



DE RESILIENCIA, FELICIDAD Y TEMPORALIDAD A LA LUZ DEL SUBJETIVISMO CONTEMPORÁNEO

ON RESILIENCE, HAPPINESS, AND TEMPORALITY IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY SUBJECTIVISM

Victor Gerardo Rivas López 

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México

✉ cupio_dissolvi@prodigy.net.mx

Fecha de recepción del manuscrito: 16/10/2023

Fecha de aceptación del manuscrito: 01/09/2024

Fecha de publicación: 31/01/2024

Resumen — Esta disertación analiza el papel que juega la resiliencia en la incompreensión sociocultural actual de la existencia que la plantea como consecución del éxito material so capa de poner el máximo placer al alcance de cada uno. Tras una introducción donde se mencionan las condiciones generales de esa incompreensión, en la primera sección se estudia el significado verbal del término “resiliencia” desde el que se pretende identificar resiliencia con felicidad; en la segunda, se elucida la teoría aristotélica respectiva para mostrar que esa identificación es absurda; en la tercera, se hace ver que lo anterior se deriva de una reducción de la estructura temporal del ser del hombre a la medida abstracta de la operatividad de cada cual.

Palabras clave — lenguaje, cosificación, utilitarismo, naturaleza, técnica.

Abstract — This paper analyses the part that resilience plays in the present sociocultural miscomprehension of existence that takes it as the fulfilment of material success supposedly to get the utmost pleasure for everyone. After an introduction where it is displayed the general conditions of this miscomprehension, in the first section it is studied the verbal meaning of the term ‘resilience’ that is questionably used to identify resilience with happiness; in the second section, it is elucidated the Aristotelian theory on happiness to show that it is absurd such an identification; in the third section, it is shown that the former position follows from a reduction of the temporal structure of man’s being to the abstract measure of the operativity of everyone.

Keywords — language, reification, utilitarianism, nature, technics.

Para Citar: Rivas López, V. G. (2024). De resiliencia, felicidad y temporalidad a la luz del subjetivismo contemporáneo. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 6(15), 1–17. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id114>



INTRODUCCIÓN

En una época de vertiginosa si es que no brutal redefinición del sentido personal de la existencia y de la concomitante estructura sociohistórica de él, surgen a cada momento nuevos términos con los que se intenta articular facetas inéditas de lo humano o resignificar algunas que en el devenir no corresponden ya a los valores simbólicos con los que se han transmitido a lo largo del tiempo. Un ejemplo de lo primero es la absurda pretensión de pasar por encima de la estructura genérica del idioma con términos como “elles” o “ellxs” en vez de “ellos”; un ejemplo de segundo es la desaparición del término “alma” fuera de los respectivos contextos religiosos.

En estas condiciones, es lógico que el pensamiento tenga que ajustarse una y otra vez a las necesidades sociohistóricas de comprensión y que, en consecuencia, recurra a los elementos que le proporciona el lenguaje para hallar términos que permitan entender fenómenos absolutamente originales (como la problematización del nexo entre género biológico y autoconsciencia) o, en otra tesitura, distintas interpretaciones de otros que son inherentes al ser del hombre (como la espiritualidad irreligiosa o más bien secular que la filosofía moderna ha propuesto desde su génesis cartesiana). Lo que hay que dilucidar es, en tal caso, si el giro lingüístico del que se echa mano para esa doble tarea corresponde a una nueva determinación del pensamiento o sólo es un elemento retórico que so capa de permitirnos hablar acerca del devenir no hace otra cosa que moverse en un plano lógico y valorativo que en principio quiere dejarse atrás.

Sin que tengan relación directa con lo que sigue, hago estas reflexiones al inicio porque me propongo mostrar que el (pseudo)concepto de “resiliencia” tiene un significado puramente psicológico o emocional sin mayor interés para la filosofía y sin verdadera originalidad intelectual, lo cual contradice su cada vez mayor difusión en diversos ámbitos sociales y académicos, donde se le da una interpretación práctica o moral que, como veremos, resulta injustificable. Para ello, dividiré mi reflexión en tres fases: en la primera, de acuerdo con lo que nos indica la condición sociocultural del habla tal como la recoge el diccionario, haré patente que el sentido básico de la resiliencia no es ni caracterológico ni mucho menos moral sino remite a una distorsionada visión de la temporalidad, pues amén de plantear la recuperación de un estado de felicidad que por alguna causa se ha perdido, subraya la rapidez con la que hay que hacerlo; es decir, lo decisivo para la comprensión de la resiliencia es que se actúe de modo eficaz y oportuno para volver a disfrutar algo que uno ha perdido. Este análisis me llevará en la segunda sección a contrastar la cosificación de la felicidad como plenitud psicológica que reivindica la resiliencia con la comprensión ontológica de aquélla a la luz de la naturaleza social, racional y metafísica del hombre tal como la expone Aristóteles. Con esto por delante, en la tercera sección volveré a la cuestión de la temporalidad para probar que la superficialidad de la resiliencia se debe en última instancia a una concepción operativa o más bien “técnica” de lo temporal que al reducir el pasado a la representación de nuestra máxima posibilidad impide asumir la responsabilidad que nos impone nuestra respectiva finitud tanto para con los demás como, sobre todo, para con nosotros mismos, que es justamente en lo que consiste el subjetivismo.



I

Para puntualizar desde un principio la perspectiva crítica que seguiré a lo largo de estas líneas, nada mejor que hablar del desconcierto ante algo que aun como vocablo cuesta trabajo pronunciar, quizá porque recuerda el barbarismo “diferencia” o porque hace pensar en “resistencia” sin que, empero, el contexto en que se usa el término dé pie para saber si es un mero sinónimo del segundo o no; hablo, por supuesto, de la novísima voz “resiliencia”, que ha comenzado a usarse en el medio intelectual anglófono apenas en 1973 a raíz de un artículo sobre ecología que ha escrito C. S. Holling (Wikipedia, entrada respectiva)¹. Por otro lado, la confusión que provoca la voz en el plano verbal (por no hablar del intelectual), hace suponer que no pocos se ven en aprietos al querer usarla y simplemente lo hacen porque de acuerdo con lo que acabo de decir acerca de su origen les suena a algo relacionado con la crisis ecológica y/o cultural de las últimas décadas, porque lo usa un autor que está en boga o por cualquier otra razón sin que, empero, se sepa si su novedad es meramente verbal o si acaso llega a lo intelectual fuera del área de interés de los ecólogos, es decir, si al margen de ser un neologismo con cierto valor en un campo de conocimiento científico es un concepto filosófico que proponga una manera en verdad profunda de articular la realidad humana.

