con todo, nunca con la muerte” (p. 40). “Mi carácter, mi orgullo consisten en que nunca he *alabado* a la muerte... Me parece tan inútil y mala como siempre, el mal fundamental de todo lo existente, lo no resuelto e incomprensible...” (p. 142). “Desde hace muchos años nada me ha conmovido y llenado tanto como la idea de la muerte. La meta totalmente seria, concreta y consciente de mi vida es lograr la inmortalidad para los hombres... —En este campo de honor, puedo caer aunque [los demás] me entierren como a un perro sin nombre, me maldigan como a un loco, me eviten como una tortura amarga, porfiada e incurable” (p. 142). “A veces creo que tan pronto como yo reconozca a la muerte el mundo se disolverá en nada” (p. 49; cf. 272). “Que los dioses mueran aumenta la insolencia de la muerte” (p. 69).

¿Qué consecuencias para la vida y el mundo tendría si los hombres se decidieran a pensar en la eliminación de la muerte, si se propusieran lograrla?, se pregunta Canetti. “Es imprevisible lo que serán capaces de creer los hombres apenas hayan librado al mundo de la muerte” (p. 49; cf. 233). “Ni siquiera las consecuencias racionales de un mundo sin muerte han sido nunca pensadas al cabo” (p. 49). “Se dice que la muerte les llega a muchos como una liberación y es difícil que exista un hombre que no se la haya deseado a veces. Ella es el símbolo supremo del fracaso. Cuando algo grande fracasa hay quien se consuela con que algo más puede fracasar y echa mano de aquella manta oscura que cubre todo de manera pareja. Pero si faltara la muerte del todo, entonces no le podría fracasar realmente nada a uno; mediante siempre renovados intentos se podrían corregir las debilidades, las deficiencias y los pecados. El tiempo inagotable le daría a uno un ánimo inagotable” (p. 92; cf. 142-3). “Del esfuerzo de los individuos por apartar la muerte de sí procede la tremebunda estructura del poder. —Se exigían innumerables muertes para que sobreviviera un individuo. La confusión que provino de esto se llama historia. —Aquí debiera comenzar la verdadera ilustración, que justificara el derecho de *cada uno* a sobrevivir” (p. 304).

Después de 1945, abrumado por la última guerra mundial, Canetti expresa por vez primera algunas dudas sobre la seriedad de una “moral” que se propone la eliminación de la muerte y la conquista de la inmortalidad terrenal. Dice: “Ya no vale cosa alguna que hayas podido pensar sobre la muerte. De una terrible manotada ella alcanzó un poder de contagio que nunca antes había tenido. Ahora la muerte es realmente omnipotente, un

verdadero dios” (p. 78). “Lo único que no se debe ser *nunca* es un triunfador. Pero uno lo es sobreviviendo a cualquier persona bien conocida. Triunfar es sobrevivir. ¿Cómo hacerlo: seguir viviendo y no ser un triunfador? La cuadratura moral del círculo” (p. 153). Y, en relación con la comida, Canetti declara que si existiesen ascetas que no comen pero se mantienen bien “se podría pensar seriamente en una superación de la muerte” (cf. 272; 290).

Las personas que se proponen cosas difíciles y hasta difícilísimas son admirables, sobre todo cuando éstas bien valen la pena. ¿Se puede decir lo mismo de quienes se empeñan en un combate por imposibles o en contra de ellos? Me parece que no puede haber mérito moral donde las metas carecen, radicalmente, de posibilidades de realización. Habría que agregar que, en rigor, las imposibilidades no pueden ni siquiera ser propiciadas por la acción. Además de que nosotros, en los casos en que insistimos en perseguir quimeras, acabamos no teniendo ni la menor idea de lo que habría que hacer para llevarlas a cabo. Pues la claridad sobre los medios adecuados de la acción proviene del carácter definido de los fines. ¿Qué sentido puede tener una moral cuyo propósito es el combate contra la muerte? No puedo poner en duda la seriedad moral de Elias Canetti pero confieso que no sé qué pensar de su apasionada enemistad hacia la muerte, en la que coincide, hasta cierto punto, con Sartre y otros, aunque lleva las cosas mucho más lejos que los demás.

