

MODERACIÓN Y EMBRIAGUEZ

(O DE LA MODERACIÓN)*

Pedro Gandolfo

En este artículo se confronta la concepción clásica de la templanza o moderación —en las versiones de Aristóteles y Tomás de Aquino— con las críticas de Nietzsche, destacando las continuidades y diferencias. En lo principal, sin embargo, Pedro Gandolfo sostiene que existe una tradición sapiencial de la moderación, substancialmente distinta de la tradición filosófica de la moderación, a la cual se puede asociar la embriaguez en su sentido más propio.

I. EMBRIAGUEZ Y EBRIEDAD

Desde hace bastante tiempo en Occidente se suelen hacer equivalentes embriaguez y ebriedad. Pero ello no siempre ha sido así. Incluso en nuestro lenguaje cotidiano, en el castellano de Chile, “embriaguez” y “embriagado” son palabras de uso en extremo infrecuente. A nadie se le ocurriría decirle a una persona a la que se le pasaron las copas que está “embriagado”, ni a alguien que “empina el codo” o se “cae (demasiado a menudo) a la

PEDRO GANDOLFO G. Profesor de Derecho y Filosofía, Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Chile y Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Editor de Artes y Letras de *El Mercurio*.

* Versión extendida de la conferencia pronunciada el 22 de mayo de 1996 en el marco del ciclo “Las virtudes de la vida”, organizado por el Centro de Estudios Públicos.

Estudios Públicos, 65 (verano 1997).

botella” que es un embriagado. Diremos la gran mayoría de la veces “curao” (no curado) o, en un nivel semiculto, “borracho”, o en un nivel siútico-periodístico, “ebrio”, pero no embriagado. No se trata de ignorancia, porque la embriaguez es un término que se conoce y se emplea, aunque escasamente. “La noche tiene un aroma embriagador”, se puede decir en un lirismo cursi; “Estoy embriagado de Dios, de emoción, de un paisaje, de una frase musical”, dirá un contemplativo.

¿Qué será la embriaguez que, en rigor, no nos atrevemos a atribuírsele a cualquiera que, a causa de algún filtro, ha perdido transitoriamente la conciencia? Creo que el lenguaje cotidiano acierta: el ebrio no necesariamente está embriagado.

Los estudios en antropología e historia de la religión¹ apuntan con bastante certidumbre a un vínculo entre embriaguez y religión. En griego *methyein* (embriagarse) parece provenir de *methein*, soltar, permitir. Según Filón de Alejandría, sería lo que viene después (*meta*) de dar a dios lo suyo (*thyein*): “Pues tras haber presentado sacrificios e implorado en favor de la deidad, cuando estaban limpios sus cuerpos por abluciones y sus almas por correctas guías, radiantes y alegres se entregaban a la relajación y el disfrute, muchas veces no después de volver a sus casas sino permaneciendo en los templos donde habían sacrificado [...]. Debéis saber que, según se dice, de ello viene su nombre embriagarse, porque ya era costumbre de los hombres en eras previas consentirse la ebriedad después de sacrificar”². Sin embargo, según otros, la embriaguez recibe ese nombre no sólo porque sigue a la ejecución del sacrificio, sino que, como se señaló, es también la causa de un abandono o liberación del alma³.

No obstante, y siguiendo aquí a Antonio Escohotado⁴, es posible distinguir dos géneros de embriaguez. Por un lado, la de posesión o “rpto”, que se puede llamar propiamente “ebriedad”, y la de “éxtasis”, a la cual se puede reservar el nombre de “embriaguez”.

La primera ebriedad se realiza mediante drogas que “emborrachan”, excitando el cuerpo, aniquilando la conciencia como instancia crítica no menos que la memoria. Sus agentes son, principalmente, las bebidas alcohólicas y las solanáceas psicoactivas (beleño, belladona, daturas, etc); según explica Escohotado, “en dosis altas producen una mezcla de desinhibición y entumecimiento anímico propensa al trance orgiástico, entendiendo ‘orgía’

¹ Antonio Escohotado, *Historia general de las drogas* (Madrid: Alianza Editorial, 1995).

² Filón de Alejandría, *De Plantatione*, XXXIX, 162-163.

³ Filón de Alejandría, *op. cit.*, XXXIX, 165.

⁴ Antonio Escohotado, *op. cit.*, tomo I, pp. 55-56.

en su sentido etimológico ('confusión'). Con el acompañamiento de música y danzas violentas, estos ritos buscan un frenesí que libere el yo y promueva la ocupación de su espacio por un espíritu tanto más redentor cuanto menos se parezca a la lucidez. Lo sacro es la estupefacción y el olvido, un trance sordo y mudo, aunque físicamente muy vigoroso, que concluye en un reparador agotamiento". La descripción de la ebriedad como raptó que realiza Escotado coincide con bastante precisión con la embriaguez báquica descrita por Nietzsche en "El nacimiento de la tragedia"⁵.

Por su parte, la embriaguez "extática", o simplemente "embriaguez", se lleva a cabo con "drogas que desarrollan espectacularmente los sentidos, creando estados anímicos caracterizados por la 'altura' ". Son agentes de toxicidad muy baja y de una gran actividad visionaria. "Caracteriza el trance no sólo retener la memoria (para empezar, el recuerdo de estar sometido a una alteración de la conciencia), sino una disposición activa que en vez de ser poseído por el espíritu busca poseerlo. Pero —continúa Escotado— lo propiamente esencial de su efecto, donde coincide sorprendentemente con el viaje místico sin inducción química, es una excursión psíquica caracterizada por dos momentos sucesivos. El primero es el vuelo mágico (en términos secularizados se llamaría 'la subida'), donde el sujeto pasa revista a horizontes desconocidos o apenas sospechados, salvando grandes distancias hasta verse desde fuera como otro objeto del mundo. El segundo es el viaje propiamente dicho, que en esquema implica empezar temiendo enloquecer para acabar muriendo en vida, y renaciendo purificado del temor vida/muerte"⁶.

Dejando de lado por un momento la premisa de la inducción química mediante drogas visionarias, creo importante rescatar este sentido de la "embriaguez", no embotadora y destructora de la conciencia y de la subjetividad, no proporcionadora de un "raptó amnésico", sino, al contrario, activa, lúcida, aventurera, que busca poseer y no ser poseído. Parece también bastante claro que, al menos en las grandes religiones modernas, esta acepción de la "embriaguez" desaparece y sólo resta la ebriedad y que, por cierto, ésta es vista como una falta ética, como un vicio y, en ese sentido, de ningún modo asociada a la experiencia religiosa sino, al revés, enfrentándose a ella.