Ahora bien, para no partir de ideas preconcebidas y dejar que el fenómeno se muestre por sí solo (consigna husserliana a la que siempre habría que ajustarse), comenzaré justamente por lo que informa al respecto el diccionario, de entre cuyas ediciones elijo una en inglés por lo que he dicho en el párrafo anterior respecto al origen del término y porque de acuerdo con el de la RAE (que por su parte ofrece una definición bastante escueta e inútil para nuestros fines) “resiliencia” no es más que la castellanización de la palabra inglesa *resilience*. Pues bien, la primera de las tres acepciones que nos ofrece el diccionario de la Universidad de Cambridge es: “habilidad de una vez más ser feliz, tener éxito, etc., después de que ha sucedido algo difícil o malo”². Llama la atención que la resiliencia se conciba ante todo como habilidad ya que, hasta donde se me alcanza y al margen de un uso más circunscrito del concepto, una habilidad es una condición inequívocamente individual e incompañable que se pone de manifiesto en situaciones que sin ser de hecho problemáticas sí exigen organizar diversos factores materiales así como socio personales con miras a obtener un beneficio muy específico en un tiempo que por obvias razones ha de ser breve. Según esto, la habilidad consiste en, v.gr., conseguir rápidamente un empleo cuando se ha perdido el que se tenía y hay mucha competencia laboral o, desde otro ángulo, en ganarse de nuevo y sin tanto esfuerzo la voluntad de alguien que se supone que ha roto para siempre con uno. En estos y en otros casos similares, la habilidad se hace patente en que más que recurrir a una fórmula o a una receta preestablecida se halla una para lograr lo más pronto posible lo que deseamos y/o en convencer incluso a quien se resiste a nuestra voluntad de que actúe como queremos que lo haga, y por ello la habilidad no es ni sistematizable ni generalizable: se es hábil o no se es y no en todos los ámbitos al unísono pues son varios los factores que hay que coordinar en cada uno (sea laboral o sentimental), máxime cuando se trata de recuperar un estado que ya se tenía, que es a lo que alude el diccionario. Lo cual corrobora que la resiliencia, en cuanto denota habilidad o efectividad

¹ Consultada en octubre de 2022.

² Versión en línea, entrada respectiva (consultada en octubre de 2022).

operativa, en vez de apuntar a un fin a largo plazo o a una relación que obligue a tomar en cuenta el deseo de la otra persona o por qué ya no estamos con ella, privilegia por el contrario el restablecimiento de la posición de uno sin mayor dilación. Así, se descubre que la resiliencia tiene una condición estrictamente individual, incidental y sobre todo pragmática o más bien utilitaria que hasta cierto punto explica que se le enfoque desde un punto de vista psicológico como vuelta a la felicidad o desde uno socioeconómico como recuperación del éxito sin que entre los dos criterios haya, no obstante, un mínimo nexo caracterológico: para hacer gala de resiliencia, según esto, no es menester un temple o estructura personal sólida, basta y sobra ser hábil para que la acción sea exitosa, lo cual entronca con el segundo rasgo que hay que destacar, la asimilación de la felicidad y el éxito (términos que como lo veremos en la próxima sección no tienen un nexo inmediato). Y la superficialidad de ello por lo que toca al desarrollo valorativo de la personalidad se echa de ver en la nota final de la definición, la curiosa circularidad temporal en la que se realiza la resiliencia, que en el fondo se reduce a que uno logre ser feliz o exitoso una vez más. O sea que en lugar de que se profundice o concrete lo que uno entiende por la felicidad o el éxito, simplemente se vuelve a lo que ya se era o se tenía y lo único que está en juego son los medios para lograrlo, que son, reitero, a lo que se refiere la habilidad.

Veamos la segunda acepción de “resiliencia” que ofrece el diccionario: “la capacidad de una substancia para volver a su forma después de haberse torcido, extendido o comprimido”³. Sin mayor trámite, pasamos de un fenómeno a medio camino entre lo psicológico y lo social (como sería el recobrar la felicidad o el éxito) a uno físico o material en el que la forma obviamente externa de algo se recupera porque las fuerzas que la han llevado a su límite no han vencido su resistencia natural. Lo curioso de esto es, por un lado, que la forma o más bien el aspecto que la substancia haya adoptado durante un tiempo indeterminado por la acción de ciertas fuerzas desaparece junto con ellas cuando dejan de actuar, por lo que la resiliencia no conlleva transformación esencial o constitutiva tampoco en este caso, pues tras haber cesado lo que la deformaba la substancia en cuestión aparece como era antes, lo que sólo tiene sentido si hablamos de su aspecto externo o de su composición material: por ejemplo, un metal no dejará de ser lo que es aunque se le someta a temperaturas muy elevadas, pero su condición concreta será muy distinta si primero luce como un trozo de materia y después como el material del que está hecha una escultura. La substancia será idéntica en ambos casos desde el punto de vista de su composición química o de sus condiciones físicas pero su aspecto cambiará por completo, pues la apariencia de un trozo suyo en bruto es incomparable a la que ofrece en, digamos, el torso de una escultura para la que se le haya fundido. Y aquí no hablo de que la capte alguien muy sensible, hablo de que la capte simplemente alguien capaz de apreciar el aspecto de algo. En otras palabras, no me refiero a un despliegue imaginativo o a una interpretación sutil sino a la observación objetiva de lo real, que según la definición sería una forma lo suficientemente plástica como para recuperarse en cuanto puede hacerlo. Lo que en el terreno de lo humano, que es el que nos interesa, equivaldría a decir que alguien puede recuperar su forma de ser tras haber pasado por esto o aquello como si esa forma fuese una determinación metafísica y no una condición caracterológica que se forja en los embates de la vida, que en una situación extrema pueden devastar a alguien aunque se mantenga el valor ideal de su persona, y que en cualquier caso implicarán una mínima transformación

³ Idem.



caracterológica. Por ello, si físicamente es plausible que algo mantenga su estructura esencial aunque su aspecto cambie, humana o vivencialmente es absurdo, pues una forma de ser que en todo momento se halla en interacción con la realidad a través del dinamismo desiderativo de uno mal puede considerarse como un valor absoluto.

