

DESFILE DE MODELOS



Índice

I. *Homo sapiens*

- 1. La caza del bisonte 15
- 2. *Homo sapiens ethicus* 19
- 3. Control de calidad 23
- 4. El primer modelo: Ulises. 30

II. La llamada del placer

- 5. La larga estela hedonista 38
- 6. Freud: el modelo erótico 44
- 7. Grecia: el placer razonable 51

III. La llamada del deber

- 8. El deber hasta Kant. 61
- 9. El deber desde Hume 66
- 10. Nietzsche 71
- 11. La autonomía del superhombre. 77

IV. De los sentimientos y el amor

- 12. Policromía sentimental 87
- 13. Elogio de la amistad 95
- 14. El amor. 104
- 15. Amor platónico. 109

V. Felicidades	
16. Felicidad en los poetas	116
17. Tres felicidades clásicas	121
18. Optimismo ilustrado	127
19. Utilitarismo	131
VI. Justicia y utopía	
20. El enigma del mal	136
21. Patologías del progreso	143
22. La tentación de la utopía	146
23. El modelo marxista	150
24. La justicia posible	156
VII. Tolerancia y pluralismo	
25. Tolerancia	165
26. Pluralismo y relativismo	172
27. El peso de los intereses	177
28. Allan Bloom: relativismo cultural	179
29. Mayoría y consenso	183
VIII. Modelos educativos	
30. El esfuerzo necesario	189
31. Estrategias de repetición	193
32. Popper: control a la televisión	198
33. Educación familiar	204
Bibliografía	211
Índice de nombres	213

Agradecimientos

Parte de mi trabajo es explicar los complejos resortes de la conducta humana: el placer y el deber, la libertad inteligente, los sentimientos y el amor. Mis alumnos son médicos y enfermeras de un curso de postgrado en bioética, y también universitarios y colegiales. Ellos han provocado el esfuerzo del autor por pintar los paisajes de la antropología y de la ética en toda su belleza. Por su pacífica provocación, a ellos mi agradecimiento.

Además, estoy en deuda con Homero por la creación del prudente Ulises y su insuperable *Odisea*. Agradezco a Platón el retrato en vivo de Sócrates —el mejor de los atenienses—, a través de treinta *Diálogos* y dos mil páginas. Y reconozco la portentosa puntería intelectual de Aristóteles en el diagnóstico sobre la condición humana. Somos griegos por herencia y por fascinación, y con los griegos abrimos este desfile de modelos que llega hasta Nietzsche y Freud.

Por último, agradezco al lector la benevolencia con que se fía de los juicios anteriores, antes de ser personalmente conquistado por el atractivo de los participantes en el desfile.

Introducción

Hace dos millones de años apareció por las llanuras de Tanzania el *homo sapiens*. Andaba erguido, tenía manos para manejar instrumentos y cabeza para inventarlos. Sucio y desmelenado, no estaba para desfiles de modelos, pero ya era un superdotado, porque en su dotación había una novedad incalculable: la libertad inteligente.

Abrir un libro es una señal de libertad inteligente. Y ponerse a leerlo es ya un alarde. No se conocen animales con semejantes luces. Porque donde yo veo a Ulises engañando a Polifemo, mi perro sólo es capaz de ver negro sobre blanco, sin saber que son tinta, papel y letras. Decir «te amo» es otra señal de libertad inteligente, porque donde yo soy capaz de elegirte y pensar que me encanta tu presencia, el animal sólo es capaz de seguir su impulso con ciega sumisión. Hablar es otra prueba irrefutable de libertad inteligente, porque sólo la inteligencia puede llevar todo el peso del mundo a sus espaldas, aligerándolo en la levedad de unos breves sonidos.

Tener amigos también es una muestra de libertad inteligente. Y buscar la felicidad. Y moverse entre derechos y deberes. Y tener esperanza. Y todo lo que hacemos, porque ser hombre significa, sobre todo, ser inteligente y libre. Pero hay

un uso humano y un abuso inhumano de la libertad inteligente, una conducta digna del hombre y otra indigna y patológica. Llamamos *ética* al esfuerzo por optimizar nuestra conducta, y esa optimización la logramos o la malogramos en los campos del equilibrio personal y del equilibrio social.

Este libro quiere ser una radiografía nítida y una exposición amena de las conductas logradas y malogradas. Un repaso de las mejores propuestas. Un diagnóstico de las patologías más frecuentes. He querido invitar a las mejores plumas, desde Homero hasta Nietzsche, para ofrecer al lector un desfile antológico de modelos de conducta. No será un desfile el estilo de Calderón y su reparto: el pobre, el rico, el labrador, el rey. Pretendo, como dije, bucear en las radiografías hasta llegar a los resortes invisibles que nos mueven a todos. Hasta esa cadena de ADN formada por eslabones no materiales llamados libertad, inteligencia, dolor, placer, amor, felicidad, justicia...

Los invitados son los grandes diseñadores de moda viva. No han diseñado túnicas, corbatas ni peinados. Han hecho mucho más: configurar pueblos, épocas, mentalidades; inventar la Revolución Francesa, el Imperio Romano, la Grecia clásica, el Renacimiento. Gracias a ellos podremos disfrutar con los grandes textos flotantes en el mar de la cultura clásica. Y comprobaremos que Sófocles tenía sus razones cuando escribió que no hay en el mundo nada tan misterioso como el hombre.

I. *Homo sapiens*

Para mí soy un ansia y un arcano, una isla de magia y de temores, como lo son tal vez todos los hombres.

JORGE LUIS BORGES

1. La caza del bisonte

El *homo sapiens* es el único animal capaz de hacer preguntas. Algunas le obsesionan. Una le resulta inevitable, clave de todas las demás, siempre en el fondo del saco de las grandes cuestiones: ¿para qué los hombres? Hay respuestas evidentes a preguntas de otro tipo: para qué los ojos, para qué los dientes... Por el contrario, no hay respuesta evidente para la pregunta inevitable. Ni sencilla. Ni rápida. Ni fácil. Tampoco es la razón científica quien puede contestarla, por esa limitación fundamental que Heidegger y Wittgenstein expresan de forma lapidaria: la ciencia no piensa.

Desde el principio, Platón nos avisa de que sólo averiguaremos «para qué los hombres» si entendemos qué es el hombre. Hemos tenido tiempo de pensarlo. Le pregunto a José Antonio Marina y me contesta con una página fantástica, en su *Teoría de la inteligencia creadora*:

«Nuestro antepasado de frente huidiza y largos brazos caza el bisonte en el páramo. Atraviesa corriendo un paisaje de olores y pistas. Arrastrado por el rastro, salta, corre, gira la cabeza, explora, husmea. La presa es la luz al fondo de un túnel. Sólo

existe esa atracción feroz y una sumisión sonámbula. Sólo sabe que la ansiedad se aplaca al seguir aquella dirección. No caza, se desahoga. No persigue un bisonte: corre por unos corredores visuales y olfativos que le excitan (...). No hay nada que pensar, porque aún no piensa. Su cerebro calcula y le impulsa. Está sujeto a la tiranía del "Si A... entonces B".

Hasta aquí, la conducta del homínido. Lo que viene a continuación es un salto increíble. Sin saber cómo, la oscura caverna de los resortes instintivos es iluminada desde dentro por la inteligencia. El bisonte ya no es la luz irresistible al fondo del túnel, porque ahora el túnel tiene luz propia. Y con esa luz, el frío, el hambre y la sed ya no reciben respuestas forzadas por el estímulo externo sino suavizadas por la libertad interna.

El hombre es irreconocible dentro de los homínidos. Marina piensa que «la transfiguración ocurrió un misterioso día, cuando al ver el rastro detuvo su carrera, en vez de acelerarla, y miró la huella. Aguantó impávido el empujón del estímulo. Y, de una vez para siempre, se liberó de su tiránico dinamismo. Aquellos dibujos en la arena eran y no eran el bisonte. Había aparecido el signo, el gran intermediario. Y el hombre pudo contemplar aquel vestigio sin correr. Bruscamente era capaz de pensar el bisonte aunque ni en sus ojos, ni en su olfato, ni en sus oídos, ni en su deseo estuviera presente ningún bisonte. Podía poseer el bisonte sin haberlo cazado. Y, además, indicárselo a sus compañeros».

Desde entonces, los estímulos han perdido su control totalitario. En un giro copernicano, las riendas de la conducta han sido tomadas por la subjetividad libre. La secuencia necesaria «Si A... entonces B», ha sido reemplazada por la posibilidad incalculable del «Si A... entonces B, C, D..., o cualquier cosa, o todas a la vez, o ninguna de ellas».

El salto increíble ha sido la aparición de la subjetividad, de la libertad inteligente, de la autoconciencia que hace posible el autocontrol. El conocimiento científico no consigue explicar esta novedad. La ciencia nos dice que en el mundo

sólo existen partículas físicas carentes de conciencia y de intención. Pero los hombres formamos parte de ese mundo, y a la vez somos seres conscientes y libres. El problema nos afecta muy personalmente al intentar explicar cómo se compenetra la exterioridad corporal con la interioridad psicológica, pues ciertos rasgos esenciales de nuestra constitución subjetiva parecen imposibles de encajar dentro de nuestro cuerpo físico.

El más importante de esos rasgos es la *autoconciencia*. Yo, en el momento de escribir esto, y usted, en el momento de leerlo, somos ambos conscientes. Pero nadie sabe cómo puede ocurrir tal cosa, cómo un sistema físico puede ser consciente. La *autoconciencia* es un conocimiento reflejo, una capacidad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo. Supone un inverosímil desdoblamiento del sujeto, una duplicación real que hace posible experiencias tan comunes y misteriosas como la que describe Juan Ramón Jiménez:

*Yo no soy yo. Soy este
Que va a mi lado sin yo verlo,
Que, a veces, voy a ver,
Y que, a veces, olvido.
El que calla, sereno, cuando hablo,
El que perdona, dulce, cuando odio,
El que pasea por donde no estoy,
El que quedará en pie cuando yo muera.*

Un segundo rasgo embarazoso es la *intencionalidad*, esa capacidad que posee el ser humano de salir de sí mismo y dirigir su conocimiento y su voluntad hacia objetos exteriores, ajenos, distintos de él. ¿Acaso puede nuestra estructura bioquímica desarrollar semejante estrategia? El tercer rasgo problemático es la *subjetividad* de los estados mentales. Se manifiesta en hechos tan claros como que yo puedo sentir mis dolores y tú no puedes, yo puedo pensar sin que nadie sepa que pienso, y mucho

menos qué pienso. Lady Macbeth dice a su marido que no tenga miedo a que se descubra su asesinato, pues «no hay un arte capaz de leer en la interioridad de la mente a través de la cara». Ahora bien, si la ciencia exige que la realidad ha de ser igualmente accesible a todos los espectadores cualificados, la subjetividad individual se presenta como un campo vedado para el conocimiento científico.

Aparece por último el problema de la *causalidad mental*. Todos experimentamos que nuestro pensamiento incide sobre la realidad física y la modifica: cuando decido estirar el brazo y acercar la silla, brazo y silla responden a mi deseo. Pero si nuestros pensamientos son verdaderamente mentales, ¿cómo pueden afectar a algo físico? Suponemos que nuestro pensamiento puede mandar sobre nuestro cerebro, pero somos incapaces de entender cómo.

Todo esto lo expone John Searle con brillantez en un breve ensayo: *Minds, Brains and Science*. Podríamos prolongar el inventario de lo inexplicable. Pero lo dicho es suficiente para mostrar que la especie humana da lugar a la radiografía más rica y difícil de interpretar, porque el hombre esconde detrás de su fachada corporal una interioridad no deducible de su exterioridad biológica. Aunque la fuerza de la gravedad nos ata a la tierra, la inteligencia nos desata constantemente. Pascal lo explica de esta manera: apenas conocemos lo que es un cuerpo vivo; menos aún lo que es un espíritu; y no tenemos la menor idea de cómo pueden unirse ambas incógnitas formando un solo ser, aunque eso somos los hombres.

Esta constitución subjetiva no descansa en un órgano diferente, en algo equivalente a las alas, las aletas, el pico, las garras o las pezuñas. La novedad descansa sobre una cualidad tan real como inmaterial: la libertad inteligente. Tan real que nos hace pertenecer a la especie *homo sapiens*. El hombre y el mono tienen una diferencia genética mínima: no llega al 2%. En cambio, la diferencia existencial es un abismo. Salvar esa distancia representaba mucho más que bajar del árbol. El salto no era de

la rama al suelo sino del suelo a la conquista del mundo. Fue la tarea de la inteligencia.

2. *Homo sapiens ethicus*

Sólo un animal inteligente y libre es capaz de ver la realidad como tierra en la que pueden germinar unas semillas invisibles que llamamos posibilidades. En la rama no está escrita la flecha que podría ser. Los metales no piden ser convertidos en automóviles. El agua no es energía eléctrica. Sin embargo, el hombre inventa en la realidad ésas y otras muchas posibilidades inverosímiles. La libertad inteligente se convierte así en una fabulosa hormona de crecimiento administrada a la realidad. El mundo se multiplica en mil mundos: es el progreso.

¿Y si la posibilidad que escogemos es negativa? «Cada año eran detenidas en el Bronx cuarenta mil personas, cuarenta mil incompetentes, subnormales, psicópatas, alcohólicos, payasos y buenas gentes, todos ellos impulsados hacia cierto tipo de enfurecimiento terminal. Y también otros tipos de quienes lo mejor que podía decirse era que se trataba de seres vilmente malvados» (Tom Wolfe). Por lo que sabemos, con frecuencia elegimos mal. Dice Marina que hemos inventado la música de cámara, pero también la cámara de gas. Y estamos obligados a elegir, pero no estamos obligados a acertar. De ahí que sea necesaria una brújula que nos oriente en el confuso y agitado mar de la vida: eso es la ética. Y por esa razón, si el homínido se convierte en *homo sapiens*, no le queda más remedio que convertirse en *homo ethicus*. Es decir, no le queda más remedio que diseñar un mundo habitable. Algo que requiere elegir bien para no acabar mal; respetar la realidad; respetarse a sí mismo; abrir los ojos y aprender a mirar; superar la ley de la selva; no ser lobo para el hombre; usar la brújula y el mapa; saber que el terreno está minado; estar dispuesto a sufrir. En resumen: sos-

tener un esfuerzo inteligente al servicio del equilibrio personal y social.

El estatuto de la ética no siempre es bien entendido. Uno de los mejores periodistas europeos, de pluma brillante y afilada, ha escrito que *la ciencia tira y la ética frena*. Se refería al susto provocado por la primera clonación de embriones humanos, seguida de numerosas opiniones contrarias a dicha práctica. Creo que la afirmación *la ciencia tira y la ética frena* no es verdadera ni falsa: es poco seria. Posiblemente por precipitación periodística.

Es cierto que la ciencia ha tirado siempre del progreso. Nadie lo pone en duda. Pero no es menos cierto que esa misma ciencia tira bombas que matan, vierte residuos que envenenan, echa humos que contaminan. Y en esos casos, lo más oportuno es echar el freno. Y no es sólo la ética quien intenta frenar tales abusos. Al carro de la ética se sube toda la opinión pública: la prensa, los partidos políticos, las legislaciones, los ecologistas, los pacifistas, *Greenpeace*...

En realidad, ni la ciencia tira ni la ética frena. Tira y frena el hombre, que es a la vez científico y ético, pues la moral no es una cualidad de los moralistas sino del hombre, y por lo tanto, del científico. Es el científico el que a la vez tira y frena según convenga, como un solo conductor es el que acelera y frena el mismo vehículo.

Se da la paradoja, en no pocas ocasiones, de un progreso tecnológico contrario a la calidad de vida. De ese progreso desviado no conviene tirar, sino echarle el freno. Si la tecnología llena la ciudad de ruidos o de humos tóxicos, está tirando en una dirección equivocada, y es bueno frenar. Es propio de la ética tirar unas veces y frenar otras. Muchos esfuerzos de la UNICEF y de la Cruz Roja Internacional proceden de una voluntad humanitaria. Muchas de las Organizaciones y Fundaciones privadas que promueven la investigación médica y la lucha por el desarrollo, tienen su origen en una indudable aspiración ética. En la medida en que la ética humaniza e im-

pide que el hombre sea lobo para el hombre, en esa medida tira de la sociedad hacia arriba. En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper señala que nuestra civilización occidental debe a la ética sus cotas de humanitarismo, libertad, igualdad y racionalidad.

La ciencia tira... Y ya hemos dicho que también tira bombas. Einstein pasó la mitad de su vida frenando las consecuencias de la bomba atómica. Otto Hahn, descubridor de la fisión del átomo de uranio, quiso suicidarse al conocer la destrucción de Nagasaki. James Watson, Premio Nobel por su descubrimiento del ADN, ha dimitido como director del Proyecto GENOMA. En 1990, decidió destinar el 3% del presupuesto (90 millones de dólares en quince años) al estudio de las implicaciones éticas. Las razones de su posterior dimisión han sido precisamente de esa índole. Es el freno de los grandes científicos.

Respecto a la clonación, las primeras prohibiciones vinieron de las legislaciones. Por lo tanto, el lema de nuestro periodista debería ser otro: *la ciencia tira y la ley frena*. ¿O acaso piensa que los científicos han de estar por encima de la ley? Fue precisamente Jacques Testart, el primer científico francés que ha conseguido un nacimiento por fecundación *in vitro*, quien quiso renunciar a esa investigación y pidió el control de la ética. Su «éxito» le atemorizó y se sintió obligado a proponer algo poco frecuente: «Soy partidario de un comité ético no sólo consultivo sino también con poderes ejecutivos. Hay que vigilar a médicos e investigadores, juzgar sus proyectos antes de que los lleven a cabo. Os aconsejo que no me deis un voto de confianza cuando estoy jugando con la vida, pues siempre tendré a mano algunas excusas».

En 1991, Laín Entralgo habló sobre *Ciencia y ética* en la sede de la Fundación Ramón Areces. Aludió a la doble faz de casi todos los avances técnicos: una que promete y otra que amenaza. Y señaló la ingeniería genética como el campo donde esta doble posibilidad se manifiesta en su máxima potencia:

porque su inédita contribución a la guerra biológica esconde efectos no calculables; porque la manipulación genética de las bacterias y los virus puede crear y propagar variedades patógenas insospechadas.

Existe el peligro —decía Laín— de olvidar que mediante la aplicación técnica de la ciencia pueden los humanos ser y hacer mucho más de lo que deben hacer y ser. El campo de la ética, concretamente el terreno de las acciones éticamente lícitas, es siempre menos ancho que el de las posibilidades técnicas. En su apoyo citaba unas palabras del biólogo G. H. Kiefer sobre las posibles consecuencias de los experimentos genéticos: «con ellos pueden obtenerse grandes beneficios para la humanidad o, por el contrario, puede abrirse una verdadera caja de Pandora».

Hasta el siglo XIX, el responsable de la moralidad de la técnica era el que ordenaba su uso. Si había que tomar una ciudad a cañonazos, el problema afectaba al mando militar que ordenaba el ataque, y no a los ingenieros que fabricaban los cañones. Ahora, no. Tras el bombardeo de Hiroshima, la magnitud de la catástrofe hizo que los hombres de ciencia hayan experimentado en sí mismos tal responsabilidad. Lo resumió Oppenheimer en una frase famosa: «los físicos hemos conocido el pecado». Desde la invención del hacha de sílex —concluye Laín—, siempre el hombre ha debido hacer menos de lo que técnicamente podía hacer, pero nunca tanto como hoy se ha hecho patente la gravedad de esta verdad.

Sólo ahora entendemos las arriesgadas afirmaciones de José Antonio Marina: que la ética es la gran creación de la inteligencia, por encima de la alta Matemática y de la Física cuántica, pues nos abre camino en la maraña de la selva y nos permite inventar un mundo habitable. Que la ética encuentra las soluciones a los graves problemas del vivir, y por eso es el modo más inteligente de ser inteligente, y también la asignatura más importante. Había que decirlo, y Marina lo ha dicho, además, con la máxima brillantez.