El ámbito filosófico en que se ha venido dando ese enfrentamiento es dentro de una virtud algo menor: la moderación o templanza. Con el ánimo pedagógico de ir despejando ese nexo, quisiera distinguir una moderación

⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza Editorial, 1973).

⁶ Antonio Escotado, *op. cit.*, tomo I., p. 56.

de los filósofos, por una parte, y otra moderación sapiencial, cultural, anterior e independiente de aquélla, depositada en una suerte de “sabiduría de vida”.

II. LA MODERACIÓN DE LOS FILÓSOFOS

Existe una versión clásica de la “templanza” o moderación que, desde Aristóteles hasta Nietzsche incluido, se ha trabajado en Occidente, con variaciones importantes, pero conservando a mi entender los puntos centrales. Voy a repasar someramente algunas cimas de esa visión.

Aristóteles: La moderación de la moderación

En Aristóteles, la templanza o moderación aparece de dos maneras. En un sentido amplio o general, la moderación es la definición central de la virtud⁷. Virtud es moderación; ésa es su esencia o definición. La virtud consiste, tratándose de las pasiones, en dar con el término medio entre dos extremos viciosos: uno por defecto y otro por exceso. Así, con todo, la virtud es término medio, “pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo”, es decir, no mediocridad, medianería o aburguesamiento. Además, es punto o término medio relativo, no absoluto. Es un término medio “para sí” y no en sí. Cada cual debe encontrar su propio centro: el ejemplo que proporciona el propio Estagirita: la dieta del gimnasta vs. la del hombre común. No es posible, por lo mismo, una geometría de la virtud. En fin, si bien las pasiones, materia de la virtud, son en principio moralmente indiferentes, Aristóteles sostiene (aquí su esquema pierde perfección formal) que existen ciertas pasiones y acciones “en sí malas” o “perversas”, respecto de las cuales no cabe hablar de moderación o término medio (no hay término medio del exceso): la envidia, la impudicia, el robo, etcétera.

En un sentido restringido o especial, en cambio, la templanza⁸ sería la virtud que consiste en lograr el justo medio en el disfrute de los placeres corporales y, en particular, en los placeres del tacto, término medio entre dos vicios: el desenfreno (vicio por exceso) y la insensibilidad (vicio por defecto). La aplicación de la palabra templanza, templado, moderado o moderación, sensible e insensible, desenfrenado o desenfreno, a otros place-

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro II.

⁸ Ibídem, Libro III y Libro VII.

res no corporales (espirituales o intelectuales) o a placeres corporales surgidos de los otros sentidos es una atribución sólo por vía analógica.

Veamos lo medular de esta visión.

Lo que primero sorprende es la violenta restricción del objeto materia de esta virtud. Se basa Aristóteles para ello en la observación y los usos de lenguaje: a quiénes “se llama” templados y a quiénes “se llama” desenfrenados. No se llama desenfrenado a quien se excede en un placer espiritual —por ejemplo, en la curiosidad intelectual—, o en el placer del oído —como a quien goza desmesuradamente con la música—, o ni siquiera en el gusto, “pues lo propio del gusto es el discernimiento de los sabores, como hacen los que prueban vinos o sazonan manjares, [...] pero no encuentran mucho placer en esto los desenfrenados”⁹. Excluye Aristóteles, con todo, aquellos placeres del tacto que convienen “a un hombre libre, como los causados por el masaje en los gimnasios o por los baños tibios, como quiera que el placer del tacto en el desenfrenado no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes”. Esta salvedad es bastante indicativa de la flexibilidad y cautela de Aristóteles en su manera de razonar.

La templanza supone la moderación de esos placeres, no su supresión. “El temperante también tiene sus placeres”. En la teoría de la felicidad de Aristóteles juega un papel central el placer. Éste, según señala en los primeros capítulos del libro décimo, es un bien, y por lo tanto disfrutar del placer es moralmente bueno, aunque el placer no es el bien supremo o bien en sí.

Según Aristóteles, el placer “es la perfección final de la percepción o sensación (del conocimiento o entendimiento) cuando se da la correlación entre el sujeto bien dispuesto y el objeto más excelente o noble”. Es “perfección final superviniente” y, en cuanto perfección, es un bien¹⁰.

Sin embargo, el Estagirita introduce algunas distinciones que complican esta definición. Quizás la más importante es la que indica que la honestidad de los placeres sigue a la honestidad de los actos. Hay, por lo tanto, placeres honestos y deshonestos, y ellos no pueden ser un bien. Incluso más, según Aristóteles hay placeres naturales, que son aquellos acordes con la naturaleza humana, respecto de los cuales cabe en rigor hablar de templanza o desenfreno, continencia o incontinencia, y existen placeres bestiales o mórbidos, de los cuales sólo cabe hablar por vía de semejanza o analogía¹¹. En estricto rigor, estos placeres quedan fuera del ámbito de la moralidad porque no hay libertad, la que sólo se extiende a lo

⁹ *Ibídem*, Libro III, Cap. X.

¹⁰ *Ibídem*, Libro X, Cap. IV.

¹¹ *Ibídem*, Libro VII, Cap. V.

propiamente humano. En la bestialidad y en la morbidez el daño es menor que en la incontinencia y el desenfreno, porque no hay corrupción del principio superior: la inteligencia.

El desenfreno y la incontinencia se dan, en estricto rigor, respecto de placeres honestos, naturales y comunes a la especie humana (porque en ella se da gran variedad individual de placeres), e impropriamente, por analogía, respecto de placeres deshonestos, antinaturales e individuales.

¿Cuál es la medida, el límite del placer, que dicta la recta razón, más allá del cual se da el exceso? Apenas lo insinúa Aristóteles, pero sería “henchir la necesidad”. “En los bienes del cuerpo puede haber exceso; y ser malo consiste entonces en buscar el exceso y no en procurarse simplemente los placeres necesarios, porque todos, en alguna medida, gózanse en los manjares y vinos, así como en los placeres del amor, pero no todos como es debido”¹².

Una parte importante de la teoría aristotélica radica en la distinción muy fuerte que se realiza entre templanza o moderación, por una parte, y continencia, por la otra, a la que Aristóteles le dedica con detalle el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

Ambas tienen la misma materia: los placeres derivados del tacto. El templado y el continente, el intemperante y el incontinente, se asemejan en ello: se es incontinente e intemperante en las mismas cosas, los placeres del tacto. Sin embargo, Aristóteles advierte en ambos una diferencia profunda. En la templanza y en el temperante, que en estricto rigor es virtud, hay “elección”¹³, es decir, conocimiento y voluntariedad plena; en el continente y la continencia, no. El incontinente, a diferencia del desenfrenado, no obra impelido por una elección deliberada, sino “por una vehemente pasión”.