III

En la antigüedad los moralistas estoicos y algunas otras escuelas filosóficas predicaban la vida en conformidad con la naturaleza, pero lo hacían a partir de una concepción teológica del orden universal que hoy no compartimos. ¿Por qué habríamos de coincidir con su actitud ante la necesidad que escapa al poder del hombre, le dispensa suerte o lo priva de ella y se lo somete, al final, en todos los casos? Para el estoicismo el destino es el logos del cosmos, el pneuma o espíritu que lo penetra y controla todo. Estos pensadores encontraban en la lógica, la física y la ética la misma concatenación necesaria de las cosas que, desde su punto de vista, garantizaba el orden universal que el sabio conocía y aceptaba de buen grado. Éste es el sentido en que para los estoicos todo cuanto ocurre, ocurre conforme al destino. El filósofo, cuyo saber penetra la interdependencia de todo, actúa conforme al destino en contraste con el ignorante, al que el destino arrastra en dirección ajena u opuesta a su voluntad.

Para el pensamiento contemporáneo la naturaleza, más que un sistema unitario de partes conectadas por una red universal y homogénea de

causas, es una mezcla compleja de regularidad y de azar. La naturaleza no es la fuente de inspiración de nuestra conducta ni aspiramos a adaptarnos a ella en todo lo que nos proponemos. Carecemos de un modelo único de acción; estamos dispuestos a arriesgarnos por caminos nunca hollados y todo fatalismo nos es ajeno y antipático. Estos rasgos y otros nos separan tajantemente de la idea antigua de aceptación moral. Consideramos, más bien, en contraste con cualquier fatalista, que, hasta la muerte y la experiencia del dolor, aunque inescapables, son modificables por la acción humana. Aunque no disponemos de los medios para garantizarle resultados positivos a determinados cursos de acción, de manera que la previsión inteligente pudiera guiar la conducta y hacerla infalible, nos compensa la firme convicción de que no son muchas las cosas deseables que están puestas de antemano enteramente fuera de nuestro alcance. Todo cuanto me puede afectar ha de acercárseme lo suficiente como para que yo a mi vez pueda afectarlo, si quiero. En este sentido, la aceptación moral a la que se refieren ciertos autores contemporáneos, en particular Wittgenstein, pero también, de otra manera, Heidegger⁹, no es una actitud ante lo fatal ni un sometimiento de antemano resignado a cuanto sucede. Somos, para bien y para mal, ricos en recursos frente a lo que se nos viene encima. Pero no tan ricos como para inducirnos a creer que tenemos nuestra suerte bajo control, pues es obvio que no la tenemos.

Hablamos frecuentemente de la manera en que nos golpean ciertos sucesos funestos, de la aplastante mala suerte, la inmerecida arbitrariedad de la fortuna adversa, etc. Puede parecer intolerable oír hablar de aceptación a propósito de las posibilidades que nos inducen a expresarnos así. Pero la narración y enumeración de las desgracias que nos esperan y efectivamente nos suceden, ignora siempre nuestra recepción de ellas, la capacidad de responder y de adoptar una posición propia frente a lo que no hemos podido evitar. Comúnmente se enfocan la desgracia y el mal como asuntos literarios, poéticos o dramáticos, idealmente completos en sí mismos, como los presenta la obra de arte. A esta manera de ver las dificultades de la existencia le suele faltar la inserción del drama en la vida de alguien capaz de reaccionar prácticamente, de medir lo que le ha ocurrido, de apropiárselo, de asignarle importancia o de negársela. Sufrir la ocurrencia de algo nefasto no es como escuchar un cuento interesante y maravillarse de su curso perfecto entre comienzo y fin, sino, más bien, como tropezar en medio de la marcha, y tener que reanudarla para poder llegar a su destino.