3. Control de calidad

Hemos visto que la inteligencia desborda los cauces de lo previsible y complica extraordinariamente los caminos del animal racional. Pensemos en una de las actividades humanas más comunes: la guerra. El animal lucha con lo que tiene: dientes, garras, veneno. El hombre es capaz de luchar con lo que tiene —uñas y dientes— y con lo que no tiene pero inventa: garrotes, arcos, hachas, espadas, pólvora, aviones, submarinos, gases, bombas... Los espartanos que murieron con Leónidas en el desfiladero de Las Termópilas peleaban con espada corta y escudo. Los soldados norteamericanos que lucharon en Vietnam iban provistos de mochila, abrelatas, navaja, pastillas para hacer fuego, reloj, tabletas de sal, fósforos y encendedor, aguja e hilo, cantimplora, ración de campaña, tranquilizantes, casco de acero, botas, chaleco antibalas, poncho impermeable, brújula y mapas, códigos, prismáticos, pistola, fusil de asalto, munición, granadas, bengalas, cortaúñas, rollos de alambre... Como botón de muestra no está mal. Una relación completa y abrumadora la ofrece Tim O'Brien en ese apasionante relato de guerra que lleva por título *Las cosas que llevaban*.

Ya sabemos que la inteligencia es una caja de sorpresas. Para bien o para mal. Cuerno de la abundancia o caja de Pandora. Pero ella misma es consciente de su doble posibilidad. Y esa conciencia le permite ejercer un eficaz autocontrol sobre sus propios actos. Las grandes tradiciones culturales de la humanidad, desde Confucio y Sócrates, han entregado ese control de calidad a dos funciones intelectuales de máximo rango: la *prudencia* y la *conciencia moral*.

La conciencia de nuestra libertad nos lleva a gestionar nuestra propia vida. Además de esa acepción psicológica, existe para la conciencia otra acepción fundamental, que cualquier diccionario define como la capacidad de reconocer el bien que debemos hacer y el mal que debemos evitar. Este sentido moral está presente en la expresión *obrar en conciencia*. Es también el

sentido que emplea Tom Cruise cuando asegura al periodista: —Vivo mejor con la conciencia tranquila que con una buena cuenta corriente.

Confucio definió la conciencia moral como luz de la inteligencia para distinguir el bien y el mal. Sócrates la concibió del mismo modo, como un juicio de la inteligencia sobre la moralidad de las propias acciones. No un juicio estético o científico, sino absoluto: se nos juzga como hombres. Y su fuerza no es externa, es exigencia de nosotros a nosotros mismos.

Un repaso a la historia revela que este sexto sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, se encuentra en todos los individuos y en todas las sociedades. También se manifiesta a diario en la opinión pública tomada en conjunto, con una energía que disipa cualquier duda sobre su presencia: no se puede hablar dos minutos con alguien, o abrir un periódico, sin encontrarse con que se denuncia un abuso o se protesta contra una injusticia. Otra cosa es que la conciencia sea fácil de desviar hacia la pendiente de los propios prejuicios e intereses, y que la tarea constante del hombre sea protegerla de esos remolinos y regularla por la realidad misma.

Sin embargo, se suele argumentar que la conciencia es un código de conducta impuesto por la educación, algo así como un pegote cultural destinado a preservar la convivencia pacífica, un valioso adorno civilizado. En cierta medida, la conciencia es fruto de la educación, como también lo son la amistad, el trabajo o el respeto a las leyes. Pero se trata de frutos necesarios, inevitables: debemos obrar en conciencia, trabajar, respetar las leyes y tener amigos porque, de lo contrario, no obramos como hombres. Pero hay algo más: también la educación y la cultura son frutos necesarios de la actividad humana, de la libertad inteligente.

Así pues, se dice que la conciencia es una creación cultural cuando se quiere poner de manifiesto su carácter fortuito, contingente. Pero hemos visto que dicha conclusión es incorrecta, pues la cultura es un producto necesario de la vida hu-

mana, y la conciencia es un producto necesario de la cultura. Si tenemos pulmones, ¿podríamos vivir sin respirar? Si tenemos inteligencia, ¿podríamos impedir sus juicios éticos? Desde este planteamiento se entiende que la conciencia moral, lejos de ser un invento, es el desarrollo lógico de la inteligencia, pertenece a la esencia humana, no es un pegote, forma parte de la estructura psicológica de la persona. Más adelante veremos que Nietzsche y Dostoievski tienen mucho que decir al respecto.

Al interpretar la conciencia como un elemento necesario de la constitución humana, la misma realidad viene en ayuda de nuestra tesis; pues no hay que olvidar que el juicio moral no es un juicio sobre un mundo de fantasía sino sobre la realidad. El peor de los criminales, si es condenado por un crimen que no ha cometido, protestará con patética sinceridad contra la injusticia que sufre. Y las bandas terroristas o mafiosas, si quieren sobrevivir, han de respetar una moral interna fundada en la mutua ayuda, la ley del silencio, el justo reparto de los bienes injustamente adquiridos, etc. Es claro que el hombre puede impedir el juicio de conciencia, como puede cerrar los ojos o hacer huelga de hambre. Lo que no puede es pretender que los ojos, el alimento y los juicios morales sean cosas de poca monta, sin grave repercusión sobre el propio equilibrio personal.

La conciencia es el juicio de la inteligencia sobre la moralidad de los actos. Así pues, la inteligencia juzga. Pero un juicio moral no es un diseño de la conducta, por lo mismo que interpretar un semáforo no es lo mismo que saber conducir. Sin embargo, necesitamos conducir constantemente nuestra vida, evitando tropezones y accidentes. Si lo conseguimos es porque la inteligencia tiene pluriempleo: ahora se revela como un curioso periscopio capaz de elevarse sobre el presente y otear el futuro. Por eso es también capaz de prever, prevenir, precaver y proveer. De toda esa actividad de pre-visión, visión previa que los romanos llamaron pro-videncia, deriva la palabra *pruden-*

cia: ver previamente y adelantarse a los acontecimientos, medir las consecuencias antes de obrar, verlas venir.

Un poema de Anacreonte dice que los dioses repatieron diversas cualidades entre los animales: fuerza, veneno, astucia, dientes, velocidad. Y al hombre le cayó en suerte algo muy diferente: la prudencia. Pero es un regalo que exige ser conquistado. Un obsequio difícil de poseer, porque el gobierno más difícil es el gobierno de uno mismo. Supone colocar y mantener a la razón en el vértice de una pirámide donde se amontonan las libertades, los deberes, las responsabilidades, los sentimientos, los gustos, las afinidades, las manías, las rarezas, las aficiones: una especie de circo ingobernable.

Los caprichosos deslizamientos del lenguaje han hecho que la prudencia pueda ser identificada con dos de sus corrupciones: el apocamiento y la zorrería. Pero en su origen, prudencia designaba la cualidad máxima de la inteligencia, el arte de elegir bien en cada caso concreto, una vista excelente para ver bien en las situaciones más diversas, una difícil puntería capaz de apuntar en movimiento y acertar sobre un blanco también móvil.

Aristóteles explica esa dificultad por la estrecha relación entre prudencia y circunstancias. Pone un ejemplo nada rebuscado: lo que conviene a la boda de un siervo no es lo mismo que lo que conviene a la boda de un hijo. Luego añade que lo bueno en sentido absoluto no siempre coincide con lo bueno para una persona. Así, al cuerpo sano no le conviene que le amputen una pierna; en cambio, amputar puede salvar la vida a un herido. También señala, a riesgo de ser impopular, que los jóvenes pueden ser muy inteligentes, pero no prudentes, porque la prudencia es el dominio de lo particular, al que sólo se llega por la experiencia. Y el joven no tiene experiencia, porque ésta se adquiere con la edad.

Cualidad teórica y práctica a la vez. Conocimiento directivo que requiere estudio, mucha experiencia, petición de consejo y reflexión ponderada. El hombre prudente es reflexivo,

pues aunque el no y el sí son breves de decir, a veces se deben pensar mucho. Ya lo había dicho el emperador Marco Aurelio: prudencia quiere decir atención a cada cosa y ningún tipo de descuido.

Atención, estudio, reflexión y consejo, porque la medida de la prudencia es la misma realidad. Lo real es la fuente principal de la elección voluntaria, y esa exigencia de fundamentar la conducta en la objetividad se encuentra expresada en el tesoro común de la sabiduría humana. En el *Tao-te-king* de Lao-Tse se lee este principio clásico: «Quien se mira a sí mismo no ilumina». Una concepción subjetivista de la ética no toma la realidad como fundamento del obrar, pero existe una confirmación indirecta y muy actual del realismo ético: la psiquiatría recuerda con insistencia que la objetividad es uno de los más importantes requisitos previos de la salud mental. Ello es así porque el sujeto está siempre formando estructura con el objeto, de manera que la suerte de ambos va junta.

Las imprudencias de don Quijote nacen precisamente de su visión distorsionada de la realidad. «Alzó los ojos y vio que por el camino que llevaban venían hasta doce hombres a pie, ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro, por los cuellos, y todos con esposas en las manos». Venían custodiados por hombres a caballo y a pie, armados con escopetas y espadas. Así como Sancho Panza los vio, comentó que eran cadena de galeotes, gente forzada del rey, que va a las galeras. Don Quijote no necesitó más para saltar:

—¿Cómo gente forzada? ¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente? (...). Aquí encaja la ejecución de mi oficio: deshacer tuertos y socorrer y acudir a los miserables.

—Advierta vuestra merced —dijo Sancho— que la Justicia, que es el mismo rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos.

Pero don Quijote no ve la realidad, sino sus propios sentimientos. Interroga a los presos y concluye a la ligera que han sido condenados por la violencia de la tortura, la equivocación

del juez y la falta de dineros para defenderse. Así que merecen la libertad. Por lo tanto, ruega a guardianes y comisario que desaten a los galeotes y los dejen ir en paz. Y añade un conjunto de razones que, aunque verdaderas, no son aplicables a la situación:

—Que no faltarán otros que sirvan al rey, en mejores ocasiones; porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres. Cuanto más, señores guardas —añadió don Quijote—, que estos pobres no han cometido nada contra vosotros. Allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo, que no se descuida de castigar al malo, ni de premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello.

Si la prudencia es necesaria para cualquier hombre, lo es especialmente en el arte de gobierno, por ser empresa de la que dependen muchas vidas. Dice Aristóteles que «Pericles y los que son como él son prudentes porque saben ver lo que es bueno para ellos y para los demás, y pensamos que esta cualidad es propia de los administradores y de los políticos». Cuando Marco Aurelio traza el retrato de su antecesor, el emperador Antonino, destaca varios rasgos que lo configuran como modelo acabado de hombre prudente: las decisiones atentamente tomadas; la experiencia para discernir cuándo se debe apretar y cuándo se debe aflojar; la previsión y solución anticipada de los pequeños asuntos; la tranquilidad del que lo tiene todo calculado, como si le sobrara tiempo; sin precipitación, ordenadamente, sólidamente, armónicamente (*Meditaciones*). Así han procedido todos los grandes estadistas. Hernán Cortés, en carta al emperador Carlos, se excusa por haber perdido una batalla y atribuye la derrota a castigo divino «por mis muchos pecados, no por mi negligencia». Se ve que le interesaba, por encima de todo, dejar a salvo su prudencia.

Pedir consejo es propio de la conducta prudente. Confucio lo recomienda vivamente: «¿Cómo puede haber hombres que obren sin saber lo que hacen? Yo no querría comportarme de

ese modo. Es preciso escuchar las opiniones de muchas personas, elegir lo que ellas tienen de bueno y seguirlas; ver mucho y reflexionar con madurez sobre lo que se ha visto». Cuando Carlos V conoció la ejecución de Tomás Moro, dicen que comentó: «Yo hubiera preferido perder la mejor de mis ciudades antes que consejero tan valioso». Y de Hernán Cortés relata Bernal Díaz que «en todo tenía cuidado y advertencia, y cosa ninguna se le pasaba que no procuraba poner remedio, y como muchas veces he dicho antes de ahora, tenía tan acertados y buenos capitanes y soldados que, demás de muy esforzados, dábamos buenos consejos» (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*).

Pero el gobierno no es monopolio de los políticos. En sentido amplio, buen gobierno es el que exige cualquier parcela de la actividad humana, desde la obligación diaria de trabajar hasta la responsabilidad de sacar adelante la propia familia. Hay una fina observación de Emilio Lledó en su *Memoria de la Ética*, a propósito de la necesidad de la praxis prudente. En un mundo —dice— que nos amenaza con la escasez, la miseria y la inseguridad, la superación no puede sustentarse únicamente en teorías: es preciso promover una praxis, una actividad real dispuesta a combatir y eliminar esas condiciones precarias que rodean la vida.

Un buen control de calidad obliga a jugar limpio, tanto en la elección del fin como en el terreno de los medios. Por eso conviene aclarar una confusión muy extendida, a la que ya hemos aludido: la prudencia no es simple astucia más o menos egoísta. El pensamiento clásico advierte que la reflexión al servicio del mal no es prudencia, pues no se puede perseguir un fin bueno por un camino malo, ni seguir un camino inteligente para llegar a un fin malo. Gracián sentenció que un buen entendimiento casado con una mala voluntad siempre fue una violación monstruosa. Así, Hamlet corrompe la justicia al buscarla por el camino equivocado de la venganza. Kant escribe, en este sentido, que ser inteligente, sensato y gracioso es bueno

y deseable. Pero también puede ser muy malo si la voluntad que usa dichas cualidades no es buena. Y pone un ejemplo sugestivo: el médico que cura a un hombre sigue un método tan eficaz como el que sigue el envenenador que lo mata. Incluso el liberalismo más radical entiende la necesidad de jugar limpio. «La política y la economía sin ética son diabólicas», ha escrito recientemente Gilles Lipovetsky. Y añade: «Apelamos con todas nuestras fuerzas, no al heroísmo moral sino al desarrollo social de una *ética inteligente*, de una ética aristotélica de la prudencia orientada hacia la búsqueda del justo medio, de una justa medida en relación con las circunstancias históricas, técnicas y sociales» (*El crepúsculo del deber*).

4. El primer modelo: Ulises

Toda conducta genuinamente inteligente se decanta en lo que podríamos llamar líneas maestras de conducta. Pero la condición previa de la libertad es necesaria. A lo largo de la historia, aparecen cuatro situaciones claras de falta de libertad. El salvaje primitivo no es libre: acuciado día a día por las necesidades básicas, es como un vehículo que debe emplear su escaso combustible en conseguir más combustible. El esclavo dispone de combustible, pero tiene la dirección bloqueada: tampoco es libre. En la actualidad, los pueblos sumidos en la miseria del tercer mundo carecen de libertad real, como los primitivos. Y los que viven bajo un régimen totalitario tienen bloqueada la dirección, como una versión moderna de la vieja esclavitud.

En los cuatro casos descritos, el hombre no es dueño de sí mismo, no forja su personalidad, no puede disfrutar de la vida, no es lo que quisiera ser, es algo menos, o mucho menos. Y es de suponer que tampoco está contento con su condición, ni con la condición humana. El griego es el primer hombre orgulloso de ser hombre. Y tiene una razón de peso: es libre. Es-

trena la libertad y está decidido a sacar de ella el máximo partido. Desde el punto de vista social, la libertad supone una fecundidad extraordinaria: en lugar de pensar uno por todos, piensan todos por sí mismos, y en lugar de trabajar todos para uno, trabajan para sí mismos.

Al estrenar libertad, lo primero que surgen son preguntas. Y preguntas fundamentales: ¿qué quiero hacer? Ahora que puedo, ¿qué voy a hacer? Y también, ¿qué debo hacer?, ¿qué es lo mejor? Esas preguntas han dejado de ser acuciantes para el hombre occidental porque ya han sido contestadas satisfactoriamente por muchas generaciones de griegos y romanos. Ahora no nos preguntamos qué es la justicia porque hemos heredado la riquísima jurisprudencia romana. Tampoco discutimos por la mejor forma de gobierno porque parece que todas las posibles han sido ya discutidas y probadas.

Pero el griego necesitaba saber cómo se construye y cómo funciona una sociedad de hombres libres, cuál es la mejor de las formas posibles de gobierno. Y en el plano personal, con diferentes formulaciones, había otra pregunta obligada: qué significa ser hombre, cómo usar la libertad, qué hacer con la propia vida, cuál es la mejor de las conductas posibles. Porque con la libertad, al hombre le es dado forjar a su gusto su propia personalidad. Todo este planteamiento lo encontramos en Homero de forma extraordinariamente lúcida.

La *Ilíada* y la *Odisea* se cuentan sin discusión entre lo que la literatura mundial ha producido de más grande y bello. Estos antiguos cantos tres veces milenarios, en su profunda humanidad han conmovido a los hombres de todos los tiempos. Fueron las lecturas preferidas de la juventud griega, y ayudaron siempre a las nuevas generaciones a ser de verdad helénicas. Platón reconoce en la *República* que «Homero ha educado a toda la Hélade», pero matiza que esa educación no siempre ha sido benéfica. Para Lledó, esa crítica pone indirectamente de manifiesto el monopolio intelectual del poeta, pues los griegos entendieron el mundo, los hombres y los dioses a la manera de

Homero. «Con los poemas épicos, los griegos empezaron a sentir, al lado de su propio tiempo humano, configurado por la necesidad, otro tiempo, configurado por el destino, por el poder, por la amistad, por el honor, por el valor, por la prudencia, por la generosidad» (*Memoria de la Ética*).

Hoy nos asombra reflejarnos con nitidez en el espejo de los personajes homéricos. Tienen tres mil años, y sin embargo son cultos e ignorantes, educados y groseros, pacientes y airados, valientes y cobardes, astutos y simples, rudos y tiernos. Descubrimos que son como nosotros, pero en realidad es al revés: nosotros somos como ellos, estamos configurados por su herencia.

Los sabios de la antigüedad tardía pensaban que los versos homéricos representaban una hazaña más que humana de creación intelectual. Caía el telón sobre la Prehistoria. Terminaba el primer acto del gran teatro del mundo. Y entonces aparece, totalmente imprevisto y por sorpresa, el primer gran diseñador de la cultura occidental. Homero es el primero en entender a fondo la complejidad de la vida y en descubrir las líneas maestras de conducta que debe trazar la lógica de la libertad inteligente. Su gran creación se llama Ulises.

Ulises constituye un ensayo perfecto del extraordinario microcosmos humano, con toda su infinita variedad de acciones, pasiones y sentimientos. Ulises es la respuesta de Homero a la más vital de las preguntas: Qué significa ser hombre. En Ulises Homero nos propone la que él considera la mejor de las conductas posibles, la más humana, la más conforme a la naturaleza anfibia del animal racional.

Lo propio de la libertad inteligente es tender puentes hacia el futuro. Puentes desde lo que soy hacia lo que quiero ser. Pero lo que quiero ser, todavía no es. ¿Cómo puedo, entonces, dirigirme hacia lo que todavía no es? Ya sabemos que el verbo prever es la respuesta. Prever significa ver lejos (*procul videre*), anticipar el porvenir (*pro videntia*). Y de esas raíces latinas surge la prudencia: el arte de dar los pasos oportunos para con-

seguir lo que todavía no tengo. Con una imagen bancaria, diríamos que el hombre, cuando es dueño de su libertad y busca en su inversión el máximo beneficio, descubre la prudencia. La prudencia es la previsión inteligente por la que el hombre es dueño de sí, se conduce rectamente, escoge lo mejor y se beneficia a sí mismo. Para Homero, Ulises es su prototipo, su modelo más acabado. Le llama prudente en múltiples ocasiones porque todo lo emprende y ejecuta al detalle, ata todos los cabos, nada le pasa inadvertido. Es el hombre que siempre obra lo mejor, *el de pensamientos complicados*, el primer representante de la excelencia humana.

En la aventura con Polifemo hace Ulises toda una exhibición de inteligencia práctica. Llega a una isla desconocida, ve humo, escucha el vagido de ovejas y cabras, y decide reconocer el terreno: «Voy a llegarme a esos hombres para saber quiénes son».

Y, cuando descubre al cíclope en su gruta, toma las precauciones oportunas: «escogí a mis doce mejores compañeros y ordené a los demás que se quedaran en la nave, y que la botaran». Lo hace para guardarse las espaldas, pensando en una retirada a vida o muerte.

Hay en Ulises, detrás de cada uno de sus movimientos, mucha experiencia asimilada. Traía un vino muy fuerte y delicioso, que solía beber en Ítaca diluido en veinte medidas de agua. «De este vino llené un gran pellejo, y también tomé provisiones en un saco de cuero, porque mi noble ánimo barruntó que marchaba en busca de un hombre dotado de gran fuerza, salvaje, desconocedor de la justicia y de las leyes».