Vayamos a la tercera acepción de la resiliencia, sin duda la más peculiar de las tres hasta por lo redundante de su redacción: “la cualidad de ser capaz de volver rápidamente a una buena condición previa tras tener problemas”⁴. Lo abstracto de una cualidad puramente física se invierte de nuevo y ahora el término se define como una capacidad o actitud en esencia psicológica que nos lleva al resultado deseado, y este viso pragmático o asertivo que ya hemos resaltado en la primera acepción se justifica ahora porque el estado al que se busca volver es lo suficientemente positivo como para triunfar sobre las causas por las que se le ha perdido, de suerte que estas han de ser insignificantes o tangenciales, pues de otro modo no sería dable vencerlas con la rapidez y la eficacia de las que habla la definición. Por otra parte, hay que decir que el énfasis en estos dos últimos rasgos como definitorios de la resiliencia sirve para atenuar o más bien borrar el tiempo que uno podría tardarse en recuperar el bien perdido, por lo que en vez de que lo problemático obligue a ponderar el valor de lo que hacemos para superarlo conscientemente, sólo se interpreta como una dificultad incidental que alguien con capacidad debe resolver: es el instante del desconcierto cuando algo no sale como lo habíamos planeado, pero como su sentido es psicológico no tiene importancia para que reconsideremos la totalidad de la situación. La rapidez es de esta guisa un facto axial en la comprensión de la resiliencia, pues hace patente la perspectiva utilitaria que la misma tiene en cuanto capacidad. Por ende, lo más importante desde un ángulo filosófico es que junto con la actitud utilitaria que se disimula tras la remisión a la capacidad nos sale al paso en la resiliencia una visión del tiempo bastante extraña, por decir lo menos: uno se halla en un cierto momento bien, sobreviene de súbito algún contratiempo, uno lo vence al punto y todo vuelve a la normalidad sin que sea dable, no obstante, hablar de que a veces no hay capacidad que baste para hacer frente a ciertas cosas. O sea que en lugar de manifestarse en circunstancias excepcionales cuya duración y sentido escapan al cálculo, la resiliencia se aprecia en la capacidad de recuperar con presteza el bienestar que se tenía (a reserva de qué se entienda por ello), lo cual hace de paso ver que la felicidad, que ya en la primera acepción se asimila al éxito, no se refiere a una forma de ser que lleve mucho tiempo realizar (como la de lo personal) sino al equilibrio entre lo emocional y lo material al que todo mundo aspira en lo inmediato, que son los polos entre los que ha oscilado la definición de la resiliencia al pasar de la recuperación psicológica a la resistencia material sin prestar la mínima atención a la integración consciente de lo negativo que aquí no tiene cabida por la rapidez con la que hay que actuar.

Esto confirma que la resiliencia no se refiere a ningún rasgo psicológico o caracterológico allende lo momentáneo (como serían, v.gr., la clarividencia o la serenidad indispensable para resolver o inclusive para lograr plantear ciertos conflictos justamente personales); lejos de semejante encuadre existencial (que, empero, sería indispensable para la felicidad), los problemas que se enfrentan con resiliencia (o sea, con una habilidad o capacidad ad hoc) remiten a complicaciones técnicas o secundarias cuyo manejo, al menos en principio, está al alcance de

⁴ Idem.

cualquiera. Y si esto en sí no es criticable (pues tiene que ver con la búsqueda de los medios indispensables para lidiar con los obstáculos que casi siempre nos salen al paso), muestra de todas maneras que el horizonte teórico en el que tiene sentido hablar de resiliencia es el de la actitud eficaz que en esencia no requiere ninguna reflexión pues la suple con el impulso a recobrar lo que es de uno (sea una forma de ser, un estado socioeconómico o, por qué no, el dominio de la voluntad de alguien más).

Tenemos, pues, tres acepciones de la palabra “resiliencia” que en conjunto pasan por encima de la potencia formativa u hondamente existencial de lo negativo, potencia que antes que nada se expresa a través de la condición intempestiva de la temporalidad que abre y cierra horizontes de comprensión de acuerdo con los elementos que en una situación determinada hay que integrar o rearticular no para volver a lo que ya se era o se tenía sino, en cambio, para seguir adelante sin añoranza alguna, lo cual es inasequible si no se comprende la responsabilidad de uno en la pérdida (Jankélévitch, 1987, p. 110). A este respecto, podríamos decir que la idea de la “vuelta” o “recuperación” ínsita a la resiliencia sólo tiene sentido si nos situamos en un nivel puramente emocional o material (v.gr., el bienestar o el éxito económico que en el peor de los casos se disfruta sin haberlo merecido o a costa de alguien más), aunque desde un ángulo existencial o hasta moral la cosa cambia, ya que en vez de defender a capa y espada el equilibrio que uno haya alcanzado hay por el contrario que aceptar de antemano que lo que uno es o tiene puede perderse simplemente porque el tiempo pasa y eso conlleva la pérdida irremediable de ciertas posibilidades tanto porque corresponden a ciclos existenciales que se nos escapan de las manos (v.gr., la juventud) como a estados que de por sí se hallan en permanente riesgo de perderse (como la salud). De ahí que al definirse como habilidad o capacidad de recuperarse lo más pronto posible tras alguna contrariedad, la resiliencia apele a una individualidad que actúa sin parar mientes en las determinaciones existenciales que se ordenan de acuerdo con eso que el término vela o más bien distorsiona, o sea, la temporalidad y la concomitante significatividad de lo que uno es respecto a lo que (para bien o para mal) podría llegar a ser, que es la causa ontológica por la que tenemos que valorar lo que somos precisamente en nuestra hora más negra y no nada más luchar por volver a lo que hemos sido cuando todo marcha bien. La pregunta clave aquí no es entonces “¿cómo recupero lo perdido?”, es “¿qué soy en estas circunstancias?”, pero la única forma de llegar a esta última es por fuerza “¿por qué estoy en ellas?”. Al respecto, lo más difícil de asimilar sería que el bienestar de que uno gozaba se haya acabado no por algo que uno o alguien más haya hecho a propósito sino simple y llanamente por la fuerza del acaso, que es sin duda la forma de temporalidad más perturbadora porque no hay manera alguna de precaverse de ella y, sin embargo, uno tiene que sufrir sus consecuencias aunque no haya hecho nada para merecerlas (que es la quintaesencia de lo trágico).

Antes de concluir esta sección, volvamos a la pregunta que hemos hecho al inicio de ella: ¿qué es la resiliencia, una palabra en boga cuya vaguedad permite que la usemos a sabiendas de que los demás tampoco la entienden cabalmente, o un concepto que establece una relación específica entre la disposición anímica de cada cual, el equilibrio socio individual que se haya alcanzado y los azares de la vida? Con base en lo que nos revela la complejidad semántica del lenguaje que hasta aquí ha sido nuestro hilo conductor, la respuesta a nuestra pregunta es



inequívoca: la resiliencia es un concepto que desde un ángulo inmediato y utilitarista cosifica nuestro ser. Según esto, la resiliencia no debe confundirse con el temple o el tesón que nos permiten responsabilizarnos de lo que hemos hecho o nos ha pasado y buscar actuar de otra manera para no volver a perder lo que llamamos nuestra felicidad. De ahí que en un caso extremo (por más paradójico que esto resulte) la resiliencia nos lleve a interpretar la adversidad como un incidente que puede o aun debe resolverse en forma expedita, para lo cual basta y sobra ser hábil. Semejante actitud se explica porque la resiliencia oscila entre lo psicológico y lo material al momento de definir las circunstancias y los fines de cada cual, lo que a su vez sólo es dable por un factor que no hemos considerado pero que se evidencia en lo dicho: la abstracción de lo social respecto a lo personal, que es el reflejo invertido de la de lo humano respecto a lo temporal.