El incontinente es un hombre que desea demasiado, cuyo apetito concupiscible está en exceso activo; es un hombre de grandes pasiones y se deja arrastrar por ellas. Pero no ha elegido, no ha optado deliberadamente por ello, por eso es menos malo y corregible: “Hay ciertos hombres que por pasión traspasan los límites de la recta razón, a quienes la pasión domina para que no obren conforme a la razón, pero a los que no domina a tal punto de hacerlos tales que estén persuadidos de que tienen que buscar sin freno los placeres. Ese tipo de hombre es el incontinente, preferible al desenfrenado y no malo en absoluto, puesto que en él está a salvo lo más excelente, que es el principio racional. Y al contrario de éste hay otro, que es el que persevera en su elección y no es llevado fuera de sí por la pasión”. “El

¹² *Ibíd.*, Libro VII, Cap. XIV.

¹³ *Ibíd.*, Libro II, Caps. I al IX.

incontinente obra voluntariamente, pues de algún modo sabe lo que hace pero, con todo, no es malo, porque su elección moral es buena; en suma, es malo a medias”¹⁴.

El desenfrenado, en cambio, es excesivo en los placeres, aunque no existan actualmente deseos o sólo existan deseos débiles o normales, porque su elección moral es mala.

El vicio real es el desenfreno, no la insensibilidad. “Difícilmente se hallarán los deficientes en los placeres y que se deleiten en ellos menos de lo conveniente. Semejante insensibilidad no es humana”. Hay en Aristóteles, pues, y también en Santo Tomás como veremos en seguida, una visión de las pasiones corporales como potencias extremadamente fuertes y perturbadoras del alma humana capaces de llevar a la locura. La insensibilidad, el vicio por defecto, casi no es concebible.

Tomás de Aquino: La virtud que domestica

Tomás de Aquino trata estos temas en la *Suma Teológica*¹⁵, siguiendo muy de cerca a Aristóteles, aunque con algunas diferencias importantes.

El sentido de la virtud moral es “conservar el bien de la razón contra las pasiones que la atacan” (141, 1). La razón puede ser movida de su eje o centro de dos formas: por un excesivo temor y debilidad frente al dolor (para lo cual es preciso cultivar la fortaleza) (movimiento de fuga), o bien por el arrebatamiento excesivo frente a los placeres (templanza) (movimiento de avance).

Al igual que para Aristóteles, la templanza tiene un sentido general y es sinónimo de virtud, y un sentido especial o propio: es aquella que modera el disfrute de “los máximos placeres”, “de los placeres más vehementes o atractivos”. Según el Aquinate, esos placeres son los del tacto: bebida, comida y placeres venéreos. Llega a esta conclusión, la misma de Aristóteles, no por vía de la opinión común o del análisis del lenguaje, sino a través de la razón: “la templanza tiene por objeto los placeres más importantes porque están ligados a la conservación del individuo (comida y bebida) o la conservación de la especie (procreación), todos los cuales dependen del tacto” (141, 5).

Las comidas y bebidas, por medio del tacto, producen un placer, como cosa necesaria a la conservación del individuo, y por lo mismo son materia de la templanza. Lo mismo ocurre con los placeres venéreos o

¹⁴ *Ibídem*, Libro VII, Cap. X.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*: “De la templanza, sus partes y vicios contrarios a ella” (II, II, q 141 a 150), y en el “Tratado de las pasiones humanas” (II, II, q 22 a 48).

voluptuosidad. “El placer venéreo es placer sumamente grande”, dice Santo Tomás (152, 4). En el disfrute del mismo participa de modo principal el tacto. El olfato o gusto participan sólo secundariamente.

“En el animal todos los placeres se ordenan al tacto”. En el hombre también se puede experimentar ese placer, pero “hay que añadir las sensaciones agradables que cada sentido percibe en su objeto”. Éstos, como no están ligados a la conservación del individuo o de la especie, no son objeto de la templanza sino en un sentido impropio.

Santo Tomás, siguiendo en la figura a Aristóteles, mantiene la misma materia de la templanza pero por distintas razones:

La templanza tiene por objeto los placeres más importantes que están ligados a la conservación de la especie humana o del individuo, y pueden considerarse principalmente o secundariamente. Es objeto principal el uso de una cosa necesaria, por ejemplo, la mujer, en orden a la conservación de la especie; el alimento y la bebida, para la conservación del individuo. Dicho uso lleva consigo un placer inseparable, esencial al acto. Es cosa secundaria toda añadidura a ese uso esencial que le hace ser más agradable; por ejemplo, la belleza de la mujer y sus adornos o el buen sabor y olor de los manjares. Lógicamente decimos, pues, que la templanza tiene como objeto principal el placer del tacto, que hace naturalmente del uso cosa necesaria, uso que consiste en actualizar el sentido del tacto (*omnis usus est in tangendo*). Y sólo secundariamente extendemos la virtud de la templanza a los placeres del gusto, olfato o vista, en cuanto que el placer de dichos sentidos contribuyese a aumentar el deleite del tacto (141, 5).

Reitera después: “las delicias y deleites radican principalmente en la substancia del alimento; sólo secundariamente en el sabor exquisito y preparación de los manjares” (141, 5). “El placer del sabor es un sobreañadido, en cambio el placer del tacto sigue necesariamente a la bebida y a la comida”.

También para Tomás estos placeres son necesarios y legítimos y no hay nada malo en su disfrute moderado. La moderación es aquí también la sujeción del placer a la recta razón que manda disfrutar “en la medida requerida a la salud humana tanto para la conservación del individuo como de la especie”.

Lo excesivo es, por lo tanto, aquello que sobrepasa la necesidad. Sin embargo, esta medida no puede estimarse en un sentido cuantitativo. En efecto, Tomás, tratando de la castidad, señala: “todo lo que es superfluo y nos aleja de la rectitud racional es vicioso, ya que la virtud se corrompe ‘por

exceso o por defecto', como dice Aristóteles. En todo acto venéreo existe sobreabundancia de placer, hasta el punto de 'incapacitar ese momento para la reflexión intelectual', según atestigua San Gerónimo cuando confiesa que en los profetas al realizar dicho acto parecían estar lejos del espíritu de la profecía" (153, 2). Y respóndese: "El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por la recta razón, que señala también en el acto venéreo lo que es conveniente a la virtud. A la virtud no le corresponde propiamente la magnitud del placer de los sentidos, cosa que puede variar con la disposición del sujeto, sino el apetito interior que lo liga a tal placer. Ni siquiera el hecho de la incompatibilidad de este acto venéreo con la reflexión intelectual arguye la existencia del pecado si esta interrupción del acto racional se conforma a la misma razón. De lo contrario, sería mayor pecado irse a dormir" (153, 2).