Ya están en juego todos los matices de la prudencia: memoria del pasado, evaluación del presente y aproximación al futuro con previsión, provisión y precaución. Llegaron a la cueva, apareció Polifemo, «y nuestro corazón se estremeció de miedo ante su voz insoportable y ante el mismo gigante. Pero le contesté con mi palabra y le dije:

—Somos aqueos que venimos errantes desde Troya, zanzanados por toda clase de vientos sobre el gran abismo del mar:

Hemos dado contigo y nos inclinamos a tus rodillas por si nos ofreces hospitalidad. Ten respeto a los dioses, pues somos tus suplicantes, y Zeus Hospitalario es el vengador de los suplicantes y de los huéspedes.

Polifemo llamó estúpido a Ulises, aclaró que los cíclopes son mucho más fuertes que los dioses, y finalmente le lanzó una pregunta nada inocente:

—Dime dónde has detenido tu bien fabricada nave, si al final de la playa o aquí cerca.

«Así habló para sonsacarme, y a mí, que sé mucho, no me pasó esto desapercibido. Así que le respondí con palabras engañosas:

—La nave me la ha destrozado Poseidón, el que conmueve la tierra; la ha lanzado contra los escollos en los confines de vuestro país».

Por toda respuesta, Polifemo «agarró a dos de mis compañeros y los golpeó contra el suelo como a cachorrillos, y sus sesos se esparcieron empapando la tierra. Cortó en trozos sus miembros, se los preparó como cena y se los comió, como un león montaraz, sin dejar ni sus entrañas ni sus carnes ni sus huesos llenos de meollo». Después se tumbó a dormir. Ulises llora de rabia y toma la decisión de sacar su espada «y atravesarle el pecho por donde el diafragma alberga el hígado». Pero le contiene otra consideración, «pues allí hubiéramos perecido también nosotros con muerte cruel, ya que no habríamos sido capaces de retirar de la entrada la piedra que había colocado».

No hay precipitación. Su corazón impulsivo es controlado por una cabeza reflexiva. Y, a la mañana siguiente, «mientras el cíclope encaminaba con gran estrépito sus rebaños hacia el monte, yo me quedé meditando males en lo profundo de mi pecho». Entonces elabora un plan minucioso, pues está en juego la vida de todos. Cortan una estaca, la afilan, pulen bien la punta; la acercan al fuego para endurecerla, y la esconden bajo el estiércol. Luego sortean quiénes ejecutarán el plan; esperan al cíclope; ven que llega y agarra a otros dos compañeros

y se los prepara como cena; Ulises le ofrece vino en una gran copa; Polifemo la toma y bebe sin medida hasta tres veces, pues aquello le parece «una catarata de ambrosía y néctar». Poco después, reclinándose, cayó boca arriba.

No hay tiempo que perder, pero tampoco hay que perderse por precipitación. Ulises acerca la punta de la estaca al rescoldo y no olvida que también debe templar el ánimo de sus hombres:

—Entonces comencé a animar con mi palabra a todos los compañeros, no fuera que alguien se me escapara por miedo.

Clavaron la aguda estaca de olivo en el ojo del cíclope, y la hicieron girar «como cuando un hombre taladra con un trépano la madera destinada a un navío».

Cegado el monstruo, había que pensar cómo salir de la cueva, así que «me puse a considerar toda clase de engaños y planes, ya que se trataba de liberar a mis compañeros y a mí mismo de la muerte». Delibera y decide escapar bajo el velludo vientre de los carneros, «porque esta decisión me pareció la mejor». Es propio del prudente cortar la rotación de las posibilidades y elegir una. La indecisión es siempre imprudente. Y, como la fortuna ayuda a los audaces, Polifemo tentaba el lomo de todos sus carneros y los dejaba salir. «El inocente no se daba cuenta de que mis compañeros estaban sujetos bajo el pecho de las lanudas ovejas. El último del rebaño en salir fue el carnero cargado con su lana y conmigo, que pensaba muchas cosas».

Hasta aquí la prudencia de Ulises. Ahora me gustaría mostrar brevemente otras dos cualidades fundamentales del modelo homérico: la conducta justa y la conducta esforzada. Además de libre, el hombre es naturalmente social. Nace, vive y se desarrolla en sociedad de forma innata e ineludible. Eso quiere decir que todo hombre está rodeado inevitablemente por los demás, y por los derechos de los demás. Y como la sociedad está prevista para proteger y ayudar a sus miembros, la condición necesaria para que se cumpla esa finalidad es que cada

hombre respete los derechos de los demás: eso es la justicia. Si la perfección de la libertad es la prudencia, la perfección de la sociabilidad es la justicia. Y la justicia es la cualidad de la conducta que hace posible la convivencia. En Homero, la conducta justa resplandece hasta en los mínimos detalles de hospitalidad, porque «todos los huéspedes y mendigos proceden de Zeus», y «no aman los dioses felices las acciones impías, sino que honran la justicia y las obras discretas de los hombres». La justicia es lo que define al hombre: por eso se retrata a Polifemo como «salvaje, desconocedor de la justicia y de las leyes»; por eso, la pregunta fundamental de Ulises al llegar a una tierra extraña es siempre la misma:

—¿De qué clase de hombres es la tierra a la que he llegado? ¿Son soberbios, salvajes y carentes de justicia, o amigos de los forasteros y con sentimientos de piedad hacia los dioses?

El modelo de conducta homérico se completa con una tercera cualidad: el esfuerzo inteligente. La vida humana no se realiza con la facilidad de la función clorofílica o de la lluvia que cae. Exige, por el contrario, el esfuerzo de nadar contra corriente. Anímica y biológicamente, el hombre es un ser deficitario. Y sólo puede edificar su conducta anulando lo que desedifica, es decir, las deficiencias. Entre ellas cabe destacar el simple cansancio, la indolencia, el peso de la moda, la vanidad, la hipocresía...

Para poder llamarse hombre se requiere superar las debilidades congénitas. También Ulises es modelo por su decisión a la hora de conquistar o defender todo aquello que merece la pena. Modelo indiscutible, y Homero le dedica con precisión los adjetivos que pertenecen propiamente al campo semántico de la fortaleza: paciente, sufridor, esforzado y magnánimo. Ante el infortunio que se le predice, ésta es su respuesta:

—Lo soportaré en mi pecho con ánimo paciente, pues ya soporté mucho más en el mar y en la guerra.

Y cuando relata su odisea, afirma de sí mismo:

—Quien vosotros sepáis que ha soportado más desventu-

ras entre los mortales, a éste podría yo igualarme en pesares. Y todavía podría contar desgracias mucho mayores, todas cuantas soporté por voluntad de los dioses.

La mayor fortaleza es la que se nutre de la mayor esperanza. Penélope es inferior a la diosa Calipso, pero aun así, dirá Ulises, deseo todos los días marcharme a mi casa y ver el día de mi regreso. Su mujer y su patria alimentan el temple heroico del rey de Ítaca, porque «no hay nada más dulce que la tierra de uno y de sus padres, por muy rica que sea la casa donde uno habita en tierra extranjera y lejos de los suyos».

II. La llamada del placer

Una consideración correcta de los deseos es la que pone todo lo que elegimos y rechazamos en función de la salud del cuerpo y la tranquilidad del espíritu: en eso consiste la vida feliz.

EPICURO

5. La larga estela hedonista

Ser animal racional supone escuchar simultáneamente dos llamadas: la del placer y la del deber. Ese protagonismo del placer en la conducta humana es patente, y su mejor análisis se realizó hace más de dos mil años en unos apuntes de clase que luego recibieron el título de *Ética a Nicómaco*. Ahí leemos que el placer se presenta íntimamente asociado a nuestra naturaleza; que la razón y el deseo son los dos caracteres por los que definimos lo que es natural; que todo el mundo persigue el placer y lo incluye dentro de la trama de la felicidad; y que no existen personas que no estimen los placeres, porque tal insensibilidad no es humana.

Se ha definido placer como estado afectivo agradable, unido a la satisfacción de un deseo o de una tendencia, al ejercicio armonioso de una actividad. Y como la actividad del ser vivo es constante, también el placer tiende a serlo. En el caso de la especie humana, si la razón y el deseo son los dos caracteres por los que definimos lo que es natural, podemos definir al hombre como inteligencia deseante o deseo inteligente.

Para ese «perpetuo sediento» el hedonismo propone como

objetivo central de su vida aplacar la sed. La propuesta hedonista se basa en la comprobación de que todos los vivientes poseen un motivo último que indica la dirección de sus tendencias y les confiere unidad. El motivo en cuestión —ya lo hemos dicho— es el deseo de placer, cuya universalidad e íntima evidencia parece que hace innecesaria cualquier justificación.

El primer programa hedonista lo pone Platón en boca de Calicles, un sofista que dialoga con Sócrates en el *Gorgias*:

—Lo que es por naturaleza hermoso y justo es lo que con toda sinceridad voy a decirte: el que quiera vivir bien debe dejar que sus deseos alcancen la mayor intensidad, y no reprimirlos sino poner todo su valor e inteligencia en satisfacerlos y saciarlos, por grandes que sean. Ahora bien, como esto no está al alcance de la mayoría, surgen las censuras de los que por vergüenza desean ocultar su propia impotencia, y afirman que la intemperancia es vergonzosa, y alaban la moderación y la justicia por su falta de hombría. Porque para quienes han nacido hijos de reyes, o tienen posibilidad de alcanzar una magistratura, tiranía o dominio, ¿habrá algo más vergonzoso que la moderación y la justicia? Quienes pueden disfrutar de sus ventajas sin que nadie se lo impida, ¿por qué han de obedecer a la ley, a la razón y a la censura de la mayoría de los hombres? (...). Así pues, la verdad es que la buena vida, la intemperancia y el libertinaje, cuando se pueden realizar impunemente, constituyen la virtud y la felicidad. Todo lo demás, todos esos adornos y convenciones humanas contrarias a la Naturaleza son necesidades y cosas sin ningún valor.

Como puede apreciarse, el hedonismo nace belicoso. Su primer *manifiesto* incluye el insulto de impotencia y necesidad para quienes no lo aceptan. Quizá por simple reacción frente a cierto rechazo que siempre ha provocado. ¿Por qué ese rechazo? Cuando Aristóteles reconoce que razón y deseo son los dos caracteres por los que definimos lo que es natural, a continuación añade que deseo y razón no siempre están de acuerdo.

Así las cosas, con la contradicción dentro del hombre, la polémica externa es inevitable. «Esta guerra interior de la razón contra las pasiones —escribe Pascal— ha hecho que los que han querido vivir en paz hayan formado dos escuelas. Unos han querido renunciar a las pasiones y ser como dioses; otros han preferido renunciar a la razón y vivir como bestias. Pero no lo han conseguido ni unos ni otros». Y con frecuencia han acabado tirándose los trastos a la cabeza.

Recuerdo la división de opiniones que provocó *El Club de los poetas muertos*. En esta interesante película se repite una leve y matizada invitación al hedonismo. La acción se desarrolla en un prestigioso colegio norteamericano. Keating, un carismático profesor de literatura, quiere salvar a sus alumnos del aburrimiento, de la monotonía, de la mediocridad. Y les propone echar la imaginación a volar, salir del montón y vivir con intensidad el instante: recupera el viejo *carpe diem* acuñado por Horacio. «Aprovechad el momento, chicos —dice el profesor—; haced que vuestra vida sea extraordinaria, para que nadie llegue a la muerte y descubra que no ha vivido». No le falta razón. Su interpelación afecta de lleno a sus muchachos y a los espectadores, precisamente porque la mediocridad y la ausencia de sentido son plantas bien abonadas. Pero las consecuencias de esa insinuación inconcreta se saldan con un suicidio: el más sensible de sus alumnos sueña con la literatura y el teatro; su padre se opone a esa afición, y el chico decide que no merece la pena seguir viviendo. Para muchos espectadores hay dos culpables: el padre autoritario y el profesor irresponsable. El *carpe diem* ha resultado mortal por carecer de dos matices. El primero: aprovechar el instante no significa absolutizarlo. El segundo: llenar el tiempo no es amontonar intensidades sino formar un mosaico coherente. Si Keating no es más explícito puede hacer que sus alumnos corran a toda velocidad hacia ninguna parte. Él debería explicar a sus románticos jóvenes que una vida agitada no es lo mismo que una vida lograda. Amontonar acciones no equivale a encontrar el sentido de la

vida; más bien el sentido es algo previo a la acción: es lo que escoge, orienta y coordina las acciones.

Por la estela hedonista han navegado individuos y grupos a lo largo de la historia. Pero en el siglo XX se produce una situación inédita: el culto al placer ya no es exclusivo de minorías, se extiende a sociedades enteras que lo legitiman, lo diversifican y lo estimulan. En las democracias avanzadas, escribe Lipovetsky, la erosión del deber absoluto continúa irresistiblemente su carrera en beneficio de los valores individualistas. Hemos edificado una nueva civilización que ya no se dedica a vencer el deseo sino a exacerbarlo y disculparlo: los goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y de la comodidad se han convertido en la nueva Jerusalén de los tiempos posmoralistas (*El crepúsculo del deber*).

El análisis es correcto. La más avanzada de nuestras democracias avanzadas es un excelente botón de muestra. En un colegio de Washington estudian quinientos niños. Las estadísticas dicen cómo se verán envueltos por el hedonismo en los próximos veinte años: todos serán activamente inducidos a probar la droga en el colegio o en la Universidad; diez de cada cien, por lo menos, tendrán serios problemas de adicción al alcohol o a la droga; entre éstos, algunos se suicidarán; todos estarán habitualmente expuestos a la pornografía, que cuenta y contará con una extensa aceptación social; la mitad de los quinientos niños se divorciarán antes de cumplir los treinta años.

Pero las estadísticas son frías. Para hacer ver la gravedad de la situación es preciso poner el dedo en la llaga y señalar culpables. Sólo así, amplificada por el escándalo, la victoria hedonista sacudirá las conciencias. Es lo que ha hecho Allan Bloom. Su apellido suena bien, y resuena en los círculos altos de Norteamérica y de media Europa. Hace unos años se atrevió a denunciar el atasco mental de su país —*The closing of the American mind*—, provocado por un relativismo y un hedonismo galopantes. Nadie esperaba eso de un erudito profesor de filo-

sofía política; de un especialista en Rousseau y Platón. Y nadie esperaba, ni mucho menos, que en su demoledor análisis de la incultura norteamericana, descendiera a la arena callejera y se atreviera —entre otros muchos ejemplos— con el rock. Conviene recordar esas páginas porque constituyen una perfecta descripción de la cultura hedonista.

Dice Bloom que, desde Platón hasta Nietzsche, la música se concibe como, un intento por dar forma y belleza a las fuerzas oscuras y caóticas del alma; por hacerlas servir a una finalidad superior, a un ideal. Las intenciones religiosas de Bach y las revolucionarias y humanitarias de Beethoven constituyen claros ejemplos de ello. Éste es el significado de la música rock. Pero el rock apela solamente al deseo sexual rudimentario y sin cultivar. Pone en bandeja de plata a los niños, con toda la autoridad pública de la industria del espectáculo, todo lo que sus padres solían decirles que debían esperar hasta que fuesen mayores. Los jóvenes saben que el rock tiene el ritmo de la cópula sexual. En alianza con algún arte auténtico y con mucho pseudoarte, una industria enorme cultiva la afición al estado orgiástico de sensaciones asociadas con el sexo. Jamás hubo una forma artística dirigida tan exclusivamente al público juvenil. Las letras de las canciones celebran uniones y atracciones polimorfos de diverso tipo, y las fortalecen contra el ridículo y la vergüenza tradicionales. Las palabras describen implícita y explícitamente. Esto ejerce sobre los jóvenes un estímulo mucho más poderoso que la pornografía.

El corolario inevitable de este interés sexual es la rebelión contra la autoridad parental que lo reprime. Y luego viene el anhelo de la sociedad libre de prejuicios y de conflictos. Éstos son los tres grandes temas líricos del rock: sexo, rebelión contra los padres, y una adúladora e hipócrita versión del amor fraterno. Esas contaminadas corrientes forman un fango en donde sólo pueden nadar monstruos. Una ojeada a los vídeos que proyectan imágenes sobre la pared de la caverna platónica basta para demostrarlo. Nada noble, sublime, profundo, deli-

cado, de buen gusto, o simplemente decente, puede hallar lugar en semejantes cuadros. Sólo hay sitio para lo intenso, cambiante, tosco e inmediato. Freud prometió que la superación del capitalismo traería una sociedad donde las más altas satisfacciones serían sexuales. La música rock toca la misma cuerda en los jóvenes. Su encarnación perfecta estuvo representada durante muchos años en una sola figura, Mick Jagger. En su actuación era macho y hembra, heterosexual y homosexual. Y legitimaba las drogas, la auténtica emoción que una conspiración de padres y policías negaba a su juvenil auditorio. Él era el superhombre que estaba más allá de la ley, la moral y la política. Él parecía el cumplimiento de la promesa realizada por tanta psicología y literatura: nuestra débil y exhausta civilización occidental se revitalizaría en la verdadera fuente, lo inconsciente.

Para Bloom, reviste proporciones históricas el hecho de que los mejores jóvenes de una sociedad y sus mejores energías hayan de ocuparse así. Las gentes de civilizaciones futuras se extrañarán de ello y lo encontrarán tan incomprensible como nosotros encontramos el sistema de castas, la quema de brujas, los harenes, el canibalismo y los combates de gladiadores. Puede que a una sociedad su más grande locura le parezca normal. Los ejecutivos de las compañías discográficas —nuevos bandoleros que saben sacar oro de las piedras— descubrieron hace unos años que los jóvenes forman uno de los pocos grupos del país con una considerable cantidad de dinero disponible en forma de asignaciones para gastos. Sus padres gastan todo lo que tienen en atender las necesidades de sus hijos. Ofrecerles un mundo de placer, por encima de las cabezas de sus padres, constituye uno de los mercados más ricos de la postguerra. Es capitalismo perfecto, ya que abastece la demanda y ayuda a crearla. Y aunque tiene la misma dignidad moral que el tráfico de drogas, ha sido un fenómeno tan nuevo e inesperado que nadie pensó en controlarlo. Ahora ya es demasiado tarde.

6. Freud: el modelo erótico

Hemos visto que la mezcla inseparable de razón y deseo constituye al hombre. Y que se trata de una mezcla explosiva, altamente inestable. Su control pertenece, por definición, a la razón, que a lo largo de la historia ha diseñado diversas estrategias de integración. También hemos visto que el hedonismo es la negación de esa función rectora. En la práctica, muy fácil de seguir; como postura intelectual, muy difícil de sostener. Ni siquiera Epicuro se atrevió a llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Para llegar a la justificación racional del hedonismo hubo que esperar al siglo XX.

Las bombas de la Primera Guerra Mundial también cayeron sobre la cultura europea bimilenaria. Aplastado por la tragedia, el hombre occidental que surgió de los escombros quiso olvidar el pasado como una pesadilla. La promesa ilustrada y positivista de un mundo feliz por el camino de la ciencia había terminado en un cruel desengaño. La libertad, la igualdad y la fraternidad de la Revolución Francesa poco tenían que decir a un continente sembrado de cadáveres. La decadencia de Occidente había tocado fondo, y Spengler se encargó de levantar el acta notarial. Con todo, la Gran Guerra no fue el fin de la historia. La vida sigue, y era preciso ensayar una nueva civilización. Se trataba de edificar sobre unas nuevas bases, porque el pensamiento anterior se había derrumbado: el descrédito minaba la razón griega, el orden romano y el corazón cristiano. Los supervivientes volvieron entonces la mirada hacia cuatro nuevos puntos cardinales: Darwin, Marx, Nietzsche y Freud. Tenían en común la desconfianza en la razón, la interpretación de la historia desde la sospecha.

Cuando la inteligencia es sobornada por el interés, cambia su finalidad natural y se torna hipócrita. Marx pone varios ejemplos célebres. El Derecho y el Estado ya no son instrumentos para la sociedad justa, sino la herramienta de los poderosos para someter a los débiles. Ni siquiera la religión es afán

humano de trascendencia, sino opio suministrado al pueblo por sus dominadores. Y así, «toda la historia ha sido una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas». La generalización de la sospecha después de Marx es un fenómeno amplio. La ética es producto del resentimiento de los débiles (Nietzsche), de una psicología reprimida (Freud), de sofisticados mecanismos biológicos (Darwin), o del egoísmo de los dominantes (Marx). Se hace necesario criticar la perspectiva moral, desenmascarar la hipocresía, liberar al hombre de su engaño, desencantarle y revelarle que los preceptos y prohibiciones del pasado eran meras ilusiones. Contra la enfermedad de pensar hay un remedio: conceder al instinto primacía sobre la razón. Y para dejar las cosas claras, toda la ambigüedad del vitalismo de Nietzsche la concreta Freud en dos palabras: liberación sexual.