II

El mejor modo de entrar en la segunda fase de nuestra reflexión es preguntarnos si acaso la superficialidad y lo contradictorio de la resiliencia en cuanto concepto se deben a que apunta a la felicidad como el fin elemental de un proceso con un alcance a fin de cuentas psicológico o mental por más que se suponga ontológico. Y ya que la felicidad en cuestión no se explicita tampoco, resulta muy difícil o más bien imposible justificar que haya que afanarse tanto por recuperarla, lo que, por otro lado, no es tan raro, ya que en general la felicidad es uno de esos términos que (como, v.gr., “placer”, “mal” o “amor”) todo mundo maneja con soltura mientras no tiene que definirlos de modo explícito.

Además, hay que considerar que la perplejidad respecto a qué es en sí la felicidad no es nueva, al revés, es una condición casi ineluctable para cualquiera que reflexiona sobre el asunto, como se aprecia en la manera de estudiarla que propone antes que nadie Aristóteles. Al respecto, resulta más que revelador que *Ética a Nicómaco* (la obra en la que se analiza la felicidad con una lucidez tal que obliga a retomarla siempre que se quiere utilizar el concepto) comience y termine precisamente con ese tema, como si los diez “libros” o capítulos de que consta el texto no hicieran otra cosa que aportar distintos elementos para la comprensión de aquél, lo que es aún más revelador ante la extraordinaria diversidad y densidad existencial de los temas a los que Aristóteles pasa revista: la acción, el bien, la virtud, el placer y la amistad, los cuales se engarzan a través del hilo conductor que provee justamente la felicidad. Así, pareciera que a los ojos del estagirita lo que cuenta más que cualquier otra cosa en la vida es comprender la felicidad, la cual se proyecta como el alfa y el omega del deseo o, mejor dicho, del ser del hombre por encima inclusive de cualesquiera necesidades psicosomáticas y al margen también de cualesquiera idealizaciones. O sea que en lugar de tomar como punto de partida la habilidad de alguien para recuperar con rapidez aquello a lo que llama “felicidad” (que es, en cambio, lo que privilegia la resiliencia), Aristóteles desdeña cualquier enfoque psicológico y/o pragmático y nos introduce de lleno en el análisis de la felicidad a la luz de la naturaleza racional del hombre, análisis que aquí entreveraremos con ciertas observaciones para, en lugar de solamente glosar el primer y el último libro de la *Ética*, aprovechar su respectivo contenido y romper con el encuadre utilitarista de la existencia que preconiza la resiliencia.

Aristóteles comienza su examen con una afirmación categórica: “se considera que cualquier arte e investigación y, similarmente, cualquier acción y afán apunta a algún bien” (Aristóteles, 2004, 1094a). Pues bien, tanto el conocimiento como lo que hacemos en aras de él tienen distintos resultados, por lo que es conveniente distinguir el fin que perseguimos del proceso que a él nos lleva pues no siempre logramos lo que deseamos, máxime si no lo tenemos claro de antemano. Para lo cual es menester recurrir a la “política”, que para Aristóteles es la ciencia que se encarga de estudiar el supremo bien del hombre, pues ella “[...] prescribe qué temas han de enseñarse en los estados y cuáles de las diferentes partes de la comunidad han de estudiarlos y hasta qué punto” (1094a28). Sin ir más lejos, esta definición (que de seguro desconcierta pues todos pensamos en la política desde una óptica empírica para la que aquélla no tiene nada que ver con el bien sino con el poder), muestra que para entender lo que cada uno persigue al actuar hay que considerar que por naturaleza el individuo vive en una comunidad en la que hay diversas funciones y posiciones y que no todos podemos cumplirlas u ocuparlas al unísono. Así, lo que un gobernante hace y a lo que aspira es por completo distinto a lo que hace y a lo que aspira un campesino, y esta diferencia vale también para, v.gr., la edad, pues un hombre maduro no puede satisfacerse con lo que, en cambio, hace feliz a un niño o inclusive a un joven. De suerte que el encuadre “político” de la cuestión, lejos de enfatizar la cuestión del poder o de abonar alguna especie de relativismo, pone de relieve que la posición que uno ocupa en su comunidad es axial para determinar los fines que persigue al actuar junto con otros que también se afanan por los suyos. Por ello, la inteligibilidad de cada acción o de toda una línea de conducta tiene sus límites, lo que significa que la política dista de ser una ciencia exacta aunque no por ello menos útil (1094b15). Y es que la acción se halla a merced de lo incidental de principio a fin, ya que tiene consecuencias que afectarán no sólo a quien la realiza, quien, a su vez, deberá hacerse cargo de que sin experiencia vital nadie puede aprovechar las enseñanzas de la política ni comprender tampoco la esencia de la felicidad, por lo que tendrá que atenerse a lo que piensa al respecto la mayoría, que sin más la asimila al “placer, al dinero o a la preeminencia social” (1095a20-25).

Con estas consideraciones se cierra lo que es dable considerar la primera de las tres fases del análisis aristotélico. Lo interesante hasta aquí es el nexo existencial al que ya hemos apuntado entre la condición teleológica de la acción, la naturaleza comunitaria o social del hombre y la relevancia de la “política” que implica ante todo un orden que hay que obedecer para mantener una convivencia mínimamente estable. Y esto explica que no haya modo de plantear en qué consiste la felicidad desde una perspectiva sólo individual y mucho menos emotiva, ya que por más que uno trate de alcanzar un cierto objetivo no lo logrará si sus acciones no corresponden a la posición que le ha tocado en suerte dentro de la comunidad. Así, en lugar de suponer el sometimiento fatídico de uno a sus condiciones de origen, se abre la puerta a la posibilidad de superarlas siempre y cuando se entiendan los alcances que uno tiene por naturaleza y las oportunidades que nos brindan las circunstancias, entendimiento en el que se agota el campo de la política no en cuanto lucha por el poder sino en cuanto ciencia de la acción a la luz de lo que cada cual es y hace en la comunidad.