También para Tomás de Aquino la insensibilidad "no es un vicio que se dé con mucha frecuencia" (150). Consiste "en el negarse a disfrutar el placer que va envuelto en aquellas operaciones necesarias para la conservación del individuo o de la especie. No disfrutar de las mismas es antinatural. Si alguno llegara a despreciar dicho placer hasta el extremo de desechar la parte exigida para la conservación de la naturaleza, pecaría, violando el orden de la naturaleza, cosa que pertenece al vicio de la insensibilidad" (142, 1).

Con todo, para Tomás, al igual que para Aristóteles, el real peligro para la razón proviene del desenfreno (exceso), no de la insensibilidad (defecto).

En la visión tomista la embriaguez aparece como el vicio opuesto a la sobriedad y se hace sinónima de ebriedad. Santo Tomás no se opone al consumo moderado de vino, bebida embriagante: "Ninguna comida o bebida es mala en sí misma [...] puede serlo circunstancialmente, por la indisposición del sujeto que la toma, bien cuando se obliga por voto a no beberlo, bien porque se bebe sin tasa, bien porque alguno se puede escandalizar" (149, 3). La medida racional es no perder la razón. La embriaguez es abuso de la bebida que produce pérdida del uso de la razón. Es pecaminosa cuando quien se emborracha "se da cuenta perfecta de que la cantidad es exagerada y suficiente para embriagar, y prefiere no obstante embriagarse a privarse de la bebida" (150, 2). Sin embargo, la embriaguez (en la bebida) y la gula (en la comida) tienen su peligrosidad mayor porque son vicios que disponen al sujeto hacia la lujuria y ésta, si bien primariamente es el apetito desordenado del placer carnal o venéreo, secundariamente "todo lo que es pecado por exceso es lujuria" (153, 2).

Santo Tomás varía, en alguna medida, la ubicación de la continencia y de la incontinencia. Para él la continencia consiste en la firmeza racional contra los ataques vehementes del placer del tacto y, en particular, del placer venéreo. Es una virtud imperfecta, parte secundaria y potencial de la

templanza. La diferencia esencial que advierte entre ésta y aquella es que mientras en la templanza hay una completa subordinación del apetito concupiscible a la razón, está domeñado, no se desea sino en la justa medida, en la continencia el apetito concupiscible no está todavía subordinado a la razón, pero la voluntad es firme, frena los arrebatos vehementes que provienen de él. Distinta, por tanto, a la posición de Aristóteles, que marca la diferencia en el carácter de elección deliberada de la primera y de ausencia de elección en la segunda. El incontinente casi no incurre en vicio para Aristóteles, puesto que la vehemencia de su apetito concupiscible y la debilidad de su voluntad atenúan su falta: lo importante es la rectitud de su elección. Tomás de Aquino, al contrario, parece horrorizarse y reprochar a aquel cuyo apetito concupiscible es tan poderoso y rebelde frente a la razón.

Tomás de Aquino se mueve en el esquema aristotélico: razón-virtud-felicidad. Dentro de ese esquema, el extremo de peligrosidad para la razón, aquello cuyo ataque la puede perturbar, son las “pasiones”, a las que les dedica (II, II 22 a 48) el “Tratado de las pasiones”.

En ese tratado, que es bastante complejo, Santo Tomás opta en general por la acepción filosófica de ‘passio’ como contrario a ‘actio’, es decir, en el sentido negativo de una recepción. En el artículo 22 distingue un sentido amplio, impropio, cuando un sujeto (el paciente) cambia una cualidad cualquiera a raíz de la acción de otro sujeto (el agente) (afección o afecto); y un sentido propio “cuando se recibe una cosa con substracción de otra y, particularmente, cuando se le subtrae una cosa conveniente a cambio de una inconveniente (“porque lo que es más noble o conveniente de una cosa es lo arrastrado por otro”); así, “en la tristeza se da más propiamente que en la alegría la razón de la pasión”. Como se advierte, la pasión tiene un carácter doblemente negativo: por la pasividad que implica, en contraposición a la actividad, y por el padecimiento, la pérdida o substracción de una cualidad.

Las pasiones, para Tomás de Aquino, aunque no son malas de suyo como sostenían los estoicos, tienen este rasgo de negatividad, que no está presente en Aristóteles y, por lo mismo, la gran tarea de la virtud es moderarlas pero en el sentido de subyugar por entero su fuente o causa, el apetito concupiscible.

Nietzsche: La virtud que da regalos

La crítica que Nietzsche dirige a la moral cristiana es bastante conocida: se trata de una moral de esclavos, surgida del resentimiento ante la

propia debilidad y la fuerza del otro. El resentimiento reprocha como moralmente malo la posesión de cuanto él no posee, los dones de que carece, los riesgos que no se atreve a correr, los placeres incapaz de compartir.

En su orígenes griegos, presocráticos, la moral no distinguía entre obrar bien y ser feliz, ambas cosas se expresaban con la misma palabra *euprattein*. La felicidad no era recompensa o mérito, sino cuestión de hado venturoso: *eu-daimonia*, dios propicio, buen hado. Sócrates invierte dicho papel del *daimon*, convirtiéndolo en actividad negadora de la conciencia: es feliz quien piensa, quien conoce adecuadamente, quien tiene una conciencia ilustrada correctamente. La deliberación sustituye el papel jugado antes por Dios o el azar. Por otro lado, *eu-prattein*, que significaba ser dichoso, pasarlo bien y, en consecuencia, obrar bien, fue convirtiéndose en obrar bien y, en consecuencia, ser feliz. La virtud, que era en un principio la acción del dichoso, se convirtió en la práctica que la conciencia adecuada dicta para ser feliz. Para los griegos y germanos, según Nietzsche, dichoso, y por consiguiente virtuoso, era el noble, el fuerte, el poderoso, el rico. La decadencia, la enfermedad, el debilitamiento de las costumbres habrían abierto paso a que esas virtudes fueran convertidas por el sacerdote resentido en vicios, y los correspondientes vicios en virtudes¹⁶.

¿En dónde queda la moderación en este esquema?