El psicoanálisis freudiano es el estudio de los elementos que integran el psiquismo. Constituye una teoría general del comportamiento humano, que se reduce a las tensiones entre el *principio del placer* (manifestación directa o indirecta del instinto sexual) y el *principio de realidad*, que constantemente se opone al placer. Lo que originariamente surgió como método de investigación y terapia de las neurosis, se convirtió progresivamente en teoría general, no sólo del comportamiento humano, sino de la misma naturaleza del hombre y de sus manifestaciones fundamentales. Se transformó así en una determinada antropología.

Freud distingue en la conducta humana un fondo inconsciente y una actividad consciente. En el inconsciente se encuentran las raíces de la actividad consciente. Mientras las tendencias o impulsos de este fondo fluyen libremente hasta el nivel consciente, la vida psíquica es normal. Pero si encuentran alguna resistencia en su emerger y son rechazados del plano consciente al inconsciente, se produce una alteración patológica. Esta represión significa la inversión del proceso natural, que ahora va de lo consciente a lo inconsciente. En eso con-

siste el desequilibrio psíquico. La pulsión natural del inconsciente es bautizada por Freud como *ello*, y actúa fundamentalmente como *libido* o energía sexual, que busca su satisfacción o descarga de acuerdo con el *principio del placer*. Bajo el influjo del mundo real, una parte del *ello* se transforma en el *yo*, que representa el deseo consciente de satisfacer el placer y evitar el dolor. Pero surge un fuerte obstáculo en su camino. «Como sedimento del largo periodo infantil en que el hombre en formación vive dependiendo de sus padres, nace en el *yo* una instancia particular que perpetúa esa influencia parental: el *superyó*». El *yo* recibe el impulso sexual y lo satisface, lo difiere o lo reprime, de acuerdo con el *principio de realidad* y el *superyó*, productos de los convencionalismos sociales. La personalidad del hombre es el resultado de este proceso, y crecería sana si la satisfacción de los instintos fuera libre.

Toda la Historia y la Cultura son el resultado de dicha tensión, pues el pensamiento, el arte y la religión son, en el fondo, productos de la *sublimación* de una *libido* siempre insatisfecha. Toda creencia religiosa, en el plano individual y en el colectivo, queda reducida a *neurosis obsesiva*. Freud se enfrentó, en concreto, a la religión católica en una lucha ideológica sin cuartel. En *El porvenir de una ilusión* (1927) escribió que «el intento de conseguir una forma de protección contra el sufrimiento mediante una reelaboración ilusoria de la realidad es la empresa común de un número considerable de personas. Las religiones humanas tienen que ser clasificadas en el grupo de las ilusiones masivas de este tipo. No necesitamos aclarar que quien participa de una ilusión jamás le asigna este carácter». La cita no tiene desperdicio, pero la idea ya es vieja: en tiempos de Sócrates, Critias, el más violento de los Treinta Tiranos, había escrito lo mismo en su tragedia *Sísifo*.

También la conciencia moral, en el centro de toda la ética clásica, es rechazada por Freud como mero recurso de seguridad, creado colectivamente para proteger el orden civilizado contra la temible agresividad de los seres humanos. Quizá la

esencia del freudismo sea el intento de abolir la idea de culpa: «La tensión entre el áspero *superyó* y el *yo* que le está sometido recibe en nosotros el nombre de sentimiento de culpa. Con él, la civilización se impone al peligroso deseo individual de agresión, lo debilita y lo desarma, y crea en el propio individuo una entidad que lo vigila, como una guarnición en una ciudad conquistada».

La conciencia viene a ser una de las caras del *superyó*, y es el precio elevadísimo que los individuos pagan para preservar la civilización: el precio de «la infelicidad personal, por la tensión del sentimiento de culpa». Freud se propuso demostrar que el sentimiento de culpa no pertenece a la esencia del hombre, y que constituye el obstáculo más importante para el desarrollo de la civilización. Si es la sociedad quien inventa la culpa, entonces los sentimientos personales de culpa son ilusiones que conviene rechazar.

Fiel a su tiempo, Freud concibe los procesos psíquicos como «estados cuantitativamente determinados de elementos materiales ostensibles». Esta postura mecanicista concibe el psiquismo como una maquinaria cuyos elementos serían el *ello*, el *yo* y el *superyó*. Otras partes de la máquina son el *consciente* y el *inconsciente*. Y en ella entran en juego fuerzas que se descargan o se reprimen, con una dinámica propia de los sistemas físicos. Fuerzas que se reducen al impulso sexual, protagonista exclusivo de las eventuales averías o disfunciones del aparato psíquico.

La crítica fenomenológica ha puesto de manifiesto todo el trasfondo apriorístico y artificial del psicoanálisis. En cuanto pretende que la neurosis observada esconde todo un juego de elementos hipotéticos, dogmáticamente aceptados, renuncia a la posibilidad de captar la realidad. La investigación psicoanalítica encuentra lo que previamente ha decidido que debe encontrar. Con gran sinceridad lo declaró Freud a su discípulo Jung: «tenemos que hacer de la teoría sexual un dogma, una fortaleza inexpugnable» (Jung, *Memorias*). El joven Popper ob-

servó que la actitud de Freud frente a la prueba científica fue muy distinta de la de Einstein, y más afín a la de Marx. Lejos de formular sus teorías con alto grado de contenido específico que facilitara la comprobación y la refutación empíricas, Freud les confirió un carácter global que dificultó la verificación. Y cuando aparecían pruebas en contra, modificaba las teorías para adaptarlas al nuevo material.

Freud siente que hay algo desproporcionado en el lugar que la sexualidad ocupó en la naturaleza humana. Algo que impide equipararla a las demás emociones o experiencias elementales como el comer y el dormir. Y precisamente por eso necesita una atención especial. Pero Freud, contra todo pronóstico, es partidario de la desatención, de conceder luz verde. La propuesta freudiana de una sexualidad tan libre como cualquier otro placer, y la consideración de que el cuerpo y sus instintos son pacíficos y hermosos como el árbol y las flores, o bien es una descripción del Paraíso perdido, o un montón de psicología superada desde los tiempos de Sócrates. Proclamar la conquista de un mundo feliz por la liberación de los instintos es ignorar su desorden latente. Una sensibilidad espontánea, liberada de lo racional, desemboca siempre en la degradación. Lo sabemos por experiencia. Y también sabemos que una correcta antropología es siempre jerárquica: la razón está para llevar la batuta, lo mismo que los pies están para andar. Si la razón no domina sobre los sentidos, es dominada por ellos: no cabe un pacífico estado intermedio; sería un pacifismo imposible.

Sin embargo, las ideas de Freud han conquistado amplísimos sectores culturales y sociales. Las razones del éxito son múltiples. Si la conducta emerge desde el oscuro fondo de los impulsos inconscientes, la libertad y la responsabilidad se transforman en quimeras: era la excusa que necesitaba una Europa hundida por la guerra. Ahora sabemos que las tesis fundamentales del psicoanálisis se apoyan sobre una dudosa base científica, pero Freud poseía ambición, talento literario e imaginación. Acuña neologismos y creaba lemas con facilidad y

fortuna, hasta el punto de incorporar a su lengua palabras y expresiones nuevas: el inconsciente, el ego y el superego, el complejo de Edipo, la sublimación, la psicología profunda, etc.

Otra parte del éxito se debe a Einstein. Con la Teoría de la Relatividad, parecía que nada era seguro en el movimiento del universo. Y por un sorprendente contagio, la opinión pública empezó a pensar que no existían absolutos de ningún tipo, ni físicos ni morales. Un gigantesco error vino a confundir la relatividad con el relativismo, y nadie se asustó más que Einstein al comprobar la publicidad imparable del error provocado por su obra. Era el caldo de cultivo perfecto para Freud. En 1900 había publicado *La interpretación de los sueños*, pero la fama le llegó mucho después. Durante la Primera Guerra Mundial, la tensión acumulada en las trincheras provocaba frecuentes casos de perturbación mental. El llamado «trauma de la guerra» desequilibraba a soldados que eran personas normales y valientes. La terapia habitual era dura: drogas y electro-shock. Cuando se aumentaba la corriente, los hombres morían en el tratamiento, o se suicidaban antes de continuar con él. Esta situación insostenible indujo al gobierno austríaco, en 1920, a organizar una comisión investigadora, que solicitó la opinión de Freud. Y así le llegó su primera publicidad mundial.

Mucho más importante fue el descubrimiento de sus obras por parte de artistas e intelectuales. En 1919 Marcel Proust publicó *A la sombra de las muchachas en flor*, quizá el primer experimento literario de relativización del tiempo y de las normas morales. El segundo experimento no se hizo esperar: se llamaba *Ulises*. Joyce y Proust estaban modificando el centro de gravedad de toda una visión milenaria de la vida. Ellos ignoraron la herencia clásica que confería al hombre una voluntad y una responsabilidad precisas. Ahora el hombre se diluía en un confuso montón de sensaciones, compatibles con todos los desequilibrios. Proust reconoce en sus personajes «el más grande de todos los vicios: la falta de voluntad que impide resistir a los malos hábitos». En *Contrapunto*, Aldous Huxley sos-

tiene las tesis de Nietzsche y Freud sobre la liberación sexual: «abandónense los instintos a sí mismos y se verá que hacen muy poco daño. Entonces yo le aseguro que este mundo se parecería mucho más al reino de los cielos». Huxley no busca el libertinaje, sino la armonía del placer, como en su día planteó Epicuro. Pero parte de un error antropológico, pues intentar un equilibrio intensamente sensualista supone un modelo antropológico utópico.

En *The closing of the American mind*, Allan Bloom intenta explicar la crisis de la civilización occidental desde dos raíces: Nietzsche y Freud. Los dos filósofos alemanes, adoptados por los intelectuales norteamericanos, serían los responsables del profundo nihilismo y relativismo de valores que Bloom denuncia como una de las peores plagas de su país: «He visto crecer en esta tierra el relativismo de valores y sus derivaciones hasta un grado que nadie hubiera sospechado». El lenguaje de los estadounidenses —dice Bloom— aparece perfectamente asociado a la revolución de valores de Nietzsche y Freud. Sus conceptos fundamentales forman parte del vocabulario popular y de la mentalidad norteamericana. En sus películas, Woody Allen parece creer que las neurosis pueden ser curadas con un poco de terapia y buena voluntad. Y Erich Fromm nos da en *Escape From Freedom* las populares recetas de autoayuda de Dale Carnegie, condimentadas con un poco de salsa cultural de Europa central: deséchese la alienación capitalista y la represión puritana, y todo marchará sobre ruedas.

Freud se creía en posesión de una clave secreta para interpretar la vida humana. Parecía tener una explicación nueva y sugestiva para todo. Y ese gnosticismo propio de algunos iniciados siempre ha sido un anzuelo de los intelectuales. Gide, Aldoux Huxley y Thomas Mann se le rindieron, entre otros muchos. Del Surrealismo, a pesar de sus orígenes independientes, podría pensarse que nació para expresar visualmente las ideas freudianas. El marxismo era también un gnosticismo que llegaba a la interpretación del sentido de la historia a través de

lo que aparecía como vida real. Por debajo de las estructuras sociales alienantes bullían las leyes profundas de la dialéctica, y los hombres eran juguetes arrastrados por esas fuerzas irresistibles.

Paul Johnson ha escrito que Marx, Freud y Einstein formularon el mismo mensaje durante la década de 1920: el mundo no era lo que parecía. La percepción empírica del tiempo y del espacio, del bien y del mal, de la justicia y el derecho, no merecían confianza. El antiguo orden europeo se desplomaba con la Gran Guerra. El nuevo orden iba a cortar las amarras que lo ataban al derecho y a la moral tradicionales. Marx profetizó la lucha de clases; Nietzsche, la victoria del superhombre; Freud, la liberación sexual. Los tres acertaron: se acercaba la época de los estadistas pistoleros, y el hedonismo del buen salvaje.

7. Grecia: el placer razonable

La revolución sexual de la segunda mitad del siglo XX se tomó muy en serio la tarea de ver en lo sexual un tabú que había que derribar. Nuestros abuelos griegos, que andaban ya muy liberados en tiempos de Pericles, se hubieran sorprendido de nuestra ingenuidad. Basta con invitarse al *Banquete* platónico para comprobar que apenas hemos inventado nada respecto a la intensidad y a la gama de los placeres. Pero el griego también apreciaba, desde el principio, que el deseo de placer convierte el equilibrio humano en algo peligrosamente inestable. Desde Homero, desde Solón y los Siete Sabios, una máxima en forma de advertencia recorre todo el pensamiento ético de los helenos: «nada en exceso». Platón, que no era precisamente un angelito, viaja a Sicilia y toma nota de lo que se entendía por vida feliz en aquella isla: atracarse de comida dos veces al día, nunca acostarse solo por la noche, y todo lo que acompañaba a ese tipo de existencia. Había sido invitado por el tirano Dionisio, para redactar la Constitución de Siracusa. Pero al ver

el panorama confiesa que aquel tipo de vida «me desagradó profundamente. Con semejantes costumbres, nadie en el mundo puede llegar a ser equilibrado. Así se hace imposible la sabiduría y las demás virtudes. Y, por la misma razón, ninguna ciudad puede mantenerse en paz, por muy buenas que sean sus leyes, si sus habitantes vegetan paralizados por la pereza en todo lo que no sea comer, beber y correr tras sus amóros» (*Carta VII*).

Ya está dicho: es un problema de equilibrio. Platón lo explica con belleza y plasticidad en el mito del carro alado. El hombre es un auriga que conduce un carro tirado por dos briosos caballos: el placer y el deber. Todo el arte del auriga consiste en templar la fogosidad del corcel negro y acompañarlo con el blanco para correr sin perder el equilibrio.

El tema del placer está candente en Grecia, y Platón no lo liquida en un mito. Vuelve sobre él con insistencia. En el *Gorgias* pone el *manifiesto* hedonista en boca de Calicles, y por boca de Sócrates da una respuesta contundente a Calicles:

—¿Afirmas que no hay que reprimir los deseos si se quiere ser auténtico, más bien permitir su mayor intensidad y darles satisfacción a cualquier precio, y que en eso consiste la virtud? Entonces es terrible la vida de que hablas. He oído decir a un sabio que el hombre de deseos insaciables es como un tonel agujereado, que se pasa la vida intentando llenarse acarreado agua en un cubo igualmente agujereado.

Calicles acepta la comparación del tonel y responde:

—No me convences, Sócrates. Porque si el tonel se llena, ya no hay pena ni gloria, y eso es la vida de las piedras. En cambio la vida agradable consiste en eso: en derramar lo más posible.

Sócrates se ve obligado a destapar su famosa ironía:

—Entonces, dime: si una persona tiene sarna y se rasca, y puede rascarse siempre a todas horas, ¿vivirá feliz al pasarse la vida rascándose? (...). ¿Y bastará con que se rasque sólo la cabeza, o también otras partes? (...). Yo, por mi parte, pienso que el que quiera ser feliz habrá de buscar y ejercitar la modera-

ción, y huir con rapidez del desenfreno (...). Creo que debemos poner nuestros esfuerzos y los del Estado en facilitar la justicia y la moderación a todo el que quiera ser feliz, en poner freno a los deseos y no vivir fuera de la ley por tratar de satisfacerlos. Porque un hombre desenfrenado no puede inspirar afecto ni a otro hombre ni a un dios, es insociable y cierra la puerta a la amistad. Dicen los sabios, amigo Calicles, que la sociabilidad, la amistad, el buen orden, la prudencia y la justicia mantienen unidos cielo y tierra, dioses y hombres, y por esa razón llamamos cosmos a toda la realidad, y no caos y desenfreno (...). Además, ¿no es cierto que los médicos permiten al hombre sano comer y beber lo que quiera, mientras que al enfermo le imponen una dieta? ¿Y no deberíamos hacer lo mismo con el alma? Mientras está enferma por ser alocada, intemperante, injusta e impía, hay que apartarla de sus pasiones y no permitirle hacer otras cosas que aquellas que hayan de mejorarla (...), porque eso es lo mejor para ella.

Las palabras de Sócrates sonarían a moralina en boca de un clérigo actual. Pero Gilles Lipovetsky, que tiene alergia al polen moral y muy buena vista, reconoce que nuestras sociedades están modeladas por la excitación de los placeres inmediatos, sean consumistas, sexuales o de entretenimiento: un hedonismo que descalifica el valor del trabajo y contribuye a desocializar, desestructurar y marginalizar aún más a las minorías étnicas de las grandes metrópolis y a los excluidos en los suburbios.

Si Platón envuelve sus consideraciones en la magia del mito y en la belleza literaria, Aristóteles introduce el bisturí conceptual y entra «científicamente» hasta el fondo de la cuestión. Su *Ética a Nicómaco* y su *Ética a Eudemo* constituyen una reflexión excepcional sobre la conducta humana y sus motivos: la razón y el placer, la amistad, la felicidad, la justicia, la virtud. Por miopía cultural suponemos que se trata de un pensador prehistórico y alambicado. Pero suponemos mal. Su diagnóstico sobre la condición humana, si no hubiera sido escrito ayer,

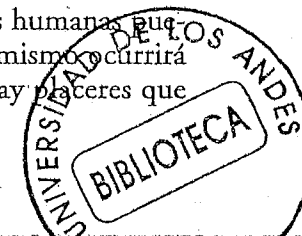
podría ganar hoy el premio nacional de ensayo ante el más exigente de los jurados. Su lectura revela un espíritu imparcial e incansable, muy pegado a la realidad. Así, cuando nos dice que el placer se presenta íntimamente asociado a nuestra naturaleza, añade una fina observación pragmática: «por eso los educadores se sirven del placer y del dolor como de un timón para dirigir a la infancia».

Sus afirmaciones se apoyan en la realidad empírica con el rigor del mejor positivista. Todos reconocen —dice— que el dolor es un mal, y lo que se opone al dolor es el placer; por eso, aunque puede haber placeres malos, todos incluyen el placer en la trama de la felicidad. Además, el placer perfecciona la actividad, y como la vida es actividad, el deseo universal de placer manifiesta el deseo universal de vivir. También observa que cada actividad es intensificada por el placer correspondiente, y por eso sabe más el que se ejercita en algo con placer; por ejemplo, son mejores científicos los que disfrutan con la ciencia, y lo mismo ocurre con los artistas, los arquitectos, etc. Aristóteles repite que el estatuto del placer es radicalmente natural: «El hombre está hecho de tal manera que lo agradable le parece bueno, y lo más agradable mejor, mientras que lo penoso le parece malo, y lo más penoso, peor». Por eso piensan algunos que el placer es el bien supremo, porque todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales. Además, no se desea con un fin ulterior: nadie se pregunta con qué fin goza, y ahí se manifiesta que el placer es elegible por sí mismo.

Con pedigrí tan natural, ¿por qué juzgamos algunos placeres como malos e inconvenientes? «No debemos pasar por alto esta cuestión, y más si consideramos que se presta a grandes controversias. Pues unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, lo consideran vil, pues esclaviza a la mayor parte de los hombres». Como se ve, también los juicios de valor son, en Aristóteles, conclusiones pegadas al terreno: los placeres no son malos cuando son placenteros sino cuando esclavizan, y los hay que «esclavizan a la mayor parte de los hombres» y «hacen al hombre brutal o vicioso».