Ahora bien, la política muestra que hay tres tipos básicos de vida de acuerdo al modo en el que se defina la felicidad: la de la inmensa mayoría, que va en todo momento tras el placer de



cualquier índole; la de quien se ocupa de asuntos públicos, como el gobernante o el comerciante, que anhela el poder, los honores y las riquezas; y la de quien vive en aras del saber contemplativo (1095b18-20). Mas si se adopta un criterio racional para elucidar cada uno de esos tipos, como lo hace Aristóteles, el placer queda siempre por debajo de lo humano pues es algo que cualquier animal busca con tanto ahínco como el hombre. En cuanto al poder, los honores o las riquezas, entre mayores sean más fácilmente pueden perderse porque involucran un gran número de relaciones en las que uno depende hasta cierto punto de los demás, sea para que nos obedezcan, sea para que nos confieran tal o cual honor, sea, en fin, para que nos sirvan para incrementar nuestras riquezas o para evitar que vayan a quitárnoslas. Por ende, los dos primeros tipos de vida conforme con la respectiva idea de la felicidad, aunque sean los que todo mundo persiga de manera natural, terminan por ser limitados, conflictivos o precarios. Queda sólo, pues, el de la vida que se encamina al saber, mas antes de exponerla en detalle es indispensable hacer hincapié en que la diversidad de los medios para ser feliz con el placer o el poder muestran que es un error pensar (como Platón) que hay un bien válido para las varias posibilidades de realización humana (1096a25). Semejante idea contradice sin más la multiplicidad de las funciones sociales que cada cual cumple y también la de las situaciones en las que uno se encuentra al actuar. Si nos atenemos, pues, a la insalvable diferencia posicional e incidental de la vida y a la singularidad caracterológica de cada persona, la determinación del bien se hace mucho más problemática y, sin embargo, necesaria. No se trata, pues, de criticar el placer o el poder en aras de una cuestionable trascendencia metafísica; se trata de justipreciarlos como formas de bien que con independencia de que siempre se desee gozarlas o tenerlas son insuficientes para realizar de modo consciente y concreto la naturaleza social y racional del hombre.

Ya que en vez de un bien supremo o final hallamos una variedad de bienes, habrá que considerar que, al margen de cómo se la defina, la felicidad es deseable por sí misma, cosa que, en cambio, no ocurre con el placer o el poder, pues en ocasiones nos abstenemos de uno o de otro en aras justamente de ser felices: por ejemplo, rechazamos un honor que se nos ofrece porque sentimos que gozar de él conllevará nuestra desdicha, pero nunca rechazamos la felicidad aun cuando no sepamos bien en qué consiste o cómo obtenerla (1097b1-5). De lo que se colige que la felicidad es el supremo bien, aunque esto sólo nos devuelva al punto de partida, es decir, a la dificultad de aclarar qué es. Por encima de la vida o del entendimiento que para el animal va de la mano con el instinto, hay una consciencia personal que se mueve a impulsos de su actividad reflexiva y analítica con independencia de las circunstancias en las que se halle, y esta capacidad de tomar distancia de las determinaciones inmediatas de la realidad es una forma de virtud, fuerza o poder que sólo el hombre tiene:

si todo esto es así, la conclusión es que el bien para el hombre es una actividad del alma conforme con la virtud, o si hay más de una sola especie de virtud, conforme con la que sea la mejor y la perfecta (1098a17-18).

Esta identificación de la felicidad con la actividad virtuosa requiere dos condiciones: en primera, que dure lo suficiente para que uno forme su carácter y, en segunda, que se considere en el plano total de la existencia y no se busque determinarla hasta el mínimo detalle, pues si consideramos la complejidad vivencial que a cada paso experimentamos no cabe duda de que, por

ejemplo, la felicidad se manifestará a veces como un placer intenso sin que ello signifique que se reduce a él o nos obligará a contar con los suficientes recursos para luchar contra alguien que quiere sojuzgarnos o perjudicarnos. Estas dos condiciones, amén de recordarnos la imposibilidad de definir una sola forma de bien o valor absoluto, ponen de manifiesto desde otra perspectiva la unidad final entre la actividad propia y la felicidad. Pues aunque algunos desde su nacimiento o por otros factores tengan ciertas ventajas sobre otros, no serán felices si no son conscientes de ello. Lo cual sirve para recordar que la felicidad nunca es un estado, es una actividad, por lo que si en lo inmediato hace indispensable contar con esto o aquello, esencialmente sólo implica valorar hasta qué punto merece la pena vivir algo, así sea lo más placentero o lo más vergonzoso a los ojos de quienes se dejan llevar por opiniones comunes. No se trata, pues, de hacer lo que uno quiera o de imponer su postura, se trata de estar dispuesto a actuar incluso contra nuestro deseo de placer o poder cuando nos arrastre a la irracionalidad. Pues lejos de tener que buscarla en quién sabe qué condiciones fortuitas o aleatorias, la felicidad se experimenta al actuar de un modo inteligible y perdurable: “[...] la felicidad exige no sólo un bien total sino una vida total” (1100a5). O sea que la condición temporal a la que hemos aludido al inicio de este párrafo no se refiere a una fase por más larga que esta haya sido o pueda ser o prolongar el placer que ya tenemos, se refiere a la vida que en cualquier momento debemos formar. Lo cual, huelga decirlo, implica que hablemos de la vida a partir de una cierta madurez e independencia, que si por lo que sea no se alcanza desde un punto de vista emocional, ha de alcanzarse desde uno social e intelectual. En otras palabras, la felicidad, en lugar de tener que ver con cómo nos sentimos, tiene que ver con qué hemos hecho de nosotros, con la forma en la que hemos trabajado las fuerzas que desde el entorno inmediato o desde el propio ánimo contradicen la de nuestro pensamiento, que es lo único que nos permite reconocernos en la dinámica desiderativa de la existencia. De un plumazo, pasamos del sentir al ser o de lo psicológico a lo ontológico:

Estamos en la posibilidad de definir al hombre feliz como el que es activo conforme con la virtud total y que posee los bienes externos indispensables, y no por un cierto período a lo largo de una vida total. Y tal vez deberíamos añadir que está destinado a vivir y a morir de esa manera, porque el futuro es incognoscible para nosotros, mientras que hemos dicho que la felicidad es un bien en cualquier caso final y total (1101a14-18).

Esta identidad de felicidad y vida resulta axial para comprender el tercer plano del análisis aristotélico, a saber, que la vida feliz no se identifica con la orgánica o biológica de cada individuo sino se inserta en una continuidad genérica y metafísica conforme con la cual aunque la felicidad que haya gozado alguien muerto no la menoscabará la infelicidad de alguno de sus descendientes o de alguien que viva después de él, sí tiene algún vínculo con lo que ocurra después de la muerte de uno (1102b5-10). Esta idea, que suena tan extraña a nuestros oídos como la definición de la “política”, se explica, sin embargo, por la perspectiva substancial y teleológica que ha adoptado Aristóteles desde el inicio: lejos de ser una propiedad o mera expresión de lo que deseamos, la vida sólo se realiza cuando inscribimos la tendencia natural al placer y al poder en una temporalidad que no depende de ningún ciclo meramente biológico y mucho menos de lo que cada cual opine, pues la felicidad tiene una esencia metafísica o total. Esto, a su vez, conduce a la célebre teoría de los dos tipos de virtud, la moral y la intelectual: por un lado, hallamos el plano “político” o más



bien práctico que nos marca nuestra naturaleza social, cuyo desarrollo exige el desarrollo de virtudes para lidiar con los altibajos de la fortuna o con la flaqueza propia; por el otro, sin embargo, tenemos el plano “intelectual” o más bien reflexivo que nos marca nuestra naturaleza racional, para la que la más alta virtud es la capacidad de “contemplar” la verdad de manera continua o por un tiempo indeterminado (1177a20-25). Y aquí es menester precaverse de reducir lo “intelectual” a lo “teórico”, es decir, de reducir la formación del carácter con la capacidad de exponer con mayor o menor maestría ciertas ideas, pues por más brillante que sea nuestra exposición será un ejercicio retórico o más bien una pérdida de tiempo si no nos hace tomar distancia de aquello por lo que se afanan hombres y animales en un plano natural.