Hay una profunda diferencia entre la desgracia y el mal como asuntos estéticos y los mismos como cuestiones prácticas. El contexto estético

⁹ Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit* (1959), pp. 24-26.

del suceso fatal exhibe, precisamente, su carácter ideal de ocurrencia irremediable, su procedencia de una fuente incontrolable, su poder superior a toda iniciativa concebible. El arte prefiere las cosas enteras que lucen un sentido abarcable por la percepción inmediata. Situada en un contexto moral, en cambio, la llamada fatalidad es el disfraz de una combinación de posibilidades de acción y de imposibilidades. Lo que cuenta en este último caso es qué hace el afectado con lo que le ha ocurrido. Su situación se definirá como la oportunidad en la que se le van a revelar posibles medidas prácticas u obstáculos impasables, porque descubre en ella un camino abierto o un naufragio. Sólo cuando los sucesos son parte de asuntos de este orden tiene sentido hablar de aceptación o de rechazo moral, de concordancia con las cosas o conflicto práctico con ellas.

IV

La aceptación moral no debe ser concebida como mera pasividad y omisión. Puede, claro está, incluir, como cualquier otra política de vida, decisiones de abstenerse de actuar en determinadas situaciones, pero no consiste de tales omisiones. La aceptación de nuestra condición limitada y menesterosa, de la existencia del mal, de la casualidad y las coincidencias desgraciadas, tanto como la aceptación de nuestras capacidades, de la existencia de la bondad y generosidad ajenas, de la regularidad de los sucesos con que podemos contar y de la buena suerte son compatibles con una vida activa plena. La aceptación de algunas cosas no es tampoco una fórmula totalitaria a la que haya que recurrir siempre para decidirlo todo de manera correcta; no es una regla ni una ley ni tampoco un imperativo que por sí solos establezcan en qué consiste la moral —que pueda decidir acerca de todos sus motivos, ser su única fuente de inspiración o un modo exclusivo de actuar. La aceptación que nos pone en concordancia con lo que hay es, más bien, un ingrediente de la conducción de la vida capaz de darle un carácter bien definido a la acción y a la personalidad moral.

La expresión de Wittgenstein, citada al comienzo, “aceptar algunas cosas” o “darse por contento con algunas cosas” (*mit manchen sich zufrieden geben*), es amplia, vaga y formal: se cuida de fijar contenidos dignos de ser aceptados. A pesar de su carácter abierto excluye definitivamente todo dogmatismo y pretensión de dictar el bien a los demás. Tratándose de moral soy yo quien tiene que concordar, ser feliz, etc. Es parte de la dirección moral que este filósofo ofrece que exprese su convicción como una declaración sobre sí mismo —“mi vida consiste”— que los demás pueden escuchar

o desoír. Todo aquí es asunto de cada uno. La fórmula da, además, una señal de moderación, que tácitamente desaconseja los extremismos, las pasiones e impulsos incontrollables que nos mantienen agitados, tensos y en guerra con las cosas como son. Entendida de esta manera la aceptación que pone en concordancia define un estilo, da un punto de partida y apunta en cierta dirección, pero no alcanza a convertirse en una doctrina, ni lo pretende. Por eso no admite, tampoco, la formulación de generalizaciones sobre sus alcances. En lo que sigue propongo, en vez de un discurso que define, dos casos prácticos que debieran aclarar las posibilidades de aplicación del sentido moral de la aceptación y la concordancia.