Detrás de toda esta teoría del control del apetito concupiscible, del autodomínio de los instintos, de la dominación de la pasiones, Nietzsche sospecha, se introduce una mala fe: ¿no se tratará de una moral de resentidos, de débiles temerosos? Sin embargo, por otra parte, señala: “En la primera fase de la humanidad superior se considera a la bravura como la virtud más noble; en la segunda, a la justicia; en la tercera, a la moderación; en la cuarta, a la sabiduría. ¿En qué fase vivimos nosotros? ¿En cuál vives tú?”¹⁷

Si se pudiera trazar algún tipo de línea en el pensamiento de Nietzsche en este punto podríamos llegar a la conclusión, quizás paradójica, de que, a la larga, no modifica substancialmente los términos clásicos con que se trata la moderación; de hecho es claramente una de las virtudes que conservan y admiten, por cierto, dos enfoques: el enfoque desde el débil, desde el incapaz, desde el resentimiento; y el enfoque desde el fuerte.

La moderación del débil recibe de Nietzsche al menos tres objeciones.

¹⁶ F. Savater, *Introducción a Nietzsche* (Barcelona: Editorial Barcanova SA, 1982), p. 123.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano* (Madrid: EDAF, 1979). p. 64.

En primer lugar es una virtud negadora, privadora, que sólo dice “no”, una virtud empequeñecedora, que apuesta en contra de la vida. Lo más característico de la versión clásica sería la prescripción, abierta o encubierta, la supresión o domeñamiento de las pasiones, la negación del deseo. A veces, es preciso reconocerlo, se advierte esa actitud en la versión tomista de la templanza, sobre todo si se la compara con la figura del continente, que en Aristóteles era tan importante. El realmente virtuoso, el templado, según Tomás de Aquino, es el que desea poco, que ha domeñado su apetito concupiscible. Hay textos de Nietzsche que son muy enfáticos en rechazar esa versión de la moderación, sinónimo de “mediocridad”, debilidad y enfermedad. Cito uno: “el temor de los sentidos, de las apetencias, cuando llega hasta a desaconsejar éstas, es de por sí un síntoma de debilidad: los medios extremos caracterizan siempre estados anormales. Lo que falta aquí, lo que aquí se disuelve es la fuerza propia para refrenar un impulso: cuando se tiene el instinto se debe ceder necesariamente, cuando hay que reaccionar, se hará bien en evitar las ocasiones (seducciones). El desbordamiento no es una objeción válida más que contra aquel que no tiene derecho a él: y casi todas las pasiones no han sido censuradas más que a causa de aquellos que no tienen fuerza suficiente para volverlas en su provecho”¹⁸.

Una segunda objeción de Nietzsche es su carácter abstracto, general, igualador, nivelador, masificador. En verdad, hay elementos tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino que deberían alejar esta objeción. El término medio aristotélico no es un medio matemático, absoluto, sino un medio “para sí”, distinto para cada individuo. En Santo Tomás, según vimos, también se insinúa —aunque no es tan claro como en Aristóteles— que la moderación no supone una igualdad aritmética, cuantitativa, no se refiere “a la magnitud del placer” y, por lo mismo, deja abierta la posibilidad de una variación individual. Nietzsche dirá, en cambio: “La virtud es la salud de tu alma, no del alma”¹⁹.

La tercera objeción a la moderación del débil es concebirla como el producto de una moral del miedo, del temor, de la peligrosidad. Y en verdad, si abusé de la citas a Tomás de Aquino, fue para que pudiera mostrarse el ambiente de profundo temor hacia el cuerpo y sobre todo hacia el erotismo y la sexualidad, que rezuma esa parte de su obra. Joseph Pieper, un autorizado exégeta de Tomás de Aquino, se refiere a una “atmósfera terrorífica”. Nietzsche estima que esta actitud convierte al hombre en un sujeto “que no debe confiarse en ningún instinto, a ningún libre batir de las

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder* (Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1962).

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Venezuela: Monte Ávila Editores). p. 120.

alas, sino que ha de estar constantemente allí con un gesto defensivo, armado en contra de sí mismo, con un ojo agudo y desconfiado, como el eterno centinela en su fortaleza. Sin embargo, ¡cuán insoportable se ha convertido ahora para los otros, cuán pesado para sí mismo, cuán empobrecido y separado de los más hermosos azares del alma! Sí, también de toda otra enseñanza posterior. Pues uno ha de poder perderse a sí mismo por algún tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que uno no es”²⁰. Es curioso como ese miedo es de igual modo entendido por San Juan de la Cruz como un limitante para el conocimiento de sí: “Para llegar a lo que uno no conoce debe atravesar aquello que no conoce; para alcanzar lo que uno no posee debe pasar por lo que uno no posee. Para alcanzar lo que uno no es debe pasar por lo que no es”²¹. Temor, pues, que paraliza, que impide el aprendizaje de lo que uno no es, que entrega al alma a fantasmas graves y pesados y, por lo mismo, le impide abrir las alas, batirlas y tomar altura.

Desde la perspectiva de Nietzsche, se mantiene la tesis de que las pasiones deben ser dominadas, “espiritualizadas”, puestas al servicio, en su caso, no de la razón, sino de la voluntad. Lejos está, pues, Nietzsche de postular un descontrol, libertinaje o *laissez faire*. Hay una ascesis de las pasiones, una gimnasia, pero con algunas diferencias:

En primer lugar pone las pasiones al servicio de la voluntad de dominación. Su “espiritualización” es un medio y no un fin, es templar una espada, un utensilio maravilloso para conseguir un fin superior. “El hombre que ha dominado sus pasiones —afirma— ha entrado en posesión del suelo más fecundo, del mismo modo que el colono, que se ha adueñado de los bosques y de los pantanos. Sembrar en el terreno de las pasiones vencidas las semillas de las buenas obras espirituales es entonces la tarea más urgente e inmediata. Dominar no es más que un medio, no es un fin. Si consideramos de otro modo esta victoria, toda clase de malas hierbas y de cizañas empiezan a cundir en el suelo fecundo, convertido así en erial, y en seguida todo empieza a crecer y crecer con mayor impetuosidad que antes”²². Y añade: “Lo que es necesario ante todo. Un hombre que no quiere dominar su cólera, sus accesos de odio y de venganza, su lujuria y que, a pesar de todo esto, aspira a dominar en cualquier cosa que sea, es tan estúpido como el agricultor que siembra su campo en las orillas de un torrente sin tomar precauciones contra éste”²³.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, op. cit.

²¹ San Juan de la Cruz, *Poesías completas* (Santiago, Chile: Editorial Cruz de Sur, 1947)

²² Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, op. cit., p. 53.

²³ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, op. cit., p. 65.

En segundo lugar, esa dominación de las pasiones, por el mismo propósito que la inspira, no puede consistir en debilitarlas, en restarles energía: “Hay que dominar las pasiones, pero no debilitarlas ni extirparlas. Cuando mayor sea la soberanía del querer, más libertad se podrá conceder a las pasiones. La grandeza del ‘gran hombre’ reside en el margen de la libertad de sus apetencias y aún más en el poder todavía más grande con el que sabe poner a su servicio a estos monstruos espléndidos”²⁴.