En cambio, la contemplación nos lleva a una trascendencia *sui generis* y en verdad difícil de asimilar o defender por cuenta propia, en la que cada idea es al unísono una forma de la realidad que vale por sí misma. La naturaleza filosófica del pensamiento no es, en efecto, la explicación de una teoría acerca del bien, pues consiste en hacer inteligible el orden racional del mundo que Aristóteles da por sentado de principio a fin simplemente porque con base en su actividad intelectual él ha sido capaz de percibirlo en cualquier aspecto de la realidad y sobre todo a través de los convulsos empeños humanos, cuyo contradictorio dinamismo no obsta para que uno entienda hasta cierto punto las pasiones que mueven a cada cual. Más aún, que la felicidad salga de la bruma de las infinitas opiniones y se defina en un orden lógico coherente aunque limitado sería de seguro la mejor prueba de que la actividad intelectual rinde frutos para la vida misma pues clarifica y fortalece, a pesar de que entre más profunda sea la reflexión mayor sea el riesgo de perderse en su dialéctica explicativa y terminar en un mundo de idealizaciones en lugar de poner los pies en la tierra.

Huelga decir que para la comprensión de cuán problemática resulta semejante certeza respecto a los alcances del pensamiento no es menester contar con las demoledoras críticas de Kant y Heidegger contra la metafísica, ya que basta y sobra la experiencia de uno para saber que la actividad que aquí se pondera como la mayor virtud moral y/o teórica escapa a las capacidades explicativas comunes:

[...] No hay que escuchar a quienes nos advierten que “el hombre sólo debería pensar en lo humano” [...] sino debemos [...] centrarnos en la inmortalidad y hacer todo lo que podamos por vivir en conformidad con lo más elevado que haya en nosotros; pues incluso si es no es mucho en su volumen, en poder y valor excede todo lo demás (1178a1-2).

Si se hace casi imposible determinar cuál sería el contenido específico de semejante pensamiento (es decir, qué habría que contemplar en caso de lograr hacerlo desde la perspectiva que aquí se plantea), su sentido existencial queda, no obstante, fuera de duda: hasta en el campo de la ciencia más práctica de todas, la “política”, la capacidad de entender y explicar un fenómeno es la condición *sine qua non* para asumir una posición personal respecto a él, y por más que esa posición haya que adecuarla a las circunstancias no es poca cosa saber hasta qué grado eso lo compromete a uno, máxime si se considera que en este terreno no hay ni distinciones tajantes ni avances incontrovertibles. En otros términos, la contemplación es la clave de bóveda de cualquier pensamiento auténtico o filosófico. Más aún, hay que considerar que no es dable pensar algo hasta

sus últimas consecuencias (o sea, pensarlo realmente) y actuar, sin embargo en un sentido por completo opuesto a ello, pues en cuanto forma lógico-psicológica la idea tiene una fuerza que se ejerce sobre la situación que se enfrenta, con independencia de cuál sea esta: de ahí que (sin dejar de lado la condición falible que signa todo lo humano y la dificultad de expresar con claridad lo que se piensa) sea factible mantener un grado suficiente de lucidez aun cuando no haya autoridad o revelación últimas que nos salven del error, aun cuando eso implique privarse de todos los placeres que por naturaleza siempre desearemos gozar al máximo.

III

Volvamos sobre lo andado para vincular las dos fases previas de nuestra reflexión, que prima facie dan la impresión de apuntar a cosas que no tienen un vínculo directo por más que se hallen en un mismo ámbito discursivo: al inicio, hemos visto que la resiliencia, en cuanto concepto que pretende regular el proceso de realización personal y de superación de la negatividad ínsita a cualquier desarrollo emocional, se define por dos rasgos elementales: la recuperación de la felicidad que por alguna razón se ha perdido y la reducción del tiempo que eso implica al mínimo indispensable. Lo cual nos ha llevado en la segunda sección a exponer en qué consiste la felicidad según el pensador que antes que ninguno la ha definido como el fin esencial de la existencia y el límite infranqueable entre lo humano y lo psicosomático u orgánico a la luz de la estructura teleológica y racional de la realidad que también rige como ideal para la conducta, que por ende ha de fundarse en un continuo esfuerzo por cultivar una virtud que no se da de modo espontáneo ni se reduce a un mero equilibrio psicosomático: “actuar virtuosamente no es, como Kant pensó, actuar contra las inclinaciones de uno; es actuar a partir de la inclinación que se ha formado por el ejercicio de las virtudes” (MacIntyre, 1984, 149). Tenemos, entonces, que la felicidad se despliega como sabiduría en la que nuestro ser, lejos de someterse a nuestro dinamismo desiderativo, se ordena conforme con la unidad entre lo que somos y lo que debemos ser en una comunidad sociopolítica (en la que también entra la totalidad de los elementos que la sustentan, v.gr., la tierra misma y los demás seres vivos). Y es semejante unidad final y consciente de la realidad y el comportamiento lo que más difícil resulta comprender para una época que, como la nuestra, rechaza esa unidad metafísica o total entre lo racional, lo natural y lo personal que, en cambio, era incontrovertible para el pensamiento antiguo y muy en particular para el de Aristóteles: “las virtudes éticas son [...] estados organizados de deseo que motivan a la persona virtuosa para reflexionar que las virtudes constituyen lo que es y lo que quiere ser” (Lear, 1988, 189). Y si se plantea así el asunto, la filosofía en cuanto reflexión con una orientación práctica o “política”, no sería otra cosa que el análisis de la capacidad de uno para sustentar esa identidad como la forma de ser idónea para el hombre que se pone de manifiesto en un plano metafísico como contemplación del orden cósmico y propio pero también en los otros muchos en los que se desenvuelve la existencia, sobre todo en los dos que estructuran la *Ética a Nicómaco* desde el inicio: el propiamente político (tal como lo entendemos hoy en día) y el ético (o sea, el de la formación propia).