La obra de Wittgenstein contiene múltiples consideraciones sobre los límites de las cosas y de las actividades humanas. Establecer tales límites con claridad y respetarlos una vez que se los concibe, tuvo, para este filósofo, un sentido moral. Todo está bien con la condición de que no se lo tome por lo que no es, esto es, mientras no se lo confunda o presente enredado con otra cosa. “Como todas las cosas son, es Dios. —Dios es como todas las cosas son”¹⁰. Ir más allá de los límites de algo o siquiera tratar de hacerlo, conduce al fraude y a la confusión. A veces, incluso al pecado, piensa el filósofo. En este sentido, Wittgenstein es un seguidor de Kant, para quien la manera crítica de la filosofía redundante, precisamente, en el señalamiento de límites o fronteras del conocimiento, del uso legítimo de la razón, de la conducta libre, del juicio estético. Entre las obras de Wittgenstein, el *Tractatus*, sobre todo, define los límites del mundo, del lenguaje, del sentido, del pensamiento, de la filosofía. Tales límites prestan un servicio moral a quien quiere pensar con claridad y precisión en cuanto sirven para excluir de cierto contorno, con gran severidad, los muchos asuntos situados fuera de él. Los límites que la investigación filosófica fija a sus posibles asuntos legítimos y a sí misma como actividad son aceptados, antes que nadie, por el propio filósofo. “Mis proposiciones sirven como elucidaciones de la siguiente manera: cualquiera que eventualmente me entienda las reconoce como carentes de sentido...”¹¹ El filósofo no encuentra mérito ni gracia en las trasgresiones; sólo muestra cierta comprensión más tarde en el caso de la ética, que resulta de un impulso humano insistente de chocar con los límites del lenguaje¹² pero que no consigue pasarlos; y en el de la religión¹³, que trata de expresar verbalmente un sentimiento en

¹⁰ L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916* (1979), 1 de agosto de 1916.

¹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1974c), 6.54.

¹² L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics* (1993), pp. 37-44. “The first thing I have to say is, that the verbal expression which we give to these experiences is nonsense!” (p. 41).

¹³ L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 17 de diciembre de 1930: *Religion* (1984), Vol. 3.

términos absolutos, sin lograrlo. Frente a otros límites, como la inescrutabilidad del futuro, la ineficacia de la voluntad para cambiar el orden del mundo de los hechos, nuestras culpas y errores pasados, sólo cabe aceptarlos.

Aunque más tarde los trabajos de Wittgenstein dejan de ser tan ascéticos y prohibitivos como el *Tractatus*, la idea de que todo es y significa sólo dentro de contextos limitados se mantiene constante¹⁴. La renuncia a la teoría y a las pretensiones dogmáticas y especulativas de la metafísica tradicional es, de nuevo, un mensaje moral como ya era el contenido de la primera obra. Para Wittgenstein, la filosofía es algo cuya legitimidad depende del reconocimiento y la aceptación de sus propios límites y también de los del pensar y el sentido que ella explora. En particular: lo que se puede explicar es limitado¹⁵ y la necesidad de explicaciones se agota pronto. De hecho, aceptamos muchas convicciones sin precisar de fundamentos y nuestro saber reposa sobre certezas adoptadas sin examen o justificación. La incapacidad de aceptar las limitaciones del intelecto ha arruinado al pensamiento filosófico y a la teoría en el pasado. La humildad que el segundo Wittgenstein asocia con las tareas de la filosofía depende de dos alcances que sus *Investigaciones* le niegan sin vacilar: sabemos muchas cosas con firmeza que no proceden de la filosofía ni necesitan de su auxilio; además, lo que la filosofía puede hacer por el mundo y la vida es prácticamente nulo. No obstante, le dedica su vida a la filosofía y nunca entiende su propio trabajo en la disciplina sino como tarea moral.

Mi segundo caso ilustrativo propone una práctica de la aceptación y la concordancia morales para mejorar la política democrática contemporánea. Varios filósofos han planteado recientemente la cuestión de la tolerancia que han de ejercer los miembros de una sociedad democrática en la que coexiste una variedad de culturas interesadas en conservar su idiosincrasia. Un buen ejemplo de una discusión conceptual del tema lo encontramos en un ensayo de Fernando Salmerón, titulado “La tolerancia”¹⁶. Confirmando la necesidad de la tolerancia en las comunidades latinoamericanas en las que viven juntos diversos grupos étnicos que aspiran a ejercer sus derechos ciudadanos sin tener que renunciar a su identidad colectiva, Aguilar Camín, el ensayista mexicano, propone una crítica de la tolerancia y señala una exigencia moral que la supera.