En tercer lugar, la dominación de las pasiones importa una suerte de espiritualización de las mismas: “Todas las pasiones tienen un momento de estupidez en que oprimen a sus víctimas con el peso de la estupidez, y en un momento posterior, bastante posterior, en que se desposan con el espíritu, se ‘espiritualizan’ ”. En otro tiempo, a causa de la estupidez que implica la pasión se combatía la pasión misma, se anhelaba su destrucción; todos los antiguos monstruos de moralidad estaban unánimes en decir: *el faut tuer les passions*. El remedio, la guerra inteligente contra las pasiones no es extirparlas, el castritismo, porque extirparlas significa atacar la vida²⁵. Ésta es la clave del pensamiento de Nietzsche a este respecto. La dominación de las pasiones, línea en la cual se inscribe al igual que el resto de la tradición filosófica descrita, no debe consistir en castrarlas (ello es una moral como contra naturaleza), opción “elegida instintivamente contra un deseo por aquellos que son demasiados débiles de voluntad, demasiado degenerados para imponer una medida a su deseo”²⁶. La estrategia inteligente, la espiritualización de la sensualidad, fue la invención del amor²⁷; es la estrategia del fuerte, la seguida por los trovadores y romanceros medievales. La espiritualización de las pasiones sería una suerte de poetización, de su mediación a través del canto, de la danza y del arte.

En fin, en cuarto lugar, la moderación del fuerte es concebida como una virtud positiva que opera por la vía del hacer y no del privar: “En lo fundamental me repugnan aquellas morales que dicen: ‘¡No hagas esto, renuncia, supérate!’ En cambio, estoy dispuesto hacia todas aquellas morales que me impulsan a hacer algo, y a hacerlo día y noche, y a soñar con ello desde temprano hasta la tarde y la noche y a no pensar más que: ¡hacer bien esto, tan bien como en rigor sólo a mí me es posible! Nuestro hacer debe determinar lo que abandonamos; en tanto hacemos, abandonamos”²⁸.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Voluntad y poder*, op. cit.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza Editorial, 1973).

²⁶ *Ibidem*, p. 3.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, op. cit., p. 304.

En resumen, si se observa la visión de la moderación que los filósofos nos proporcionan, incluido Nietzsche, se pueden advertir algunos rasgos comunes:

Las pasiones como el elemento impetuoso, desordenado, dislocador, contrario a la virtud. Y la virtud, a su vez, como la sujeción de éstas a una instancia superior —razón o voluntad—, que es el orden, la coherencia, el equilibrio, y a la cual le atañe, en consecuencia, el gobierno, el control y manejo de las pasiones. Remo Bodei, filósofo italiano, en un libro de reciente publicación, *La geometría de las pasiones*, ha criticado con certeza esta contraposición simple y rígida entre “razón vs. pasión”, la cual podría extenderse también a la de “voluntad vs. pasión”. Las pasiones pueden ser razonables, o tienen sus razones. Y al revés, la razón, el intelecto (¡y para qué decir la voluntad!), pueden llegar a ser delirantes, apasionados, incontenibles e incoherentes. En ningún caso deberíamos aceptar el antiguo mito que los convierte en elementos por completo idóneos para confiarles el gobierno de nosotros mismos.

Un segundo aspecto común es la intuición básica, subyacente y a veces explícita, de que el yo, el alma, la psique o conciencia es entendida como una realidad compleja, dentro de la cual conviven distintas partes o facetas no plenamente armónicas. Desde Platón, pasando por Aristóteles, hasta los próceres de la psiquiatría moderna, las distintas concepciones del alma han dado cuenta de esa complejidad y a veces disgregación: la lucha interior es una constante en todas las visiones del hombre. Asimismo es una constante el anhelo de un equilibrio, de una tregua, de un orden que armonice, componga y pacifique. En todas las concepciones filosóficas de la moderación se visualiza la búsqueda de ese equilibrio: difieren en el elemento al cual le atribuyen la responsabilidad por los desencuentros y rebeldías y también en aquel al cual le confieren el poder de restablecer el orden, pero en el núcleo de la moderación o templanza se percibe la persecución de una “tranquilidad interior”, que conviene siempre tener en cuenta.

III. LA MODERACIÓN SAPIENCIAL

Lo templado o lo destemplado se predica de ciertos climas; la templanza (esto es, la moderación) tiene una relación filológica con la temperatura. Los climas templados se caracterizan precisamente por cierta moderación: son más suaves, con oscilaciones térmicas menos marcadas, más propicios al asentamiento humano. Los climas templados por excelencia son aquellos que rodean el mar Mediterráneo y, por ello, se denominan

“mediterráneos”. El mar, como bien lo explica Ferdinand Braudel en su magnífico libro sobre el Mediterráneo, dulcifica el clima de sus contornos, modera, templea.

Los estudios de Braudel y de otros historiadores permiten concluir que la moderación forma parte de una larga tradición mediterránea ligada a las características geográficas y culturales de los asentamientos humanos en esa zona, sobre todo en la ribera norte.

Por un lado, son zonas con gran escasez de terrenos para cultivo agrícola. En gran porcentaje montañosas, con pocas regiones llanas y muchas de ellas pantanosas y, por ende, origen de enfermedades. El mar mismo es un mar, aunque suene paradójico, bastante pobre en especies comestibles. Vida, pues, dura, ardua, penosa. Pues bien, esos pobladores mediterráneos, desde España a Grecia, antes que los filósofos, hicieron de esa necesidad una virtud, convirtieron la imposición del medio en un mérito. Maestros de la escasez, aprendieron también a administrar aquellas mínimas cosas que la naturaleza les dio en abundancia; entre ellas, la luz. Las persianas de las casas mediterráneas, con sus celosías entornadas y polirregulables, el cultivo de los linos y cortinajes de diversas espesuras y densidades, tamizan la luz y permiten disfrutar de penumbras interiores con infinitas calidades y matices, con sombras y claroscuros y luminosidades apagadas. Es el esplendor visual de la moderación. Se equivoca Yunakiro Tanizaki en su *Elogio a la sombra* cuando concibe a Occidente como la civilización de la luz homogénea, pareja y brillante. El mediodía también es una hora maldita y peligrosa en esta zona. Los negocios cierran y se goza de la siesta. Quizás en las civilizaciones nórdicas, envueltas en nieblas y prolongadas oscuridades, se entienda una adoración desmesurada a la luz. Pero no son regiones templadas. En cambio, los griegos antiguos, no la versión que ha llegado de ellos a través del neoclásico, pintaban sus templos de azul y rojo porque no podían soportar el resplandor del sol sobre el mármol.