Ahora bien, si de la magna exposición aristotélica de la felicidad sólo resaltamos aquello que nos permite volver a la cuestión de la resiliencia, hallaremos la clara diferencia entre las tres esferas en las que puede tratarse el fenómeno, o sea, la personal, la sociopolítica y la metafísica, que, a su vez, bien pueden reagruparse en dos, pues es evidente que mientras las dos primeras tienen que ver con la conducta de cada cual en el seno de la comunidad a la que pertenece, la última tiene sentido solamente para quien se ocupa de la comprensión del ser del hombre, a la que sólo unos cuantos llegan aunque ni siquiera ellos puedan comunicarla con claridad a los demás pues por su esencia se halla fuera de los alcances denotativos del lenguaje común y, más que eso, de los fines naturales del deseo que, como hemos puesto de relieve, son en última instancia el placer y el poder. Pese, pues, a sus pretensiones de trascender la condición natural o desiderativa de lo individual en aras de una identificación interpersonal *sui generis*, la resiliencia no hace más que recrear una imagen de la existencia en el peor sentido de la palabra “imagen” que la vincula con las idealizaciones de un pasado o de una forma de ser supratemporal o ajena al devenir, el cual, sin embargo, retorna en las múltiples facetas de la obsesión justo para que la idealización se mantenga a costa de evitar el sufrimiento al que, sin embargo, vamos a dar ineluctablemente al querer ser dichosos: “jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor” (Freud, 1999, 27). Lo que sin mayor preámbulo nos lleva al otro rasgo de la conducta en que la resiliencia hace hincapié aunque sólo sea para negarlo en el acto, a saber, la temporalidad que, reitero, se impone porque la imagen no tiene la fuerza indispensable para hacerlo a un lado pues en lugar de proyectarse en la realidad existencial (como ocurre, por ejemplo, con esas ilusiones que nos impulsan a luchar por realizarlas) se queda en una zona indeterminada entre lo que se nos ha ido de las manos y el anhelo de recuperarlo (que es como yo entiendo la idealización en cuanto proyección mental). Así, la temporalidad retorna por la puerta trasera de la añoranza cuando le hemos cerrado la del futuro o más bien la del presente, que por nuestra finitud no tenemos más remedio que compartir con alguien más que, nos plazca o no, implica un compromiso y un desplazamiento si es que no la cancelación de nuestro así llamado “plan” o “estilo” de vida, expresiones que indican sin lugar a dudas la raigambre subjetivista que so pretexto de demostrar resiliencia todo mundo intenta sublimar aunque eso le lleve a las mayores contradicciones.

Tal actitud, empero, pasa por alto que “[...] en el ámbito del pensar hay que esforzarse para repensar lo pensado al comienzo aún más inicialmente [sic], no con la absurda voluntad de renovar el pasado sino con la sobria disposición de ánimo de admirarse ante lo venidero de lo antiguo” (Heidegger, 1997, 132). Con lo que ese pasado cuya supuesta plenitud permite inclusive que se le idealice, pasa de súbito a segundo término ante una determinación temporal auténticamente distinta o hasta desconcertante: lo antiguo, que en vez de hacernos preguntar por las habilidades que quizá tengamos para actualizarlo nos hace simplemente fijarnos en lo peculiar de su dinamismo. Idea que pese a la aparente obviedad de su significado (o de la justeza de la traducción que aquí uso), es punto menos que ininteligible para nosotros a causa de la tendencia subjetivista a determinar las cosas de acuerdo con nuestro deseo de poder y placer en vez de afanarnos por comprenderlas, como lo hace ver en cierta medida el extraño énfasis de Heidegger en que lo que está al inicio de nuestra reflexión no es nunca o usualmente la inequívoca certeza de

lo real sino una proyección subjetivista que nos lleva al pasado en lugar de permitirnos trascenderlo conscientemente. Lo que en términos de aspiración a recuperar la felicidad perdida no sería más que dejar de idealizar lo que hemos sido y de reducir a la condición de imagen o hasta de fantasía la presencia de aquellos con quienes hemos estado en los momentos de máxima intensidad. Pues a reserva de su sentido estrictamente artístico o más bien poético merced al cual puede considerársele un elemento axial en la experiencia de cualquier realidad (al punto que justamente le da presencia a seres que sin ella permanecerían en la nebulosa de lo desiderativo sin llegar nunca a adquirir un viso propio), la imagen en cuanto representación mental aparece mas no se presenta, es decir, no nos hace asumir una postura frente a la temporalidad, lo que en buen castellano es tanto como decir que ni agudiza la percepción de lo real ni crea esa autoconsciencia que se experimenta como la sobriedad de la que nos habla Heidegger.

No es casual, según esto, que al poner de relieve cómo la resiliencia lleva a idealizar el pasado tengamos que preguntarnos ya no por la actitud personal ante él sino por la comprensión de la temporalidad en la que se asienta nuestra cultura, que en esencia es la razón más poderosa para buscar trascender la actitud natural que identifica felicidad con placer o con poder, lo que Aristóteles critica como limitación para hacernos conscientes de nuestra naturaleza racional a través del tiempo, cuyo paso tiene un efecto devastador sobre el ánimo de cada cual si no se le integra conscientemente: antes, en efecto, de que nos demos cuenta, el instante nos embota al grado y perdemos la fuerza indispensable para integrarlo al devenir en el que la presencia de cada ser abre esa percepción en verdad original en que consiste la contemplación de la realidad: “para los griegos, es el , la vida contemplativa, en su forma más pura como pensar, a su vez, el supremo hacer” (Heidegger, 1997, 159). De suerte que el carácter en esencia dinámico y concreto de la contemplación se confirma a despecho de cualquier interpretación teórica o “metafísica” de ella, lo que también nos devuelve a la cuestión de por qué en ella consiste la suprema virtud: adecuar el pensamiento a la forma de ser de lo real exige una enorme fuerza tanto anímica como racional, pues uno tiene que aceptar lo erróneo o limitado de cualesquiera opiniones previas y al unísono ser capaz de mostrarse y mostrar a los demás miembros de la comunidad el camino que ha seguido para ello, que no es otro que la práctica del bien en el doble sentido que acabamos de mencionar. Así, la contradictoria idea de la virtud como contención o sublimación de un impulso desiderativo irrefrenable o como sujeción a un mandamiento divino, que hasta donde se me alcanza tiene su génesis en la ascética cristiana, pierde su supuesto valor como ideal de la conducta por la simple y llana razón de que para sostenerse tiene que prescindir de aquello que, en cambio, es axial para quien aspira a ser feliz tal como entiende esto Aristóteles: el desarrollo de un pensamiento riguroso y perdurable, que es igual a la autoconsciencia. Pues si bien el fin último es la total adecuación a lo real, no hay manera de lograrla si uno no se ejercita en todo momento en ser un órgano de percepción del ser propio, para lo que es, por cierto, indispensable el contacto con los demás en la doble esfera de lo personal y lo político.