Por encima de la tolerancia, que a menudo es recomendada como una virtud política, se encuentra la aceptación, sostiene Aguilar Camín,

¹⁴ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1974b), §§ 499-500.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1974b), §§ 109, 126.

¹⁶ Fernando Salmerón, *Diversidad Cultural y Tolerancia* (1998), pp. 27-39.

refiriéndose a la actitud debida frente a la diversidad de los hombres que pertenecen a una misma sociedad¹⁷. La tolerancia “no necesariamente comprende ni incluye” a los otros con los que nos toca convivir. “Hay... un más allá de la tolerancia, una civilidad superior constitutiva del verdadero espíritu democrático. Ese más allá... [es] la aceptación de lo distinto”. “La aceptación de la diversidad implica el reconocimiento de que las posiciones y los intereses de los otros son tan legítimos como los míos, por distintos, opuestos o inauditos que me resulten”.

Aún reconociendo la virtud y la necesidad de la tolerancia conviene detenerse en sus características limitaciones; éstas se pueden ver con claridad si se la compara con su peldaño superior, la aceptación. Uno de los límites de la tolerancia consiste en que “acepta a regañadientes, por convicción o simulación cívica, aquello que en el fondo rechaza, aquello que la irrita y sólo puede aceptar porque mira a otra parte”. —“Tolero, haciendo un esfuerzo, lo que en el fondo me resulta inaceptable, lo que borraría del mundo si pudiera... Tolero la existencia de adversarios políticos porque es el precio que debo pagar para vivir en una democracia donde mis propios puntos de vista y mis propios intereses sean tolerados, pero, si pudiera suprimiría del ágora esas diversidades adversarias”. En cambio, la aceptación mutua, aunque más ardua para algunos, dará lugar a una convivencia superior, más generosa, libre y pacífica. “Los credos más extravagantes, los intereses más opuestos, los representantes más diversos de esas creencias y esos intereses no sólo han de ser aceptados como legítimos, sino aún como deseables...” —“La aceptación de la diversidad como legítima y deseable, más que su tolerancia, es el corazón de la cultura democrática, el más allá que no encuentra en la pluralidad una molestia, sino una riqueza, no un riesgo, sino una premisa de la vida pública”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bouwisma, O. K. *Wittgenstein, Conversations 1949-1951*. Editado por Craft y Hustwit. Indianapolis: Hackett, 1986.
- Camín Aguilar, Héctor. “Más Allá de la Tolerancia”. En revista *El Sábado* del diario *El Mercurio*, Santiago, 20 de mayo de 2000, p. 20.
- Canetti, Elias. *Die Provinz des Menschen: Aufzeichnungen 1942-1972*. Frankfurt a/M: Fischer, 1980.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959.
- Pessoa, Fernando. *Obra Poética*. Tomo I. Edición bilingüe. Traducción de Miguel Ángel Viqueira. Barcelona: Ediciones 29, 1997.

¹⁷ Héctor Aguilar Camín, “Más Allá de la Tolerancia” (2000), p. 20.

- Wittgenstein, L. *Über Gewissheit*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1974 a.
- Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen*. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y R. Rhees. En L. Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974b.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1960. En L. Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt/M: Suhrkamp. 1974c.
- Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-1916*. Editado por G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe. Segunda edición. Incluye traducción al inglés de G. E. M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Wittgenstein, L. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlass herausgegeben von B. F. McGuinness. En L. Wittgenstein, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Vol. 3. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein, L. *A Lecture on Ethics*. En *Philosophical Occasions 1912-1951*. Editado por Klage y Nordmann. Indianápolis: Hackett, 1993.
- Salmerón, Fernando. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. México: Paidós, 1998.