En esta búsqueda de equilibrio entre escasez y abundancia, la civilización mediterránea construyó lenta y espontáneamente una cultura basada en la moderación, desde la arquitectura y la organización del trabajo y del ocio hasta la vida social y política.

En esta perspectiva sapiencial y tradicional la moderación se extiende a todos los aspectos de la vida. En ningún caso se reduce a la búsqueda tan sólo del equilibrio en los placeres del tacto, sino que se abre a todos los placeres, corporales e intelectuales, y a todas las actividades de la vida. También, por ejemplo, se puede ser un erudito desenfrenado, un trabajador inmoderado o, ¡cuán importante en nuestra época!, un consumidor insaciable. Montaigne dirá incluso, con ironía, que se puede ser inmoderado en la virtud.

La filosofía incurrió aquí en un descuido importante al centrar todo el tema de la moderación y el desenfreno en el control de los placeres táctiles y, en especial, venéreos. Por considerarlos la fuente del supremo peligro para el orden interior, para la tranquilidad del alma, se olvidó del resto de los sentidos y de su cultivo y del resto de los quehaceres humanos, donde se dan también el exceso y la desmesura. Los otros placeres y deseos, a fuerza de considerarlos más bien inofensivos, fueron dejados de lado y, al contrario, quizás hay pocas cosas hoy más destructivas del bien del alma que el deseo insaciable de consumir y tener a disposición objetos en cantidades ilimitadas.

En la moderación sapiencial se da un aprecio, una natural estimación por el cuerpo, este viejo y vilipendiado compañero. Los filósofos suelen tratarlo sólo como fuente de perturbaciones y problemas. En los hechos, en el orden tradicional de las virtudes, la templanza, que modera los placeres corporales, se ubica en el último rango. El goce desenfrenado es aquel que excede la cantidad necesaria: si se tiene sed de dos litros, es un desmesurado quien bebe más de dos litros; al contrario, es moderado quien bebe los dos litros. Es cierto que bebiendo los dos litros, al satisfacer la sed, se experimentará un placer. Pero a los filósofos parece darles lo mismo la calidad y clase de líquido con que satisfaga esa sed. No existe en ellos mayor cultivo por la calidad, por el refinamiento, por el lujo. Al comer o realizar el acto sexual el único placer que interesa es el placer necesario, ligado al tacto: el placer que provoca el roce de la comida en la garganta o de la mujer bajo el hombre, placer estrictamente indispensable para asegurar la sobrevivencia del individuo y la perpetuación de la especie. El placer que se añade si se come o bebe con una bebida exquisita o si se hace el amor con una mujer bella, siguiendo una ritualidad que lo enriquezca e intensifique, no se considera. Ese segundo placer, sobreañadido, ese *plus*, es de algún modo siempre excesivo.

La cultura sapiencial no ha seguido esa estrategia. En ésta existe una preocupación larga y cultivada por tratar bien al cuerpo (la referencia aristotélica a los masajes y baños tibios es una curiosa penetración de esta tradición en el esquema riguroso del Estagirita). Por una parte se ha preocupado de ir cultivando el placer que proporcionan todos los sentidos, no sólo el tacto: el arte culinario, la enología, el esplendor visual y aromático de los jardines, la toparia, el desarrollo de los perfumes, el goce sonoro de las fuentes y rigueros, la música.

Pero, además y sobre todo, ha procurado el máximo de refinamiento, de modo que con la menor cantidad se logre la mayor calidad de placer. La sabiduría aquí es la inversa que la de los filósofos: mientras más se logre ese

placer refinado, ese *plus*, sobreañadido al necesario, menores son las probabilidades del exceso. Se puede gozar más, por ejemplo, bebiendo menos, si se trata de un vino exquisito y el bebedor ha sido educado para apreciarlo. Es posible ser igualmente inmoderado comiendo caviar o salchichas en exceso (esto es, más allá del hambre), pero es poco probable. Ernst Jünger, tratando de otro tema, explica en sus memorias (*Radiaciones II*) que la moderación puede lograrse aumentando la intensidad y perfección del consumo y distanciando la frecuencia en el tiempo.

La clave, en la moderación sapiencial, radica, pues, en proporcionar-le al cuerpo placeres más perfectos, distintos de los que surgen de la mera y tosca satisfacción de una necesidad. Ello implica, por cierto, tratar al cuerpo con cariño

La moderación sapiencial está construida sobre la base de tres momentos:

Primer momento: la educación de la sensibilidad

Es necesario aprender a sentir, lo cual requiere, ante todo, abrir los órganos de la percepción y aprender a percibir los múltiples estímulos que nos llegan a través del cuerpo. Es necesario enseñar a apreciar los infinitos matices de color, aroma, luz y oscuridad, sonido, textura; es decir, a discernir la diferencia. Creo aquí que nuestra época, lejos de ser la era del desenfreno y la sensualidad, es la de la insensibilidad, del abotagamiento y atrofia de los sentidos. Una vez más es preciso invertir el diagnóstico de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino: cada vez somos menos capaces del deleite en la diferencia, cada vez requerimos de estímulos más intensos, voluminosos, de gran magnitud y extensión para obtener algún goce. La tosquedad, la grosería sensible es nuestro principal rasgo. Me parece que algo de culpa tienen aquellos que sólo autorizaban el goce de placeres necesarios y concentraban la moderación allí. Si uno lee, en cambio, *El viaje por Italia*, de Jean Giono, se sorprende por la extrema delicadeza en el goce de los placeres (tan lejos del desenfreno), la civilización que hay de por medio en el simple goce de un café, en el frescor de la noche, en la conversación en la terraza. O la alegría por la sombra de un árbol, que sabe distinta a la de otro; o por las macetas de flores sencillas y gozosas en las ventanas modestas.