A la luz de lo anterior, es obvio que la cuestión de la felicidad y la realización del ser de cada uno se convierte en una idealización en el mal sentido de este término cuantas veces volvemos la espalda a la condición ciertamente problemática del pensar y sólo nos quedamos en una paupérrima visión de lo que debemos hacer aunque no sepamos por qué: “nosotros podremos



todo eso sólo si previamente a la pregunta ‘¿qué debemos hacer?’ -que según las apariencias es siempre la más inmediata y la única perentoria-, meditamos esto: ‘¿cómo tendríamos que pensar?’ Pues el pensar es el auténtico obrar, si obrar quiere decir ayudar a la esencia del ser” (Heidegger, 1997, 186). Y lo primero que espolea el pensamiento, al menos desde una óptica personal, es sin lugar a duda la necesidad de integrarse al ritmo de la temporalidad, que lejos de ser una cuestión “metafísica” es una necesidad vital que se deforma, empero, por la idealización del pasado que en el peor de los casos nos hace ver la existencia como el resultado de una caída o pérdida (como ocurre con el cristianismo) y, por la otra, reduce el pensamiento a la actualización de una idea que por más brillante que sea no dejará de convertirse en dogma si la proyectamos como una verdad inconcusa en lugar de tomarla como exigencia de elucidación (como ocurre con el academicismo intelectual). Pues si hay para uno auténtica necesidad de pensar no es porque haya que resolver una cuestión de orden teórico o disertar sobre algunos de los así llamados “valores” de la vida por los que, huelga decirlo, sólo se rige quien no tiene la suficiente lucidez para orientarse en el mundo; antes bien, si hay que pensar es porque el tiempo pasa o, mejor dicho, corre y no sobre una cinta psicológica sino sobre una interpersonal y política histórica en la que la presencia de todo está en el permanente riesgo de quedarse atrás o, peor aún, de convertirse en “imagen”, máxime en una época en la que la mediación social descansa mayormente en un sistema virtual al unísono omnímodo, aleatorio e invisible que nutre la aberrante ilusión de que uno actúa libérrimamente cuando lo único que hace es seguir las posibilidades que le da el programa del caso: “lo nuevo es el abandono total de la ficción de que el tiempo se acopla a cualquier empresa de largo alcance, incluso a las fantasías de ‘progreso’ o ‘desarrollo’” (Crary, 2013, c. I). Pues si bien lo que Heidegger expresa en los pasajes que hemos citado no corresponda al sentido “político” o más bien práctico que le hemos dado o inclusive se oponga a este [pues no olvidemos que Heidegger ha sido el crítico más contundente de la tradición metafísica y antropocéntrica que está en juego aquí (Rivas López, 2001, pp. 59-72)], lo cierto es que sirve para poner de relieve las contradicciones con las que se enfrenta uno al tratar de reorientar la vida a partir de idealizaciones o al darle al pensamiento filosófico (es decir, inequívocamente personal o consciente) un cariz apologetico o doctrinario del que carece.

¿Qué ocurre, en efecto, cuando uno se plantea la cuestión del pensamiento en relación con la existencia fuera del marco metafísico de la tradición? Que uno tiene que habérselas con la temporalidad, lo cual es tanto como decir que tiene que hacerle frente al modo en que la época de uno concibe y experimenta la finitud de la existencia de la que se desprende tanto cualquier relación con uno o con alguien más como la necesidad de llenar el paso del tiempo para que este no nos abrume o, mejor dicho, no nos aburra, riesgo ante el cual la única salida a la mano es la idealización del pasado que en el fondo no es más que la del ser propio tal como se ha vivido en esta o en aquella esfera. Lo cual casa a la perfección con las tres definiciones de resiliencia que se han analizado en la primera sección, las cuales oscilan entre la reivindicación de nuestra conducta como una manifestación de una naturaleza y de un estado absolutamente propios, que aquí no equivalen al ser total y al pensamiento de uno sino a la más o menos confusa o irreflexiva manera de actuar a partir de impulsos que manifestamos sin reflexionar en la clase de relación en la que nos ponen en los múltiples ámbitos de la realidad. Así, en vez de que la conducta propia se



convierta en la punta de lanza de una consideración acerca de cómo el actuar da cuenta de lo que se piensa -hasta donde cada cual es capaz de percibirlo por su cuenta y riesgo-, terminamos en una actitud de perpetua justificación de lo que hacemos como respuesta a la presión que el tiempo ejerce sobre nosotros o a lo que los otros han hecho o han dejado de hacer para con nosotros. Y sin confundirse jamás con eso que suele llamarse “interiorización”, esto subraya la tremenda importancia del tiempo en la definición de lo que somos fuera de cualquier vivencia pretérita mas también fuera de la suposición de una forma de ser por encima de lo que hemos hecho: “la estructura del comportamiento tal como se ofrece a la experiencia perceptiva no es ni cosa ni consciencia y es esto lo que la hace opaca para la inteligencia” (Merleau-Ponty, 1942, p. 138).

Si de esto volvemos de nuevo la mirada al inicio de nuestra reflexión sobre el desconcertante o, mejor dicho, absurdo énfasis que la resiliencia pone en la habilidad de cada cual para reafirmar sin más su forma de ser o para recuperar una felicidad cuya pérdida, sin embargo, no se plantea como un resultado de lo que uno haya hecho (pues eso implicaría responsabilizarse de lo pasado en lugar de idealizarlo), la conclusión, creo, se impondrá sin mayor trámite: la resiliencia no es un concepto ni ontológico ni político o práctico, es un marbete psicológico que termina por justificar lo que con consciencia o sin ella hayamos hecho pues se adhiere a la superficie de lo subjetivo sin desplegarlo a contraluz del devenir propio. Así, la resiliencia impide corregir lo que de erróneo, impulsivo o arbitrario haya en nuestra conducta y (por si no fuera poco) valorar como se merece la presencia de quienes para bien o para mal han estado con nosotros en un determinado momento. Y esta limitación no es gratuita, ya que merced a ella el tiempo se hunde para uno en el ciclo ideal del recuerdo o de la ilusión de volver a una plenitud primigenia que no es más que la caricatura de una ilusión infantil y nada tiene que ver con la práctica y el fomento de la virtud. Vale.



REFERENCIAS

- Aristóteles (2004). *The nicomachean ethics*. Trad. A. K. Thomson. Penguin.
- Crary, J. (2013). *24/7. Late capitalism and the ends of sleep*. Verso.
- Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura*. Trad. R. Rey A. Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Eds. F. Soler y J. Acevedo. Editorial Universitaria.
- Jankélévitch, V. (1987). *La mala conciencia*. Trad. J. J. Utrilla. FCE.
- Lear, J. (1988). *Aristotle: the desire to understand*. Universidad de Cambridge.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue. A study in moral theory*. (2da. Ed.). UNS.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. PUF.
- Rivas López, V. G. (2001). *De por qué el pensamiento de Heidegger no ofrece base alguna para la ética*. En J. González Valenzuela (Ed.). *Heidegger y la pregunta por la ética*. UNAM.