Sobre la esclavitud de los placeres ha corrido mucha tinta. Francisco de Quevedo, aunque estaba muy lejos de conocer el SIDA, lanza el siguiente aviso: «Dentro de tu propio cuerpo, por pequeño que te parezca, peregrinas. Y si no miras bien por donde llevas tus deseos, te perderás dentro de tan pequeño vaso para siempre». Aristóteles comenta de pasada que «este peligro es mayor en la juventud, porque el crecimiento pone en ebullición la sensibilidad, y en algunos casos produce la tortura de los deseos violentos». Pura constatación empírica. Sin embargo, una emisora de radio abre un consultorio de educación sexual, recibe la pregunta «¿cuándo se está preparado para hacer el amor por primera vez?», y responde a sus jovencitas telefónicas de forma concluyente: «cuando lo desees». Esto valió un jugoso comentario de José Antonio Marina en la prensa: «Me parece un trivial consejo de anuncio publicitario. En una etapa vertiginosa e intensa como es la adolescencia, cuando los muchachos están construyendo su libertad, asunto enrevesado, ese consejo es de una simplicidad mortal. La libertad es la adecuada gestión de las ganas, y unas veces habrá que seguir las y otras no. El deseo no es indicio de nada, mas que de sí mismo. Es siempre un «motivo» para actuar, pero sólo el deseo inteligente es «una razón» para actuar. La inteligencia integra el deseo dentro de proyectos más amplios, brillantes y creadores. Permite que el sujeto justifique ante sí mismo su acción. Lo que digo, resulta de un elemental análisis psicológico. Con frecuencia se confunde la espontaneidad con la libertad, lo cual es muestra de analfabetismo. Todos los burros que conozco son, desde luego, animales muy espontáneos, pero tengo mis dudas acerca de su libertad».

Añado más razones de Aristóteles para guiarnos en el enmarañado bosque de los deseos. Si las acciones humanas pueden ser nobles, vergonzosas o indiferentes, lo mismo ocurrirá con los placeres correspondientes. Es decir, hay placeres que



derivan de actividades nobles, y otros de vergonzoso origen. Y no debemos complacernos en lo vergonzoso, como nadie elegiría vivir con la inteligencia de un niño para disfrutar con lo que disfrutaban los niños. De hecho —dirá el filósofo— el hombre íntegro se complace en las acciones virtuosas y siente desagrado por las viciosas, lo mismo que el músico disfruta con las buenas melodías y no soporta las malas. Además, muchas de las cosas por las que merece la pena luchar no son placenteras. Por lo tanto, ni el placer se identifica con el bien, ni todo placer se debe apetecer. En concreto, si los poderosos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que a ellos les gusta es lo mejor. Y si las cosas valiosas no son las mismas para los niños y para los hombres, es lógico que tampoco lo sean para los buenos y para los malos. Pero el juicio recto sobre el bien y el mal corresponde al hombre acostumbrado a obrar bien.

Después de esa mirada que llega hasta los mínimos detalles de la realidad, viene el juicio certero: la causa de la conducta animal es simple, pero en el hombre es compleja, pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo. Juicio verdadero, pues se comprueba una y otra vez que es completamente distinto vivir de acuerdo con la razón o con los deseos. Y como no basta con saber esto, pues lo que nos interesa es educar la conducta, hay que decir que, de cara a los hábitos, es importante acostumbrarse a disfrutar con los placeres convenientes y rechazar los inconvenientes. Esto tiene una importancia enorme, ya que todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto.

Aristóteles considera que la educación del placer reviste particular importancia cuando se refiere a «ciertos placeres corporales. En concreto, al tacto y al gusto respecto a la comida, la bebida y los placeres sexuales. Aunque se puede considerar el gusto como una forma de tacto, y por eso un glotón pedía a los dioses que su gástron se volviera más largo que el de una gru-

lla, por atribuir al contacto el placer que experimentaba». El descontrol en este terreno «se censura con razón, porque se da en nosotros no por lo que tenemos de hombres sino de animales. Así pues, complacerse en estas cosas y buscarlas por encima de todo es propio de bestias. Y si alguien viviera sólo para los placeres del alimento y del sexo, sería absolutamente servil, pues para él no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre». La falta de control «consiste en buscar el placer donde no se debe, o como no se debe. Y es evidente que el exceso en los placeres conduce al desenfreno y es censurable».

Para Shakespeare, la intemperancia es una tiranía de la naturaleza, y si no se remedia se podrá ver cómo crecen todos los vicios formando enjambre (*Macbeth*). La moderación aristotélica propone no buscar lo que no se debe, y no hacer nada en exceso. Cuando faltan los placeres, el hombre moderado tampoco se aflige demasiado; desea moderadamente lo agradable y lo saludable, y siempre se deja guiar por la recta razón. Algo tiene que ver con esto un suceso sorprendente que narra Bernal Díaz entre la multitud de peripecias de la conquista de México. Navegaron muchos días sin poder desembarcar, hostigados desde la costa por los indios, y la sed se hizo insoportable. Por fin lograron acercar los botes a la desembocadura de un riachuelo. «Nos volvimos a embarcar en los bateles y llevamos el agua dulce, con que se alegraron todos los soldados como si entonces les diéramos las vidas. Y un soldado se arrojó desde el navío en el batel, con la gran sed que tenía tomó una botija a los pechos y bebió tanta agua que se hinchó y murió de ahí a dos días».

Dice Aristóteles que la palabra *templanza* —traducción de *sofrosyne*— es muy apropiada, pues hay que templar o frenar todo lo que aspire a cosas vergonzosas y pueda desarrollarse mucho. Esa tendencia es propia de algunos deseos, y también de los niños, porque los niños viven según sus apetitos, y en ellos se da por encima de todo el deseo de lo agradable. Un de-

seo que si no se encauza y somete a la autoridad, llegará demasiado lejos, pues es insaciable, y alimentarlo significa reforzar la tendencia congénita hasta arrinconar el raciocinio. También aquí habla la experiencia. No es casualidad que dos de los negocios más rentables de la humanidad se aprovechen de esa propiedad altamente inflamable que presentan algunos deseos. Me refiero a la droga y a la pornografía asociada al mundo de la literatura y del espectáculo. Sharon Stone declaraba un día al *Daily Mirror* que muchas de las escenas que le han dado fama en el cine eran pretextos para provocar los instintos más bajos del público. No dijo a cuánto ascendía su fortuna amasada gracias a esos instintos, pero añadió que «los directores me hacían creer que esas escenas tan escabrosas eran expresiones artísticas, esenciales en el desarrollo de la historia». Malvados directores, que engañaban a una ingenua actriz...

Así las cosas, la búsqueda del placer deberá estar siempre encauzada y templada por la inteligencia. Y lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección de sus educadores, los apetitos empujarán de acuerdo con la razón. Entre los animales, el placer y el dolor llevan la batuta del comportamiento, pero el hombre inventa formas de vida para las que el placer no sirve como guía. Es posible que vivir como un animal sea estupendo, pero que viva como un animal el vecino es desagradable y peligroso. En realidad, la buena vida consiste en someter los deseos a la razón. Para estas ideas aristotélicas pide Marina ovación y vuelta al ruedo, pues representan la noción de *placer inteligente*, justamente el que nos corresponde.

Como se ha visto, el aspecto ético del deseo, su regulación según la norma del deber ser, es considerado de capital importancia por Aristóteles. Y ello porque se trata de un dinamismo natural cuyo descontrol provoca el fracaso existencial del ser humano. Saber cómo evitar ese descontrol es lo que más importa al hombre en relación con el deseo orgánico. A ese saber, y más propiamente a la actividad práctica por él regulada, lo llama Aristóteles templanza, dentro de la más pura tradición socrática.

Epicuro depende enteramente de Aristóteles en su doctrina del placer. Pero se desmarca en dos puntos claros: la interpretación materialista aprendida en Demócrito, y la *praxis* moral de corte estoico, mucho más ascética que la doctrina aristotélica. El hombre es poco más que un cuerpo, y la ética es poco más que un arte de guardar el equilibrio en la cuerda floja del placer. Epicuro realiza un fino estudio diferencial y distingue, como en las setas, placeres convenientes y venenosos. Pero la opinión pública de su tiempo, poco dada a sutilezas, tomó el rábano por las hojas y adjudicó a Epicuro la paternidad del hedonismo puro y duro. El propio Horacio resume sus alegrías juveniles admitiendo que fue «un puerco de la pira de Epicuro». El maestro había dicho que «el placer es el principio y el fin de la vida feliz». Y estas palabras le explotaron en la cara. No tuvo más remedio que salir al paso: «Cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos y de los crápulas, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. Porque no son las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce con jovencitos o con mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz: más bien es la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que llenan el alma de inquietud» (*Carta a Menecio*, 131).

En esa razón que busca sin cesar los motivos legítimos de elección está toda la herencia aristotélica. Epicuro, que es el primero en poner en práctica sus consejos, distingue tres grandes familias de placeres: los naturales necesarios, los naturales innecesarios; y los que no son ni naturales ni necesarios. Después nos dice que la mejor relación con los placeres consiste en satisfacer los primeros, limitar los segundos y esquivar los terceros. Entre los naturales necesarios se encuentran los íntimamente ligados con la conservación de la vida: comer cuando se

tiene hambre, beber cuando se tiene sed, reposar cuando se está fatigado. De este grupo excluye el deseo y la satisfacción del amor, porque es una fuente de perturbación. Entre los placeres naturales pero innecesarios menciona todos los que constituyen variaciones superfluas de los placeres naturales: comer bien, beber licores refinados, vestir con ostentación, etc. Finalmente, entre los placeres no naturales y no necesarios se citan los nacidos de la vanidad humana: deseo de riquezas, de poder, de honores, etc.

Epicuro no persigue el placer, sino la vida libre. Y entiende la libertad como un ejercicio de autogobierno o *autarquía* que presenta dos caras: la ausencia de dolor corporal (*aponía*) y la eliminación de la intranquilidad de espíritu (*ataraxia*). Lo resume perfectamente en su *Epístola a Meneceo*: «Una consideración correcta de los deseos es la que pone todo lo que elegimos y rechazamos en función de la salud del cuerpo y la tranquilidad del espíritu: en eso consiste la vida feliz»; por eso, «renunciamos a muchos placeres cuando de ellos se sigue un trastorno mayor». Para ejercitarse en esa renuncia y conocer sus posibilidades, Séneca nos cuenta que Epicuro escogía determinados días en los cuales apenas comía. Así comprobaba si le faltaba algo del placer pleno, si era grande la incomodidad, y si valía la pena compensarla con gran esfuerzo.

En medio de unos tiempos duros, el placer perseguido por el epicureísmo se sentía tan frágil, tan amenazado, tan fácilmente convertible en su contrario, que necesitaba tomar toda suerte de precauciones. ¿Cómo conseguirlo? No aumentando las riquezas, sino disminuyendo los deseos. El epicureísmo enseña a «contentarse con lo puesto». Zubiri ha hecho notar esa *minimización* de la relación con la naturaleza. Por lo demás, el bien supremo también se ha puesto en la razón, en el cálculo que sopesa necesidades y modera apetencias.

III. La llamada del deber

Dos cosas me llenan de admiración: el cielo estrellado fuera de mí, y el orden moral dentro de mí.

KANT

8. El deber hasta Kant

La realidad se deja ver y nos habla de muchas maneras. El deber es uno de sus lenguajes. Más imperativo que indicativo; es una llamada que pide respuesta, un mensaje importante que ha de ser atendido. Cuando la realidad nos informa sobre las condiciones que hacen habitable la misma realidad, esas condiciones son captadas como exigencias: entendemos que es nuestro deber respetar la vida, respetar la libertad, respetar los compromisos..., si lo que deseamos es un mundo humano.

Kant se admira ante la nitidez e insitencia de esa llamada. En la *Crítica de la razón práctica* escribe: «Dos cosas me llenan de admiración: el cielo estrellado fuera de mí, y el orden moral dentro de mí. El hombre no tendría más valor que los animales si la razón sólo desempeñara la misma función que el instinto. A fin de cuentas, la inmensidad del universo aniquila mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta la materia del cuerpo. Pero la ley moral eleva mi valor infinitamente, pues me descubre una vida independiente de la animalidad y de todo lo sensible, al menos en cuanto se puede inferir del sentido que recibe mi existencia por esa ley no cir-

cunscrita a las condiciones y límites de esta vida, orientada más bien a lo infinito».

El deber moral es para Kant un hecho humano interno, psicológico, que se manifiesta con evidencia a la razón práctica bajo la forma de imperativo categórico. No se trata de una imposición externa, sino del convencimiento interno de lo que naturalmente me conviene. La naturaleza de un ser vivo es el programa inexorable que dirige su desarrollo temporal: lo propio de este huevo de águila es romper el cascarón, inventar un pico y unas garras, extender unas alas y empezar a volar. Pero el deber humano está revestido de libertad: debo hacer pero puedo no hacer, y por eso soy libre. Un deber que me habla de lo que debo ser y hacer, y que pide ser respetado por lo mismo que respetamos la finalidad natural de los ojos o de los pulmones: porque esa finalidad natural es la mejor de las posibilidades del ser. Al decir que es un hecho de la razón —*ein faktum der vernunft*— Kant quiere resaltar que el deber moral es una obligación de carácter racional profundamente natural.

¿Cómo pasar del deber abstracto al obrar concreto? Kant responde que puedo reconocer la moralidad de una acción cuando, además de su obligatoriedad subjetiva, es susceptible de validez universal. Si miento para evitar un daño debo preguntarme si se podría vivir en un mundo donde todos mintiesen. Si robo o asesino me preguntaré si es posible vivir en un mundo donde todos roben o asesinen. Con este criterio nada teórico, la realidad exterior se convierte en una doble fuente para la inteligencia: fuente de verdad y de obligación. A esa obligación racional, no física ni biológica, se la denomina «deber». Ahora apreciamos que la célebre autonomía kantiana no se entiende sin la heteronomía que introduce el repeto a la realidad. De una realidad que nos invita a sostener entre todos el peso de las obligaciones naturales.

El hombre, como los animales de Pavlov, tiene memoria empírica que conserva lo apetecible. Pero la cabeza puede oponerse a la apetencia y desaconsejar otra copa: porque ya es la

cuarta, porque ya es muy tarde, porque estás agotado y tienes que conducir. El mundo de la cabeza y el mundo de la sensibilidad están conectados, pero ven las cosas de manera muy distinta. Lo propio del hombre, lo humano, es actuar de acuerdo con lo que sabemos, no con lo que sentimos. Y lo que sabemos se nos impone con la elegancia de una obligación libre.

Así entendido, el deber es el compromiso que todos adquirimos de salir de la selva para establecernos en los dominios de la dignidad. Aunque parezca un tópico, la dignidad no es un concepto vacío. Significa sustituir la fuerza bruta por el respeto mutuo. Ese compromiso recíproco nos convierte a todos en deudores y acreedores: debo y me deben respetar. Aquí el deber se presenta como la deuda contraída con los demás por ayudarme a mantener mis derechos, como la cuota que hemos de pagar para ingresar en ese club social que llamamos sociedad. Pero el deber moral es, sobre todo, una exigencia racional, un descubrimiento de la razón que advierte lo que absolutamente conviene y beneficia al sujeto agente y al sujeto paciente. Como hemos dicho antes, conviene universalmente respetar la verdad y la vida. Y ello, de forma absoluta, no por mera evaluación de consecuencias. Si se pueden exigir responsabilidades es precisamente porque el deber es una exigencia racional. Si el ser humano no estuviera internamente obligado, nadie podría exigirle nada.

Entre las múltiples posibilidades de la libertad, algunas son vividas como obligatorias: son los deberes. Juan y Pedro pueden afirmar respectivamente «me gusta el vino» y «no me gusta el vino». No hay colisión entre ambos juicios, pues los dos amigos están en su derecho de formularlos. Por el contrario, si dicen «rechazo el asesinato» y «defiendo el asesinato», uno de los dos no debe mantener su posición. El deber es una posibilidad que me impone racionalmente su elección. Surge intelectualmente —mucho antes de que Kant lo magnifique— en el diálogo entre Sócrates y Critón. Era un problema de vida o muerte: escapar de la cárcel o beber la cicuta. Ante esta disyun-

tiva, el mismo condenado se plantea si una persona que ha contraído un compromiso justo debe cumplirlo o faltar a él. El compromiso de todo ciudadano que vive al amparo de la ley es precisamente respetar esa ley. Sócrates pregunta a Critón si cree posible que subsista el Estado y no caiga por su base cuando las sentencias que se dan no tienen fuerza alguna y son violadas por simples particulares. Pero Critón responde que los jueces no han sentenciado bien, que Atenas ha sido injusta con el filósofo. Sócrates piensa lo mismo, pero entonces le recuerda que gracias a las leyes hemos sido criados y educados, «y si no tienes derecho a devolver a tu padre mal por mal, ¿te va a ser lícito respecto a tu Patria y a las Leyes?». Cualquiera ateniense, por el hecho de vivir libremente en Atenas se compromete implícitamente a respetar sus leyes, y si es condenado injustamente será víctima de la injusticia de los hombres, no de las leyes. En cambio, si se fuga, comete una injusticia vergonzosa al devolver mal por mal y violar sus compromisos. «Tales son, querido Critón, las palabras que creo oír, y que resuenan dentro de mi alma haciéndome insensible a otras».

Las leyes escritas tienen fuerza de ley precisamente porque son transcripción al papel de un deber que ya está escrito en la naturaleza. Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, afirma que las leyes, en su sentido más amplio, deben entenderse como las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. Y Voltaire, en su *Diccionario filosófico*, afirmará que la naturaleza habla a todos los hombres, y que «el derecho humano no puede en ningún caso fundarse más que sobre este derecho de naturaleza». Estas ideas no eran un feliz hallazgo de los ilustrados. En el siglo XVII, Hobbes llegó a formular hasta diecinueve leyes naturales, todas las cuales se resumían en el antiquísimo «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti». En la misma línea, John Locke dirá que la primera ley natural es el derecho a la vida, del que derivan los derechos a la integridad física, a la propiedad privada y a la libertad. Este pensamiento liberal será recogido explícitamente en las prime-

ras declaraciones de derechos humanos. La Declaración de Filadelfia, en 1774, afirma que «Los habitantes de las Colonias inglesas en Norteamérica, en virtud de las leyes inmutables de la naturaleza» tienen derecho «a la vida, a la libertad y a la propiedad». Dos años más tarde, la Declaración de Independencia repetía los mismos derechos, y la Revolución Francesa de 1789, «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo», era un eco nítido de las Declaraciones americanas. Liberales e ilustrados estaban en lo cierto: la naturaleza es fuente de derechos y deberes universales. Cuando el prestamista judío Shylock reclama igualdad ante la ley veneciana, acude a la naturaleza como instancia superior de apelación:

—¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido con los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos remedios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿no reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos? (Shakespeare, *El mercader de Venecia*).

También Séneca apela a la naturaleza para mostrar, cuando era casi impensable, la dignidad igual entre esclavos y libres. Le escribe a Lucilio: «Son esclavos, pero también compañeros de esclavitud si consideras que la fortuna tiene los mismos derechos sobre ellos que sobre nosotros (...). Anímate a pensar que éste a quien llamas tu esclavo ha nacido de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú».

Si el deber moral es la voz de la naturaleza, Cicerón saca dos consecuencias. Primera: «No hay nada más absurdo que creer que todas las leyes e instituciones son justas. ¿Acaso son justas las leyes de los tiranos?». Segunda: «Habría que estar loco para creer que esta distinción procede de la opinión, y no de la naturaleza». Y cuenta un famoso suceso. Cuando Sexto

Tarquino violó a Lucrecia no había ninguna ley en Roma acerca del estupro. Pero nadie pensó que aquel acto fuera bueno, pues para condenarlo había una ley fundada en la naturaleza de las cosas, que no necesitó estar puesta por escrito.

9. El deber desde Hume

La vaguedad del imperativo categórico kantiano se concretaba consultando a la realidad: si no es viable un mundo donde todos roben y asesinen, yo no debo robar y asesinar. Por esa condición de universalidad, la autonomía moral tan buscada por Kant no es absoluta: está atada a la heteronomía de la realidad. El primero en soltar las amarras y divorciar esa unión de veinte siglos fue Hume. Una de las tesis esenciales de su empirismo moral es la imposibilidad de pasar del plano del «ser» al del «deber ser». Se trata de un postulado conocido en la literatura filosófica actual como «ley de Hume», porque fue él quien, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, insinuó que no era legítimo pasar del «es» al «debe», del modo indicativo al modo imperativo. Al postular una realidad concebida como mero conjunto de hechos, Hume niega por exclusión los valores, pues no son hechos empíricos: «la distinción entre vicio y virtud —dirá— ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón».