Si se compara el concepto de pasión y placer que empleaban Aristóteles y Santo Tomás de Aquino e, incluso, el de Nietzsche, con aquel que manejamos hoy, no podemos sino concluir que durante este siglo algo

enorme ha pasado: lo que ellos llamaban pasión hoy es sólo afecto, emoción o sentimiento. Para ellos la alegría, el amor, el deseo, la ira, la envidia, el miedo, la tristeza, eran siempre una pasión. A la mayoría de éstas no las tildaríamos actualmente de pasiones por sí solas, sino sólo cuando alcanzan un alto grado de intensidad, de vehemencia y perturbación. Entonces les añadimos el calificativo “pasional” o “apasionado”. El amor-pasión es una expresión de Stendhal, lo cual quiere indicar cómo para éste, a diferencia de Aristóteles, no todo amor es pasión. Lo que el Estagirita llamaba tal, al parecer, es hoy algo poco frecuente. La tristeza o el miedo parecen ser hoy emociones más bien mediocres en intensidad que pasiones capaces de trastornar nuestra razón. Quizás en parte por ello nos extrañe ver a los héroes de Homero derramar “copiosas lágrimas”, gritar y mesarse las barbas ante acontecimientos que, si bien nuestra razón muestra aún como terribles u horrorosos, nuestro corazón y cultura nos enseñan a enfrentar con discreta serenidad. Las pasiones son hoy, reconozcámoslo, hechos excepcionales en nuestras vidas. Más bien vivimos en el mundo de la insensibilidad y el desapasionamiento:

Que otros se lamenten que los tiempos son malos; yo me quejo de su mediocridad, puesto que ya no se tienen pasiones. Las ideas de los hombres son sutiles y frágiles como encajes, y ellos mismos son dignos de lástima como las muchachas que manejan bolillo. Los pensamientos de su corazón son demasiado mezquinos para que se les dé la categoría de pecaminosos. Quizás tales pensamientos en un gusano constituyeran un pecado, pero no en un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Sus placeres son circunspectos, indolentes; sus pasiones, adormiladas. [...] ¡Que la vergüenza caiga sobre ellos! Por eso mi alma se vuelve siempre hacia el Viejo Testamento y a Shakespeare. Aquí se siente en todo caso la impresión de que son hombres los que hablan; aquí se odia y ama de veras, se mata al enemigo y se maldice a su descendencia por todas las generaciones; aquí se peca (Kierkegaard, *Diapsálmata*).

Bien dice Nietzsche, en otra parte, que vivimos una época de gran liberalidad en la “expresión” de las pasiones, es decir, en el lenguaje y los gestos que usualmente se estiman asociados a ellas, por lo mismo, época de grosería y tosquedad, pero no de auténtico apasionamiento. El norte, quizás, sería lograr, a través de una educación de la sensibilidad, reconvertir nuestros afectos, emociones y sentimientos en auténticas pasiones; hacer de las pasiones algo cotidiano, que llene nuestra vida de relieve, goce, alegría y dolor. Y lograr, a la vez, hacer de ellas algo menos altisonante y exento de vanidad, capaz por lo mismo de ser agradable, cortés, juguetón y superficial.

Segundo momento: La contención

Por tal, entiendo el deliberado y lúcido atesoramiento de los placeres o goces, su espera, modulación y reserva. Éste es acaso el lado negativo de la moderación. Supone reconocer que hay momentos y circunstancias de abundancia (de alegría, pena, ira) y otros de suma escasez. En los primeros es preciso retener, atesorar, pero no inconscientemente (lo que sería represión) ni con un ánimo egoísta, calculador o hipócrita, sino en función del momento en que ha de entregar, prodigar y repartir lo guardado. Siempre exige, en consecuencia, la moderación, una disciplina, una ascesis, una gimnasia.

Tercer momento: El don

Es la disposición abierta a que lo atesorado se regale, dilapide, exponga y entregue: el goce atesorado, presentido, preparado, saboreado, rozado, se actualiza y gasta. Estos dos momentos vienen a reconocer los naturales vaivenes por los que atraviesa la vida, los distintos tiempos y oportunidades que nos visitan y que, por lo mismo, es sabio guardar en unos para disfrutar en los otros. Y no sólo se trata de un regalarse a sí mismo sino también a los otros, puesto que la moderación, en este enfoque sapiencial, conecta íntimamente con la amistad, con el desarrollo de una sociabilidad a la vez rica y selectiva, en la cual los afectos se tomen muy en serio, se rechacen los fingimientos, se cultiven la conversación y la gratuidad.

IV. Y OTRA VEZ LA EMBRIAGUEZ

La embriaguez-ebriedad, tal como se definió al principio de este trabajo, enfrentada a la moderación de los filósofos es un vicio y no puede ser de otro modo, puesto que perturba y trastorna gravemente la razón, gobernadora del alma. Pero esa misma embriaguez-ebriedad, raptó, también es un vicio para la moderación sapiencial, no filosófica. El borracho, “el curao”, es un insensible, embotado, que no supo disfrutar del vino del modo que le provocara dicha, alegría. Precisamente uno de los ámbitos donde la moderación sapiencial obtuvo sus mayores logros es en la domesticación del vino. Existen innumerables fuentes griegas y latinas que demuestran la sabiduría que operó para transformar el fermento báquico en una libación apolínea. La mezcla, la dosis justa, el ritmo en el beber, el

conocimiento de las propias capacidades, el saber reconocer y conservar ese clímax gozoso, tan lábil como maravilloso, después del cual viene el descenso y el sueño. El “curao” sigue tomando, no sabe nada de eso, hasta que cae de bruces y despierta con un malestar gástrico y mental horrible. Nadie podría jactarse de ello. Es falta de civilización y de moderación. Sólo puede explicarse, comprensiblemente, por aquella voluntad de raptó, de olvido e inconsciencia a que se refería Escohotado. La única etimología que he encontrado de la palabra “curao” y “curadera”, ambas palabras de origen mapuche, parece conectarlas con “piedra”, lo que no carecería de sentido por la impenetrabilidad, rigidez, dureza, falta de lucidez y conciencia que poseen tanto aquél como ésta.

La embriaguez extática, la del viaje lúcido hacia cierta posesión, la que busca altura y conocimiento, por de pronto, no sólo no tiene ningún enfrentamiento con la moderación filosófica, sino ningún punto de encuentro. La embriaguez extática tiene una conexión religiosa que, como se dijo, en buena medida ha desaparecido en las grandes religiones modernas. Quizás, por vía de la ascesis, en modo alguno por vía de inducción química, se la pueda asociar con los fenómenos místicos tanto cristianos como orientales.

En cambio, me parece que conserva, sutil y escondidamente, un nexo con la moderación sapiencial. En ésta, a través del cultivo del cuerpo, del refinamiento de los placeres, del justo medio en el goce, de la búsqueda del goce más perfecto, a través de la educación de la sensualidad y la disciplina de la contención y el don, abre un puente, por medio del cuerpo, entre la naturaleza y nosotros mismos. Así como en la ebriedad la naturaleza se posesiona del cuerpo, lo rapta, eleva y luego lo abandona despojo desmemoriado, esto es, juega con él, al revés, en la embriaguez jugamos con la naturaleza. Con un ojo abierto, lúcidamente entonces, pero jugando a que estamos dormidos, abandonamos, liberamos nuestra alma en ella para quizás llegar a “saber lo que uno no es” o “alcanzar lo que uno no es”. □