Como el deber no es un hecho empírico, si «Juan tiene una deuda», la ley de Hume no admite que «Juan debe pagar su deuda». Y si el árbitro sanciona con expulsión, el jugador «no debe» abandonar el terreno de juego. Es fácil ver que la existencia humana muestra un ilimitado conjunto de hechos que son, a la vez, prescripciones. Cualquier promesa, contrato, ley o reglamento es, ante todo, un deber ser. Y ese deber no es puesto por la ética sino por la realidad. La misma actividad de la razón práctica se coloca espontáneamente en el plano originario del más universal de los deberes: hacer el bien y evitar el

mal. Por lo dicho, la ley de Hume constituye un reduccionismo pintoresco que choca con la evidencia. Cuestionar el paso del «ser» al «deber ser» no parece un problema real, más bien se trata de un problema interno del empirismo.

La ley de Hume tiene una parte de verdad. Entre los hechos empíricos y los valores hay una distancia evidente. Pero esta verdad se distorsiona cuando no se admite otro conocimiento que el de los juicios empíricos, del estilo «el agua hierve al alcanzar los cien grados». Del hecho de que «este reloj es impreciso y se estropea con frecuencia», se sigue la valoración verdadera «es un mal reloj». El reloj es una realidad funcional, es decir, designa un objeto que tiene una función propia. Si el hombre tiene una función propia, que no hace indiferentes todos sus actos, entonces existe un fundamento para valorar su conducta. El puente entre el «ser» y el «deber ser» no es —como se ha sugerido— una falacia naturalista. Diego Gracia, en su obra *Fundamentos de Bioética*, cree ver esa falacia siempre que «se pasa del 'es' descriptivo al 'debe' prescriptivo sin solución de continuidad». Es como si dijera, desde su profesión de médico, que es una falacia pasar sin solución de continuidad del «está enfermo» descriptivo al «debo curarle» prescriptivo. La falacia está más bien en el empirismo, en su pretensión de aceptar como únicos hechos los empíricos. Una tesis que, por supuesto, no es empírica, y que deja fuera la mayor parte del mundo humano: un mundo lleno de intenciones, promesas, esperanzas, derechos, responsabilidades.

En sentido literal, la ética empirista da un doble salto mortal. Primero prescinde de la realidad como fuente de eticidad, y el deber marcha a la deriva de la autonomía absoluta. Suprimida la realidad, el segundo salto consiste en reducir lo ético a lo emocional. Toda valoración moral va a consistir no en un juicio sino en un impacto emocional. «Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo (...). Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el

vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto» (*Tratado sobre la naturaleza humana*).

En Hume, el criterio de conducta es sentimental y estrictamente individual: será malo lo que me desagrada a mí, y bueno lo que a mí me agrada. El bien y el mal son expulsados del mundo real y buscan nueva nacionalidad en el reino de los sentimientos. Y como ese reino es caprichoso y particular, hoy Hume diría con razón que el sentimiento de odio hacia los negros no convierte a los negros en malas personas, y que la simpatía hacia los nazis no los convierte en buenos. Pero le contestaríamos que sólo podemos reconocer sentimientos no fiables cuando disponemos de un criterio fiable. Sólo podemos condenar con justicia al racista y al neonazi desde un criterio independiente del sentimiento.

La herencia empirista de Hume es recogida y cuidadosamente respetada en el positivismo de Augusto Comte. Al reivindicar el primado de la ciencia, la ética se convierte en una «física moral» o sociología, encargada de estudiar las relaciones humanas. La sociología identifica lo bueno con lo útil, concediendo primacía absoluta al sentimiento sobre la razón. Comte se propone hacer triunfar los sentimientos de simpatía y solidaridad sobre los puramente egoístas, instaurando el amor universal. Durkheim y Lévy-Bruhl, continuadores de Comte, también excluyen la posibilidad de normas y valores vinculantes, y sostienen que hablar de una ciencia normativa es algo absurdo. La ciencia —afirman— conoce lo que es, no lo que debe ser. Pero este juicio es precipitado, pues parece propio de la medicina conocer lo que debe ser el hombre enfermo: debe ser un hombre sano. Para la sociología, la ética sólo cabe como ciencia de las costumbres, encargada de describir los usos y las

valoraciones morales propias de cada sociedad. De ningún modo podría arrogarse la función de prescribir leyes. Así, el positivismo no advierte que una cosa es el valor de un comportamiento y otra bien distinta su aceptación social. Si las convicciones morales fueran efecto exclusivo de la estructura social y de la presión educativa, sería injustificable la crítica, la disidencia, la idea de régimen injusto o la objeción de conciencia respecto a pautas legislativas mayoritariamente aceptadas.

El positivismo clásico reaparece como positivismo lógico en el Círculo de Viena y en la filosofía analítica de Oxford y Cambridge. Utilizando la lógica matemática como herramienta, estos neopositivistas quieren someter a un estricto análisis lógico todas las proposiciones —filosofía del lenguaje—, y rechazar como carentes de sentido las que no se ajusten al principio empirista de verificación. El nuevo criterio de verdad es la comprobación empírica, y conduce a relegar como pseudoproblemas las cuestiones éticas. Siguiendo a Hume, entendieron por pseudoproblema todo tratamiento racional de cuestiones que se suponían meramente emotivas. Así, afirmar que «el asesinato es malo» viene a ser lo mismo que decir «detesto la lluvia», «prefiero el café con leche» o «me apasiona el ciclismo». Afirmar que «el asesinato es malo» no expresa ninguna verdad, pues dicho juicio solamente significa que el asesinato no me gusta, no me convence, no me agrada. Esta postura positivista se apellida emotivismo. Está admirablemente expuesta por Alfred Julius Ayer en su obra *Lenguaje, verdad y lógica*. Con veintiséis años y una fe ciega en el empirismo, Ayer afirma que la proposición «robar dinero es malo» no tiene sentido fáctico, y por tanto no es verdadera ni falsa. «Robar dinero» es un hecho real. En cambio, «malo» no expresa ningún hecho real sino mi sentimiento de desaprobación. Así pues, «los conceptos éticos son pseudoconceptos», y «no puede haber nada que se pueda llamar ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un sistema moral verdadero. Lo único que se puede investigar legítimamente a este respecto es cuáles son los hábitos

morales de una persona o de un grupo, y cuál es la causa de que tengan precisamente esos hábitos y sentimientos. Y ésta es una investigación que cae por entero dentro de las ciencias sociales existentes».

La crítica más interesante al neopositivismo es la realizada desde dentro. Bertrand Russell, atento analista del lenguaje, puso de manifiesto un punto débil e insalvable: que la verificación del propio principio de verificación es imposible, pues no parece que un principio sea un hecho empírico. También atacó a aquellos neopositivistas que parecen haber olvidado que el objetivo de las palabras «consiste en ocuparse en cosas diferentes de las palabras». Estos filósofos le recordaban a aquel hombre al que preguntó en cierta ocasión cuál era el camino más corto para llegar a Winchester:

—¿El señor desea saber cuál es el camino más corto para llegar a Winchester?

—Sí.

—¿El camino más corto?

—Sí.

—No lo sé.

«Aquel hombre —dice Russell— quería conocer con claridad la naturaleza de la pregunta, pero no tenía el más mínimo interés en responder. Eso es exactamente lo que hace la filosofía moderna con aquellos que buscan apasionadamente la verdad».

Wittgenstein tuvo en común con los neopositivistas el haber trazado una frontera de demarcación entre aquello de lo cual se puede hablar y aquello de lo cual se debe callar. Sin embargo, los neopositivistas no tenían nada de lo cual callar, y Wittgenstein, por el contrario, estaba convencido de que «aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen respuesta, ni siquiera rozarían los problemas de nuestra vida» (*Tractatus*).

El prejuicio antimetafísico del empirismo ha constituido un lastre para la ética. Cada vez son más numerosos los autores que pertenecen a esa tradición y se lamentan de su esterilidad.

Warnock ha reconocido que el empirismo ético ha sido evasivo en sus objetivos y estéril en sus resultados. En *The human agent* insiste en que a la ética no le interesa tanto saber cómo esta frase da un consejo moral, sino más bien si el consejo es bueno o malo. Y en *The object of morality* declara que «la filosofía moral de nuestros días ha sido objeto de una ofuscación sustancial a causa de las confusiones muy complejas de la filosofía del lenguaje (...). Estudiar el lenguaje de la moralidad es estudiar el lenguaje, no la moralidad». Por eso, aunque el empirismo de Hume, vestido de positivismo y neopositivismo, llega hasta el siglo XX en buena forma, de la ética empirista casi se podría decir lo que Macbeth dijo de la vida: que es un cuento que nada significa.

10. Nietzsche

«Existe un feroz dragón llamado *tú debes*, pero contra él arroja el superhombre las palabras *yo quiero*». Si Hume cortó las amarras con el deber, el propósito de Nietzsche será firmar su partida de defunción. Es el gran profeta de la ética concebida como expresión de la autonomía total del individuo, el responsable de un tipo de conducta peligrosamente desvinculada. Muy consciente de sus consecuencias: «Mi nombre estará un día ligado al recuerdo de una crisis como jamás hubo sobre la Tierra, al más hondo conflicto de conciencia, a una voluntad que se proclama contraria a todo lo que hasta ahora se había creído, pedido y consagrado. No soy un hombre, soy una carga de dinamita». Nietzsche cumplió su palabra. Llevó a cabo una gigantesca operación de demolición cultural, un desguace donde no dejó títere con cabeza. Su objetivo central fue la religión cristiana, pero de paso arremetió contra la Grecia clásica, el positivismo, el evolucionismo, la democracia, el Estado moderno y la música de Wagner.

Fue la bestia negra de todo lo que se cruzó en su camino, el

retrato perfecto de la intolerancia y el fanatismo: defectos que hoy no se perdonan, salvo en su caso, porque sabemos que era un enfermo incurable que vivió a la desesperada. Como Sísifo, Nietzsche vivió condenado a soportar la carga de una enfermedad crónica y progresiva, que le llevó hasta la locura y la muerte prematura. Su obra se abre con una apasionada afirmación de la vida, dramática si se tiene en cuenta que es la proyección de la impotencia de un enfermo. La vida es un valor que se afirma sin más lógica que su fuerza de surgimiento. Y el símbolo escogido es el dios griego Dionisos, exponente máximo de una civilización que se embriaga en los instintos vitales y planta cara a la incertidumbre del destino. Sin embargo, Nietzsche no toma como modelo la Grecia clásica del siglo de Pericles, Sócrates y Fidias. Habla de la época presocrática, intuitiva y sensual, en la que todavía no había triunfado la moderación, la medida y el equilibrio del dios Apolo. La decadencia del ideal nietzscheano surge en Grecia cuando Eurípides intenta eliminar de la tragedia el elemento dionisiaco en favor de los elementos morales e intelectualistas. Entonces la vida se transforma en superficialidad silogística y surge Sócrates, con su loca presunción de entender y dominar la vida mediante la razón. Nietzsche juzga a Sócrates y a Platón como «síntomas de decadencia, instrumentos de la disolución griega, pseudo-griegos, antigriegos».

El ataque al cristianismo ocupa un lugar privilegiado entre las obsesiones destructivas de Nietzsche, quizá como reacción contra la atmósfera pietista que respiró en su niñez. No se trata de una crítica académica sino de una oposición visceral: «Yo considero al cristianismo como la peor mentira de seducción que ha habido en la historia». Dios es «una objeción contra la vida», y «la fórmula para toda detracción de este mundo, para toda mentira del más allá». El cristianismo es la religión de la compasión, pero «cuando se tiene compasión se pierde fuerza. La compasión entorpece la ley del desarrollo, la selección natural; conserva lo que ya está dispuesto para el ocaso, opone re-

sistencia en favor de los desheredados y de los condenados por la vida. La compasión es la praxis del nihilismo, y nada hay más malsano en nuestra malsana humanidad que la compasión cristiana».

Como observó Jaspers, para cada afirmación de Nietzsche podemos encontrar su contraria en sus mismas obras. De su fascinación por la figura de Cristo proceden estas palabras: «Cristo es el hombre más noble». «Lo que dejó en herencia a los hombres fue el ejemplo de su vida: su comportamiento ante los jueces, los esbirros, los acusadores, y ante toda clase de calumnias y escarnios, su comportamiento en la cruz». «El símbolo de la cruz es el más sublime que haya existido jamás». Cristo fue un «espíritu libre», pero el Evangelio también «fue suspendido de la cruz» y murió con él: se transformó en Iglesia, en odio y resentimiento contra todo lo noble y aristocrático.

La apisonadora verbal de Nietzsche pasa sobre el cristianismo y deja libre el camino para proclamar la muerte de Dios. Se trata del más grande de los hechos. Un acontecimiento que divide la historia de la humanidad: «Cualquiera que nazca después de nosotros pertenecerá a una historia más alta que ninguna de las anteriores». Es un suceso cósmico, del que son responsables los hombres, y que les libera de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. La muerte de Dios es la muerte definitiva del deber y la victoria de la autonomía absoluta. Sin Dios, todo norte moral desaparece, y todo puede ser disuelto por la duda. «Hasta hoy no se ha experimentado la más mínima duda o vacilación al establecer que lo bueno tiene un valor superior a lo malo. ¿Y si fuese verdad su contrario?». Éste es el problema que plantea la *Genealogía de la moral*. En ella reflexiona Nietzsche sobre los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores. Parte de la convicción de que la moral es una construcción ideológica para dominar a los demás. En concreto, un invento de los débiles para sojuzgar a los fuertes. Más en concreto, una venganza intelectual de los judíos contra sus enemigos y domi-

nadores. Con los judíos comienza la rebelión de los esclavos, la inversión de los valores de los vencedores. Desde que los judíos inventan la religión y el más allá, los poderosos son malos, y los hombres vulgares son buenos. El cristianismo hereda esta corrupción judía del odio contra los buenos. Hasta que llega Nietzsche. Con él se desvanecerán las mentiras de varios milenios, y el hombre se verá libre del autoengaño de la ilusión.

No existe providencia ni orden cósmico: «La condición general del mundo para toda la eternidad es el caos, en el sentido de una privación de orden, de forma, de hermosura, de sabiduría». El mundo no tiene sentido, pero gira atrapado por la necesidad de repetirse: es la doctrina del eterno retorno, que Nietzsche vuelve a tomar de Grecia y de Oriente. El mundo no avanza en línea recta hacia un fin, ni su devenir consiste en un progreso, sino que «todas las cosas vuelven eternamente, y nosotros con ellas. Hemos sido eternas veces en el pasado, y todas las cosas con nosotros». «Retornará esta telaraña, y este claro de luna entre los árboles, y también un momento idéntico a éste y yo mismo». El hombre debe descubrir que esa es la esencia del mundo, y aceptar y amar esa necesidad, sin escabullirse hacia mundos ideales. Esto es lo que enseña Zaratustra.

Sobre las cenizas de Dios se levantará el superhombre, el hombre dominado de nuevo por el ideal dionisiaco, el que ama la vida y vuelve la espalda a las quimeras del cielo. No es un individuo, sino el símbolo de la nueva raza que encarnará la voluntad de poder y estará más allá del bien y del mal. La raza de la bestia rubia que duerme en el fondo de todas las razas aristocráticas. Él destruirá y creará los valores, como César, como Barbarroja, como Napoleón. «Ahora es cuando la montaña del devenir humano se agita con dolores de parto. Dios ha muerto: ¡viva el superhombre!». La muerte de Dios es necesaria para el advenimiento del superhombre. Nietzsche no se equivoca en este punto. Dostoiewski pensaba lo mismo: sólo si Dios no existe todo estará permitido. En este sentido, Horkheimer y Adorno han afirmado que contra la libertad de asesinar no

existe a fin de cuentas más que un argumento de carácter religioso. ¿Por qué religioso? Porque la imposibilidad de matar a un hombre no es física: es una imposibilidad moral que nace al descubrir cierto carácter absoluto en el sujeto finito, la imagen de lo incondicionado, un resplandor que no es suyo.

Si el deber se nos muestra como exigencia de la realidad, Nietzsche nos advierte que la realidad es su penúltimo fundamento. Porque el último son los derechos de Autor. Hamlet viene a decir lo mismo cuando rechaza el suicidio: con lo fácil que es dar el salto a la otra vida armados de un simple estilete, ¿por qué gemimos y sudamos bajo el peso de una existencia afanosa si no es por el temor invencible de un algo después de la muerte? Confucio también está indirectamente con Nietzsche: «Si no se respeta lo sagrado, no se tiene nada en que fijar la conducta». Platón, en el mismo sentido, lamenta la dificultad de mover a los hombres a la justicia, que tantas veces es sacrificio, si no se la presenta acompañada en el más allá por una plenitud de premios para la virtud y de castigos para el vicio. Por eso la *República* termina con la fabulosa narración escatológica de Er, el soldado panfilio que muere en la batalla y resucita para contarnos la otra vida. Y cuando Calicles hace, en el *Gorgias*, la apología del superhombre, Sócrates le responde con el mito homérico de Crono y el juicio de los muertos, «ese juicio que según creo vale más que todos los de la tierra juntos».

—«Quizá pienses —le dice a Calicles— que todo esto es una fábula, un cuento de viejas que no merece atención. Tal desprecio sería lógico si, después de buscar, encontráramos una explicación mejor, pero lo cierto es que aquí estáis los tres hombres más sabios entre los actuales griegos, y después de un largo debate sólo esto ha quedado en pie: que es necesario guardarse más de cometer injusticia que de ser víctima de ella, y que todo hombre debe empeñarse no en parecer bueno sino en serlo, tanto en público como en privado».

También Voltaire reconoce la ayuda que la creencia en el más allá presta a la justicia. Así lo explica en la voz *ateísmo*, del

Diccionario filosófico: «No querría vérmelas con un príncipe ateo porque, en caso de que se le metiese en la cabeza el interés de hacerme machacar en un mortero, estoy bien cierto de que lo haría sin dudar. Tampoco querría, si yo fuese un soberano, vérmelas con cortesanos ateos, que podrían tener interés en envenenarme. Es, pues, absolutamente necesario para los príncipes y para los pueblos, que la idea de un Ser Supremo, creador, gobernador y remunerador, esté profundamente grabada en los espíritus». Voltaire se separa así completamente de Bayle, que había defendido la tesis de que una sociedad de ateos puede subsistir en paz y concordia.

El propósito de Nietzsche es suprimir la última garantía de los valores. Por eso dice Zaratustra: «¡Os conjuro, hermanos míos: permaneced fieles a la tierra, y no deis fe a los que hablan de esperanzas sobrenaturales! En otras ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios ha muerto. Ahora lo más triste es pecar contra el sentido de la tierra». Un nuevo deber nos llama a la autoafirmación biológica, a la victoria de los señores sobre los esclavos. Nietzsche sueña con una aristocracia de la violencia, y se opone al ideal de igualdad buscado por el socialismo y la democracia: «El hombre gregario pretende ser hoy en Europa el único hombre autorizado, y glorifica sus propias cualidades de ser dócil, conciliador y útil al rebaño».

El influjo de estas ideas en el nazismo es un hecho demostrado. Nietzsche no fue nazi ni antisemita, pero la violencia de su lenguaje y la imprecisión de su ideal dieron todas las facilidades para su manipulación. Hilary Putnam estima que no es suficiente decir que él no pensaba así y hubiera vomitado ante los atropellos de Hitler. Tampoco vale decir que se ha producido una tergiversación y mixtificación de su pensamiento, pues cabría preguntarse cómo y por qué fue posible lo que tan ingenuamente se llama tergiversación (*Cómo renovar la filosofía*). Por ello, piensa MacIntyre, «hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche».

Críticos modernos como Lange y Reyburn han visto en la teoría del superhombre ideas morbosas con explicación en la acentuada psicopatología del autor. Su biografía corre paralela a su enfermedad, instalada de forma crónica desde los veintinueve años: depresiones, fuertes jaquecas y dolores de estómago, reumatismos, cegueras, etc. A los treinta y cinco años, después de constantes ataques graves, dimite de su cátedra de Filología Griega y se dedica a buscar por el sur de Europa descanso para su desequilibrada naturaleza. A los treinta y nueve, su lucidez mental se extingue en Italia un 3 de enero. Moriría once años más tarde, en 1900, sin haber recuperado la razón. Y su fama empezó a extenderse por Europa hasta colocarle en los primeros puestos de la filosofía contemporánea. Por una cruel ironía del destino, lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propia tragedia de enfermo doliente en su exaltación del ansia de vivir.

11. La autonomía del superhombre

Cuando la modernidad vuelve la mirada al pasado y echa las cuentas, se ve forzada a reconocer con Camus que todavía «los hombres mueren y no son felices», y que las grandes esperanzas de la cultura occidental siguen siendo vanas. Entonces Marx, y luego Nietzsche, y luego Freud, sientan en el banquillo a la Razón y lanzan contra ella la acusación de incompetencia y de impostura. Nacen así las filosofías de la sospecha, cuyo objetivo se centra en relevar a la razón de su función rectora y confiar a otras instancias las riendas de los destinos humanos. Si como hombres nos es negada la felicidad, quizá como superhombres podamos alcanzarla. Y seremos superhombres si nos atrevemos a levantar la máscara del deber, esa artimaña del débil para dominar al fuerte.

La pretensión no es nueva. Dormía en el baúl de los recuerdos desde que Calicles la formuló ante Sócrates:

—En mi opinión, son los hombres débiles y la masa los

que establecen las leyes para su propia utilidad. Con las leyes atemorizan a los que son más fuertes que ellos, a los que están más capacitados para tener más. Por eso dicen que es injusto poseer o tratar de conseguir más cosas que los demás, y se consideran felices por tener lo mismo, siendo inferiores (...). Pero, a mi entender, la misma naturaleza demuestra que el que vale más debe tener más. Y esto lo manifiesta el hecho de que, en innumerables ocasiones, tanto entre animales como entre hombres, lo justo es la autoridad del fuerte sobre el débil (...). Por eso, cuando surge un hombre poderoso y derriba todo eso de una sacudida, lo destroza y se lo quita de encima, pisotea nuestras trampas, nuestras mentiras y conjuros y todas las leyes contrarias a la naturaleza, y se levanta y aparece como señor el que era esclavo, es entonces cuando resplandece la justicia de la naturaleza (Platón, *Gorgias*).

El mensaje de Calicles es repetido por Nietzsche dos mil años más tarde: «Durante demasiado tiempo, el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que han acabado por asociarse con la mala conciencia. Habría que intentar lo contrario, es decir, asociar con la mala conciencia todo lo que se oponga a los instintos, a nuestra animalidad natural. ¿Pero quién es lo bastante fuerte para ello? Algún día, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, vendrá un hombre redentor, que nos liberará de los ideales y será vencedor de Dios y de la nada» (*Genealogía de la moral*).

Entre Calicles y Nietzsche, el superhombre atraviesa el puente de la historia de la mano de algunos clásicos. Shakespeare nos lo presenta inolvidable en *Macbeth*. La obra es un ensayo general sobre la condición humana, hundida en la inversión de valores que —mucho antes que Nietzsche— anuncian las brujas en el primer acto: «lo bello es feo, y lo feo es bello». La conquista de la autonomía absoluta es tan sencilla que resulta pueril. Para alcanzar la corona de Escocia hay que violar la conciencia por la vía de los hechos: el asesinato del rey. Mac-

beth asesina, pero su conciencia no estaba entre las víctimas. Se diría, por el contrario, que fue despertada y alarmada con tal atentado. Y alzó su voz hasta convertirse —con palabras del propio asesino— en potro de tortura insoportable. Entonces, Supermacbeth empieza a desear no haber nacido, y que la máquina del universo estalle para siempre en mil pedazos. Por eso dice:

—Estoy saciado de atrocidades.

—La vida es tan sólo una sombra que pasa.

—¡Extínguete, fugaz antorcha!

—Comienzo a estar cansado ya del sol. Quisiera ver destruido el orden de este mundo.

Culpable como su esposo, lady Macbeth resistirá menos y morirá loca. El médico real había emitido un diagnóstico certero: «Los actos contra la naturaleza engendran disturbios contra la naturaleza». Para escribir esto, Shakespeare no necesitó saber que Nietzsche también murió loco. La tragedia personal de esta pareja consiste en la culpabilidad que comparte, siendo esta sensación de culpa precisamente lo que más les separa. Cada uno vive, tras el asesinato, en su propio infierno, y les resulta imposible comprenderse o ayudarse mutuamente. Para Macbeth, el mundo ha perdido todo sentido: «la historia no es más que el camino que recorremos los necios sobre las cenizas de la muerte», y «la vida es un cuento sin sentido narrado por un idiota».

Hay una profunda lección en *Macbeth*: el hecho de la unidad coherente de la vida humana, que obliga a pagar las consecuencias de los propios actos. Macbeth quiere mostrar su hombría haciendo cosas indignas del hombre, y entonces comprueba que nada sucede como él desea. Su tragedia nos enseña que nadie debe hacer una locura con la esperanza de triunfar. Fuera de la ley, Macbeth no se hace más grande: al contrario, se siente atrapado en un cerco que cada vez se estrecha más. Al final del drama, no es simplemente una bestia salvaje, es una bestia acorralada.

Cuando nace Nietzsche, el superhombre estaba en el ambiente. En 1865 había aparecido en la escena rusa Rodion Raskolnikov, decidido a demostrar a hachazos su superhombres. Dostoievski nos lo presenta como un joven estudiante de Derecho obsesionado por demostrarse a sí mismo que pertenece a una clase de hombres superiores, dueños absolutos de su conducta, por encima de toda obligación moral. Raskolnikov elige una definitiva prueba de superioridad: cometer fríamente un asesinato y conceder a esa acción la misma relevancia que se otorga a un estornudo o a un paseo. Dicho y hecho: una vieja usurera y su hermana caen bajo el hacha del homicida. Él mismo dirá que «no era un ser humano lo que destruía, sino un principio». Y asegura no tener remordimiento alguno por tal acción:

—¿Mi crimen? ¿Qué crimen? ¿Es un crimen matar a un parásito vil y nocivo? No puedo concebir que sea más glorioso bombardear una ciudad sitiada que matar a hachazos. Ahora comprendo menos que nunca que pueda llamarse crimen a mi acción. Tengo la conciencia tranquila.

Lo cierto es que la vida de Raskolnikov se va tornando desequilibrada, sufre episodios de enajenación mental y acaba en la cárcel. Sin embargo, su postura no ha cambiado: en ningún momento reconoce la inmoralidad de su doble asesinato. Su posición inamovible parece aproximarle al superhombre que quiere ser. Pero Dostoievski nos desengaña pronto: deja entrever que la conciencia de Raskolnikov estaba tranquila porque estaba estropeada. Tenía la tranquilidad de lo que está muerto o inservible. Por ello, la balanza moral había dejado de sopesar la magnitud moral de los actos.

Esta es la pregunta decisiva que Dostoievski formula implícitamente al lector de *Crimen y castigo*: ¿Qué hacemos con un superhombre mentalmente desequilibrado? ¿Merece la pena pagar por el superhombre el precio de un psicópata? Pero la novela no termina así. Hay un remedio para la ceguera patológica del protagonista. Cuando aún le quedaban siete años de

condena se enamora de Sonia, una chica muy joven, con un pasado miserable y un corazón de oro. Antes de ir a la cárcel, Sonia le había echado en cara inútilmente su crimen:

—Has derramado sangre.

—¿No lo hace así todo el mundo? —respondió él con furia—. ¿No se ha vertido siempre la sangre a torrentes desde que hay hombres sobre la tierra? Y esos hombres que han empapado la tierra con la sangre de sus semejantes, han ocupado el Capitolio y han sido aclamados por la humanidad.

Después de enamorarse, todo cambia. Raskolnikov empezó a pensar que Sonia tenía razón. No mediaron argumentos, no hubo más discusión, no hizo falta la lógica. Simplemente, notó que todo le parecía «inexistente, como si se hubiera desvanecido su mismo crimen y su condena en la cárcel. Sentía la vida real, y esta vida había expulsado los razonamientos». En estas palabras, Dostoievski desvela sutilmente una de las claves de la psicología humana: algo tan natural como el amor corrige a la razón y desbarata las razonadas sinrazones del superhombre. Rodion Raskolnikov sabía que a toda palabra se puede oponer otra, pero no encontró palabras que pudieran medirse con Sonia. Si buscaba una autonomía absoluta para la conciencia y para la razón práctica, en la vida de Sonia encontró la certeza de una verdad mucho más humana y absoluta que la autonomía.

Después de Nietzsche, Jack London diseña un superhombre literario que llega a millones de lectores. Se trata de Lobo Larsen, capitán de un navío dedicado a la caza de focas. Hay en *El lobo de mar* muchos aspectos autobiográficos. El propio London, embarcado en una goleta arponera o perdido en Alaska como solitario buscador de oro, había representado durante años el papel de superhombre. Se lo había creído después de leer a Nietzsche, a Darwin y a Marx.

El capitán Larsen, con dominio absoluto sobre una tripulación integrada por marineros y cazadores de focas, ve la vida «como una agitación confusa. Como una levadura o un fer-

mento que se mueve una hora, un año o un siglo, y que al final dejará de moverse. El pez grande se come al chico para seguir moviéndose; el fuerte al débil para conservar su fuerza». También los hombres «se mueven para comer y comen para moverse. Viven para su vientre, y su vientre vive para ellos. Es un círculo vicioso que no llega a ninguna parte. Al final, se paran y no se mueven más: están muertos».

Los valores morales no existen para Lobo Larsen, y son radicalmente reducidos a la condición de pegote cultural adherido a la personalidad por medio de la educación recibida. En una ocasión, desarmado frente a un hombre que le apunta con una pistola y que tenía motivos para matarle, le dice fríamente:

—¿Por qué no disparas? No te lo impide el miedo, sino la impotencia. Tu moral es más fuerte que tú. Eres esclavo de las opiniones que has leído en los libros y sostienen las personas que te han educado. Desde que aprendiste a hablar, te han metido en la cabeza un código que te impide matar a un hombre indefenso. En cambio, sabes que yo mataría a un hombre desarmado con la misma tranquilidad con que fumo un cigarrillo.

Lobo Larsen no advierte que su amoralidad también está condicionada por la educación recibida. Pero Jack London no pasa por alto ese detalle que da la clave de su encefalograma moral plano:

—¿Quieres que te hable de las penurias de mi vida de niño? ¿De cómo salí en barco desde que andaba a gatas? ¿De cómo mis hermanos, uno tras otro, se fueron a la granja de aguas profundas y no volvieron jamás? ¿De mí mismo, gruete analfabeto a los diez años, en los barcos de cabotaje? ¿De aquella vida en la que los golpes eran nuestro desayuno y nuestro lecho? El miedo, el odio y el sufrimiento eran las únicas experiencias espirituales. Detesto recordar. Me vuelvo loco cuando pienso en aquellos tiempos.

La goleta de Lobo Larsen es la sociedad en miniatura que Jack London elige para mostrar en qué se convierte una socie-

dad real gobernada por el superhombre: «Los cazadores de focas seguían discutiendo y vociferando como una raza anfibia, semihumana. El aire estaba saturado de maldiciones y obscenidades. Vea sus caras congestionadas e iracundas, con un aspecto brutal distorsionado por la débil luz amarilla del farol que oscilaba al ritmo del barco: A través del espeso humo, las literas parecían los cubiles donde duermen los animales de un zoo».

Lobo Larsen acabó mal, como el propio London, como Macbeth, como Nietzsche. Lo mismo que el sueño de la razón produce monstruos, el sueño de la autonomía absoluta produce individuos necesariamente frustrados y sociedades ingobernables. Individuos frustrados peligrosos, no tanto superhombres como supercafres. Jack London confiesa que lo sabía de antemano: «Al empezar mi carrera de escritor atacué a Nietzsche y a su idea del superhombre. Fue en *El lobo de mar*».

Hemos llegado al siglo XX. Y apreciamos, con MacIntyre, que «los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales durante cuatro siglos». A partir de la Revolución Francesa, el deber fue definitivamente aligerado de su fundamento divino, y sólo quedó apoyado en un fundamento civil. Hoy se pretende acabar con el deber y sustituirlo por el individualismo. Será la última conquista de la autonomía; y consistirá en implantar sobre la tumba del deber el reinado de la real gana. A los ojos de los actuales herederos de Voltaire, toda ética basada en el deber —religioso o laico— aparece como imposición rigorista, hierática e intransigente, hiperbólica, dogmática, fanática y fundamentalista, saturada por el imperativo desgarrador de la obligación moral. No exagero. He citado calificativos que Gilles Lipovetsky dosifica sabiamente a lo largo de *El crepúsculo del deber*. Ahora el código genético de las democracias avanzadas es una ética universalista y laica, muy lejos del catecismo de las obligaciones categóricas. Hemos entrado en la época del posdeber, en una sociedad que desprecia la abnegación y estimula sistemáticamente los deseos

inmediatos. Hemos edificado una nueva civilización que ya no se dedica a vencer el deseo sino a exacerbarlo y disculparlo. En este Nuevo Mundo sólo se otorga crédito a las normas indoloras, a la moral sin obligación ni sanción. «La obligación ha sido reemplazada por la seducción; el bienestar se ha convertido en Dios y la publicidad en su profeta».

Como se aprecia, Nietzsche goza ahora de una salud que no tuvo en vida. Sus ideas han dado lugar, después de Hitler, a una multitud de pequeños superhombres domesticados. Pero tampoco nos salen las cuentas. Lipovetsky reconoce que la anestesia del deber contribuye a disolver el necesario autocontrol de los comportamientos, y a promover un individualismo conflictivo. Cita como ejemplos elocuentes la exclusión profesional y social, y la proliferación de suburbios donde se multiplican las familias sin padre, los analfabetos, los miserables, que generan el retroceso de la higiene de vida, la gangrena de la droga, las violencias de los jóvenes, el incremento de las violaciones y los asesinatos. Son fenómenos vinculados con las políticas neoliberales, pero también con la disolución de las instancias tradicionales de control social (Iglesia, sindicato, familia, escuela), a la vez que con una cultura que celebra el presente puro estimulando el ego, la vida libre, el cumplimiento inmediato de los deseos.

Los predicadores de la desvinculación moral soñaron con la muerte del deber y el nacimiento del individualismo responsable. Pero el vacío dejado por el deber ha mostrado deficiencias estructurales. Lipovetsky reconoce que en la resolución de esos conflictos nos jugamos el porvenir de las democracias: «no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable». Su libro se abre con un optimismo que sonaba a música celestial compuesta para el regreso del buen salvaje, sin responder a qué cuenta de resultados hay que apuntar los genocidios, los holocaustos y las guerras de la reciente Europa. Doscientas páginas después, Lipovetsky empieza a desdecirse y denuncia las trampas de la razón posmora-

lista, apela con todas sus fuerzas a la ética aristotélica de la prudencia, explica cómo en todas partes la autonomía individual se paga con el desequilibrio existencial, y reconoce abiertamente que la solución a nuestros males «no está en la punta del fusil, sino que exige virtud, honestidad, respeto a los derechos del hombre, responsabilidad individual, deontología».

La libertad moral parecía una conquista sin límites, del mismo tipo que las conquistas tecnológicas. Y no se reparó en que la naturaleza social del hombre hace de la libertad un concepto relativo, con una relación que se funda en la justicia, que se define en las leyes, y que exige responsabilidad. La autonomía absoluta es inviable en sociedad. Sería posible si fuésemos dioses o bestias. Por eso las cárceles están llenas de individuos que ejercieron alguna vez la autonomía sin límites: una prerrogativa que tiende a convertirse en mecanismo de destrucción. A estas alturas conviene añadir que el principio de autonomía es una forma vacía que está pidiendo ser llenada por la realidad. Lo mismo que un terreno no determina la calidad de lo que se construye sobre él, la autonomía no asegura la calidad ética del que obra. De hecho, todo delito supone una conducta autónoma. Más que causa, la autonomía es condición de la conducta ética, la parte formal del actuar moral, el recipiente vacío. La conducta humana es necesariamente autónoma y heterónoma: comemos lo que queremos, pero la bondad y la necesidad del alimento no dependen de nuestro querer. La autonomía es una condición que hay que proteger, pero poner en ella todo el peso de la moralidad es acentuar la indefinición, la ambigüedad, como hicieron las brujas que engañaron a Macbeth.

Cuando se concede prioridad moral a la autonomía se cae en el formalismo, pero hemos comprobado que si la ética no es material, no es ética. Porque el formalismo es un bolsillo vacío confeccionado quizá con las buenas intenciones del imperativo categórico. Un imperativo conocido y aceptado universalmente bajo la formulación de la regla áurea de Confucio, Só-

crates, Séneca, Marco Aurelio y tantos otros: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti». Pero ese marco o bolsillo requiere el contenido material de las acciones éticas. Un contenido que ha sido resumido a lo largo de la historia en elencos que coinciden en gran medida: las pocas virtudes fundamentales propuestas por Grecia, Roma y el Cristianismo; los Derechos Humanos proclamados por la ONU en 1948, tras las Guerras Mundiales; los Diez Mandamientos de la ley mosaica; las obligaciones que los egipcios recogen en el Libro de los Muertos; las leyes fundamentales de los antiguos códigos legislativos, desde Hamurabi; las Constituciones modernas; los códigos deontológicos; las exigencias morales propuestas por personajes con influencia universal, desde Confucio hasta Gandhi; y la sorprendente unanimidad de los sabios consejos maternos.

La coincidencia de estas formulaciones tiene su explicación. Hay rasgos de la vida humana que son necesarios y casi inevitables en cualquier sociedad, y su presencia impone ciertos criterios valorativos de los que no se puede escapar. Se trata de formas básicas de verdad y de justicia imprescindibles en todo grupo humano. Al mismo tiempo, no parece posible prescindir de cualidades como la amistad, la valentía o la veracidad, por la simple razón de que el horizonte vital de los que ignorasen tales cualidades se restringiría hasta lo insoportable. Cito a MacIntyre: «Hay reglas sin las cuales no podría existir una vida humana reconocible como tal, y hay otras reglas sin las cuales no podría desenvolverse siquiera en una forma mínimamente civilizada. Éstas son las reglas vinculadas con la expresión de la verdad, con el mantenimiento de las promesas y con la equidad elemental. Sin ellas no habría un terreno donde poder pisar como hombres» (*Historia de la Ética*).

IV. De los sentimientos y el amor

Qué no daría yo por la memoria de que me hubieras dicho que me querías.

BORGES

12. Policromía sentimental

En el complejo subsuelo de lo psicológico se alimenta la tercera raíz del comportamiento humano: los sentimientos. Una raíz que no se identifica con el conocer ni con el libre querer, sino con una difusa sensación de agrado o desagrado que impregna todo lo que conocemos y hacemos. Descartes los hizo responsables de todo lo que experimentamos como bien y como mal, pues son los traductores de la realidad humana al idioma del gusto. Por ellos nos sentimos alegres o tristes, deprimidos o animosos, y su tonalidad es decisiva para nosotros.

La interioridad humana no está deshabitada. Los deseos, una abigarrada tropa difícil de gobernar, han ocupado el territorio sin pedir permiso. Y están en el origen y en el fin de toda búsqueda de una vida lograda. La evaluación subjetiva de los deseos que se van logrando o malogrando son los sentimientos. Reflejan la conexión real o posible entre el deseo y su objeto, la distancia entre lo que tengo y lo que quiero tener, entre lo que soy y lo que quiero ser. Constituyen, por tanto, el índice de autorrealización personal efectiva o posible. Y lo hacen anti-



cipando la consecución (interés, esperanza, entusiasmo); constatando que se ha logrado (alegría, euforia, tranquilidad); o verificando su frustración.

Nos mueven y conmueven desde dentro: por eso los llamamos emociones (del latín *motus*) y pasiones (del latín *passio*: padecer, ser afectado). En todo momento nos acompañan, nos templan o destemplan. En forma de deseos, esperanzas o temores, están en el origen de la acción. Después de las acciones nos afectan como frustración o satisfacción. Y siempre soñamos con un sentimiento lejano y perfecto: la felicidad. A la ética le interesan los sentimientos porque la acción brota en su campo, y porque no son neutrales: los hay buenos y malos. Unos incitan a obrar correctamente, y otros, a obrar de mala manera. Así que será preciso tomar precauciones contra los sentimientos inconvenientes, pero será mejor política cultivar los adecuados.

Aunque no surgen de la nada, aparecen cuando y como quieren, disimulando su origen. Por eso se ha dicho que todo el mundo sabe algo sobre los sentimientos, pero nadie sabe exactamente qué. Sabemos que tienen causa porque uno se alegra o entristece por algo; pero esa causa suele estar enmascarada. Y son independientes de la voluntad porque la alegría no responde automáticamente a nuestra llamada, y la tristeza no pide permiso para entrar. Ello lleva consigo un carácter a menudo desconcertante. Antonio Machado lo expresa así: «La causa de esta angustia no consigo / ni vagamente comprender siquiera».

Con el sentimiento arropamos y adornamos el deseo en bruto. Y con ese vestido nos presentamos en sociedad. Pues somos organismos con necesidades que hacemos conscientes en forma de deseos, y con deseos que traducimos sentimentalmente, y esos sentimientos alimentan de nuevo nuestra actividad inteligente. Conocemos la realidad de forma teórica y sentimental: las cosas y las personas que tengo delante me gustan o me disgustan, me alegran, me animan, me irritan o me deprimen.

José Antonio Marina hace un excelente resumen de lo dicho. «Los sentimientos son un mensaje en clave que hemos de aprender a descifrar. Traen a la conciencia el íntimo balance que una persona hace de su situación. En esa contabilidad afectiva, con frecuencia inconsciente, se manejan partidas muy distintas. Se evalúa la marcha de los proyectos, se comparan las expectativas y los logros, se calcula la capacidad para cambiar los acontecimientos, la propia estima. Y echadas las cuentas nos sentimos bien o mal». En el caso concreto de los sentimientos de malestar nos encontramos ante «el síntoma consciente de un 'estar mal': mal instalado, mal tratado, mal considerado por mí, por los otros, por la realidad».

En la gran familia de los sentimientos encontramos algunos especialmente poderosos, casi irresistibles. Son las pasiones, conocidas desde antiguo como agitaciones anímicas acompañadas de alteración corporal. Toda pasión es una subida de tensión sentimental, una hipertrofia emocional. Su intensidad se manifiesta en una anomalía de la atención, que se concentra en un punto y es capaz de reducir el resto del mundo a ruido de fondo. «Yo melibeo soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo, y a Melibea amo», dice Calisto. Y le responde su criado Sempronio que «harto mal es tener la voluntad en un sólo lugar cautiva». Por esa voluntad apasionada, Melibea no quiere sobrevivir a Calisto, y antes de quitarse la vida exclama: «Cuán cautiva tengo mi libertad, cuán presos mis sentidos de tan poderoso amor del muerto caballero». Esa concentración de la atención se vive como ceguera para todo lo demás. Cegado por la pasión de poder, Macbeth no ve otra cosa que la deseada corona; por eso dice con asombrosa lucidez que «nada existe para mí sino lo que no existe todavía».

En el origen de muchas pasiones están las conmociones provocadas por el placer y la belleza. Y en su desarrollo se puede llegar a lo patológico. Escribe Van Gogh a su hermano Theo: «Experimento una increíble claridad en los momentos

en que la naturaleza es tan hermosa. Pierdo la conciencia de mí mismo y las imágenes vienen como en un sueño». Y en otra carta advierte que «muchos pintores se vuelven locos porque la pintura le aparta a uno de la realidad. Yo me sumerjo de golpe en el trabajo una y otra vez, pero mi razón se resiente y se quedará medio perturbada para siempre». Tristes y proféticas palabras.

Una pasión no controlada fue la causa de la locura de don Quijote. Porque «los ratos que estaba ocioso, se daba a leer libros de caballerías con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza, y aún la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer (...). En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio».

A propósito de la pasión por la lectura, que llevó a Bastián Baltasar Bux a meterse en *La historia interminable*, explica Michael Ende que las pasiones humanas son un misterio. Los que se dejan llevar por ellas no pueden explicárselas, y los que no las han vivido no pueden comprenderlas. Hay hombres que se juegan la vida para subir una montaña. Nadie, ni siquiera ellos, puede explicar realmente por qué. Otros se arruinan para conquistar el corazón de una persona que no quiere saber nada de ellos. Muchos se destruyen a sí mismos por no saber resistir los placeres. Y los hay que no descansan hasta que consiguen ser poderosos.

La constitución dualista del hombre es quizá la causa de estos desconcertantes sobresaltos anímicos. Dualismo sugerido en la palabra «psico-patología», y evidente en los efectos patológicos de las pasiones. Don Quijote sabía que «uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son». La Medicina actual sabe algo más. Describe entre sus efectos la aceleración cardíaca, la alteración de

la vasomotricidad cutánea y visceral, la variación de las secreciones sebáceas, salivares o gástricas, y complejas modificaciones metabólicas que afectan a la glucemia y al colesterol.

¿Somos responsables de nuestros alborotos anímicos y de sus consecuencias? La pregunta es clásica; y la respuesta, gallega: sí y no. Somos responsables de nuestras acciones voluntarias, y no de lo que hacemos por fuerza o necesidad. A la fuerza puede un hombre ser llevado a la deriva por el viento y las olas —se ha dicho—, pero no por las pasiones, que no por irracionales son menos humanas. Piensa Aristóteles que dejarse llevar por la ira o por el deseo de placer es propio del hombre, y sería ridículo considerar involuntaria tal conducta. Pero reconoce que algunos impulsos pueden presentarse con excesiva fuerza, y entonces somos indulgentes con ellos por su capacidad de violentar a la misma naturaleza.

Hay un ejemplo simpático y magnífico en *El viento en los sauces*, ese clásico inglés que ha educado la sensibilidad de muchas generaciones de escolares británicos. El Sapo, uno de los protagonistas, era un apasionado de la velocidad y de los coches. Un día, en una posada, estaba a medio comer cuando un ruido muy familiar, que se acercaba calle abajo, le hizo dar un respingo y temblar de pies a cabeza. Era el sonido de un automóvil que se acercaba, que entraba en el patio de la posada y se detenía. El Sapo tuvo que cogerse a la pata de la mesa para controlar la emoción que le dominaba. Los que venían en el coche entraron a comer. Entonces, el Sapo salió del salón calladamente, pagó la cuenta y se puso a pasear por el patio.

—¡Qué tiene de malo que me ponga a mirarlo! —se dijo.

El coche estaba en medio del patio, completamente solo.

—Me pregunto —se dijo al cabo de un rato— si este tipo de coche arranca con facilidad.

Al minuto siguiente, sin saber cómo había sucedido, se encontró con la manivela del motor entre sus manos. Cuando brotó el deseado sonido, la vieja pasión prendió en el Sapo y lo dominó en cuerpo y alma. Como en un sueño, se encontró sen-

rado de pronto en el asiento del conductor y, como en un sueño, levantó el freno de mano y dio una vuelta alrededor del patio, y salió cruzando el portón. Siempre como en un sueño, pareció olvidarse de todo el sentido del bien y del mal, y de cualquier temor ante las evidentes consecuencias. Salió del pueblo, pisó el acelerador a fondo y se reconoció como el Sapo en su mejor y más glorioso momento, Sapo el terrorífico, el dominador del tráfico, el Señor del sendero solitario, a quien todos debían ceder el paso, so pena de que los redujera para siempre a la nada.

Nada más humano que la fauna sentimental: la gran literatura y el mejor cine —expresiones privilegiadas de lo humano— son el reino de los sentimientos y de las pasiones. No habría Odisea sin amor a Penélope; ni guerra de Troya sin raptó de Helena. No habría vida sin esas pasiones que nos invaden, pero que nos invaden libremente.

¿Qué importancia se ha concedido a los sentimientos a lo largo de la historia? Aristóteles y Platón sabían que el horizonte de la educación es afianzar en el alumno los sentimientos adecuados. Se debe enseñar al pequeño animal humano a sentir agrado, simpatía, disgusto o aversión hacia aquellas cosas que son realmente gratas, simpáticas, desagradables o repugnantes. De lo contrario, ninguna justificación de la virtud conseguirá que el hombre sea virtuoso, porque sin la ayuda de sentimientos orientados, el intelecto es débil frente al organismo animal. Si se necesita ser valiente en una guerra, no serán los silogismos los que mantengan firmes los nervios y los músculos tras tres horas de bombardeo. Se podría decir que el sentimiento es el intermediario entre la razón y los instintos. Y como el hombre no es puro espíritu ni puro animal, quizá sea este elemento intermedio lo que hace que el hombre sea hombre.

La consideración peyorativa de los sentimientos es propia del estoicismo y del racionalismo, que definen la esencia humana como razón. Al tener los sentimientos una gran dependencia del cuerpo, parece que son propios del animal e impropios del hombre, al menos del sabio. Éste es el punto de vista

de Séneca, Descartes y Spinoza. La propuesta estoica de suprimir los sentimientos puede conducir a una vida respetable, pero también antinatural. Porque la capacidad de conmoverse y exaltarse forma parte de la naturaleza psicológica del hombre. El hombre real es un ser conmovible por constitución. El apasionamiento le puede hacer más inhumano, pero también más humano. Cuando el estoicismo pretende suprimir las pasiones no advierte que, en vez de conseguir la felicidad, pone en peligro el mismo impulso de la vida.

En el polo opuesto de esta postura recelosa, la ética moderna va a ser «moral del sentimiento». Hume los considera carentes de valor cognoscitivo respecto de la realidad exterior, pero factores determinantes del conocimiento de sí mismo. Semejante a Hume, y contra el racionalismo, Rousseau reivindica los sentimientos como la actividad radical del hombre. Por influjo de ambos, Kant hablará de una facultad de los sentimientos cuya operación será el juicio de la sensibilidad. Fue Kant quien consiguió para ellos estatuto teórico de autonomía. Se conocían confusamente desde antiguo, y con Kant siguieron siendo confusos, pero obtuvieron la declaración de independencia como objeto de estudio. En su obra *Crítica del juicio* señala que los sentimientos no son conocimientos sino estados subjetivos de placer o disgusto que acompañan a todo conocimiento. Y, como tales, piensa que no se les debe conceder ningún papel ni en la motivación ni en la dirección de la conducta. Pues el motor de nuestro comportamiento ha de ser el puro deber.

Contra Kant, el romanticismo y el vitalismo provocan un verdadero desbordamiento sentimental. La afectividad es considerada no ya como una función vital sino como la más radical de todas: aquella por la que el hombre se encuentra enraizado en el mundo, con más valor cognoscitivo que la propia razón. Esta concepción es llevada al extremo por Nietzsche, y está presente químicamente pura en la mejor literatura romántica, con frecuencia empalagosa y tendencia lacrimógena. En la

misma línea, las diversas corrientes del pensamiento fenomenológico y existencial consideran la afectividad como el *a priori* de todo conocimiento. Esta postura culmina con Max Scheler, que afirma que la percepción de los valores es de carácter emocional: son los sentimientos los que descubren lo valioso de la realidad. Hay, por tanto, una función cognoscitiva de valores a cargo del sentimiento. Pero quizá sea más exacto atribuir esa función a la propia inteligencia humana, que es, como ha hecho ver Zubiri, constitutivamente sentiente. De esta forma, los sentimientos son interpretados como una modulación de la inteligencia. De hecho, si en la conducta se mezclan inseparablemente la razón y el sentimiento, la explicación más verosímil será la que respete esa unidad y la atribuya a una sola facultad: la inteligencia sentiente.

Frente a las concepciones extremistas, son oportunas dos puntualizaciones que hace Aranguren en su *Ética*. En primer lugar, una inteligencia sin sentimientos nos exigiría el esfuerzo sobrehumano de luchar sin fuerzas (estoicos, Kant), y unos sentimientos desatados nos harían regresar a la naturaleza animal (Calicles, Nietzsche). En segundo lugar, una ética de los sentimientos no puede reemplazar a una ética apoyada sobre hábitos afianzados, pues bastantes sentimientos son ingobernables y no pueden ser poseídos establemente. Tampoco dependen de nosotros, vienen dados; en cambio, los hábitos son voluntarios y pueden ser mantenidos. Platón y Aristóteles presentan sentimientos y hábitos como los dos modos —diferentes y complementarios a la vez— de que disponemos para edificar nuestra conducta. Los sentimientos son el modo espontáneo, natural y desordenado de enfrentarse con el mundo; los hábitos son la estrategia racional y voluntariamente lograda de afrontar la realidad, un modo de actuar no emocionalmente regalado, sino conquistado y afianzado hasta constituir una segunda naturaleza. Pero la tarea de la razón no ha de ser suprimir los sentimientos, sino poderlos y educarlos: transformar y aprovechar su potencialidad bruta. Así, la oposición que apa-

rece en el primer encuentro entre hábito y sentimiento se convierte al final en compenetración, gracias a la educación sentimental llevada a cabo por la razón.

Es el auriga platónico quien debe conducir el carro del que tiran los sentimientos. El mundo sentimental es caprichoso, imprevisible, veleidoso, inconstante. Lleno de voces que son recuerdos, esperanzas, temores, afanes, ilusiones... Podemos sentir el impulso de luchar o el impulso de huir; el de avanzar o el de retroceder; el de pedir o el de dar. Ante esa floración sentimental siempre pujante, el gobierno correcto de la propia vida consistirá en llegar a la conclusión de que algunas de esas voces tienen autoridad, y otras no. Y esa conclusión corresponde a la razón. Pero no a la razón racionalista, atenta sólo a su código legal, sino a la razón sentimental que juzga después de oír a los sentimientos: a la razón que lleva las riendas del caballo negro y del caballo blanco. Al final, la sustancia de la conducta ética serán los actos con sus consecuencias. Los sentimientos serán la policromía.

13. Elogio de la amistad

Jenofonte, al honrar la memoria de dos generales griegos que habían sido muertos a traición durante la retirada de los diez mil, dice: «Murieron habiendo sido irreprochables en la guerra y en la amistad». Mínimas palabras para un elogio máximo. Fueron irreprochables en lo que era su oficio —la guerra—, y quizá en el más excelente de los sentimientos humanos: la amistad.

La primera literatura griega ya elogia esa relación que presta al encuentro entre los hombres un colorido especial. Ni los héroes griegos pueden pasear solitarios por los escenarios de sus hazañas, ni las relaciones humanas pueden quedar encerradas exclusivamente en el estrecho clan familiar. Por la forma de vivir la amistad y de hablar sobre ella nos parecen insuperables

Séneca, Cicerón, Epicuro, Platón, Aristóteles y Sócrates. Y aquí deseo abrir un justificado paréntesis:

(En los lectores que no hayan comenzado el libro por la página de «Agradecimientos» podría insinuarse cierta objeción comprensible: que el desfile de modelos está dominado por los clásicos... Salgo al paso para intentar *dar la vuelta* a la posible objeción, porque el citado predominio tiene una justificación de peso: los clásicos han tratado las grandes cuestiones humanas antes, más y mejor que los demás. No es casualidad que hayan sobrevivido a la carcoma de los siglos, pues las ideas también envejecen, pasan de moda, son cubiertas por el polvo de la historia y quedan sepultadas en el olvido. Sólo el vino y los clásicos mejoran con el tiempo. Tampoco es casualidad que quienes renacen en el Renacimiento sean Platón y el mejor de sus discípulos: las dos figuras que llenan con su sabiduría el filosófico fresco de Rafael en las estancias vaticanas. Y no es casualidad, por supuesto, que sea obligado abrir con ellos el elogio de la amistad. Para lo cual cierro paréntesis).

El sofista Antifón intentó atraerse a los amigos y alumnos de Sócrates, manifestando que la vida de éste no podía ser feliz ni recomendable, especialmente a causa de su gran pobreza. Jenofonte nos cuenta la respuesta de Sócrates:

—Antifón, así como a otro hombre le procura placer un buen caballo o un perro o un pájaro, a mí me deparan mayor satisfacción los buenos amigos. Y si encuentro algo bueno se lo enseño a ellos; y los presento unos a otros para que mutuamente salgan beneficiados en la virtud. Con mis amigos saboreo los tesoros que los hombres sabios del pasado dejaron por escrito. Y cuando encontramos algo interesante lo recogemos y lo consideramos de gran provecho si puede ayudar a otros (*Memorables*).

Hay en la vida de Sócrates hechos y dichos vigorosos, pero él mismo nos dice que la amistad es el centro de su vida. Y sus amigos le reconocen como el mejor en la amistad, también cuando no es fácil tal reconocimiento: en la vejez, en la condena a muerte, en la cárcel y en la hora de la cicuta. En torno a

Sócrates aparecen amigos verdaderos, sin sombra de intereses más bajos. Y nosotros atesoramos esa amigable forma de vivir, esa charlatanería gustosa sobre el gusto común por la excelencia. De Sócrates hemos aprendido que la amistad en la que participan los sabios del pasado con sus tesoros, proporciona experiencias duraderas sumamente agradables. Sócrates nos dice que el placer de contemplar a fondo los hombres y las cosas está cercano a la felicidad, y que el arte de vivir consiste en descubrir a las personas —siempre pocas— que pueden compartir ese placer. Aristóteles lo expresó bellamente: «Igual que nos resulta agradable la sensación de vivir, nos resulta grata la compañía de nuestros amigos; y aquello en lo que ponemos el atractivo de la vida es lo que deseamos compartir con ellos».

Aristóteles también dirá que la amistad, además de algo hermoso, es lo más necesario en la vida. Y este lirismo no encaja mucho en la imagen severa que tenemos del inventor del silogismo. Aunque Filipo lo escogió como preceptor de su hijo Alejandro Magno, Lutero lo llamó bufón del diablo, y le acusó de corromper el Cristianismo. A mí se me atragantó muy pronto: A la tierna edad filosófica de veinte años me aplastó su *Metafísica*, y tardé en recuperarme. Le traté con respeto, a distancia prudente, hasta que la *Ética a Nicómaco* destrozó mi primera impresión. Dicen los expertos que es el primer tratado de ética, y también el mejor. Empieza y termina hablando de la felicidad, y dedica los libros VIII y IX a la amistad. Todo lector de esa obra se siente sorprendido y cautivado por la atención y la elegancia con que el autor trata ese sentimiento. Después de él, todo lo que se ha dicho sobre la amistad llega tarde: ya ha sido analizado y descrito en esas páginas esenciales de la cultura griega. Con razón dice Lledó que tal vez sea esa gran descripción la parte más sorprendente de la ya sorprendente obra aristotélica.

La ética de Aristóteles culmina en la política. Frente a Epicuro y la Stoa, la vida del individuo no es una totalidad completa en sí misma, sino parte de un todo, parte de la *polis*. El ciudadano vive rectamente cuando su vida es útil para sus con-

ciudadanos, para la conservación y prosperidad de su ciudad. Y la prosperidad de la *polis* consiste en la vida lograda de sus habitantes. Esa vida plena que sólo se alcanza en convivencia amistosa es el gran logro de la amistad. La ética y la política tienen que construir la armonía de nuestra relación con nosotros mismos y con los demás. De la misma manera que el lenguaje es el espacio donde los seres inteligentes se encuentran y se complementan, la amistad es el punto de unión de unos seres con sentimientos naturales que desbordan los límites de la individualidad. Cuando Aristóteles advierte que lo propio de la amistad es crear fuertes lazos afectivos entre los individuos, la *philia* se convierte en concepto central de su ética y de su filosofía política: «La vida política debe, por encima de todo, promover la amistad, pues si uno desea que los hombres no se traten injustamente basta con hacerlos amigos».

Esta concepción descende en línea directa de Platón, que también consideraba la amistad como una contribución esencial a la solución de los problemas políticos. «En la *República* y en la *Carta VII*, Platón razona su retraimiento de toda actividad política por la carencia total de amigos y camaradas seguros que pudieran ayudarle en la empresa de renovar la *polis*. Cuando la comunidad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto o es destruida, la obra de su reconstrucción sólo puede partir de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es siempre el significado de la amistad para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural sino también espiritual y ética» (Jaeger, *Paideia*).

Esto tiene poco que ver con Epicuro, que considera antinatural la actividad política, llena de inquietudes, enemiga de la tranquilidad en la que cifra la vida feliz: «Liberémonos de una vez por todas de la cárcel de las ocupaciones cotidianas y de la política». Han sido amputados los beneficios políticos de la amistad; en adelante, epicúreos y estoicos sólo considerarán la

excelencia de sus beneficios individuales. Y no es poco: Epicuro dirá que la amistad es lo mejor para la vida feliz, y que el hombre noble se dedica sobre todo a la sabiduría y a la amistad, y debe estar dispuesto a dar la vida por el amigo.

Cicerón, en su tratado *De amicitia*, hace una brillante síntesis de lo que se ha dicho sobre la amistad hasta el momento, y presenta su trato con Escipión como modelo acabado de relación amistosa. Un siglo más tarde, Séneca dedica a la amistad páginas memorables. En las *Epístolas a Lucilio* despliega las dos cualidades esenciales del género epistolar: la imagen constante del propio escritor y la efusión de la amistad. San Agustín, el último romano, tuvo muchos y excelentes amigos; «Tratado sobre la amistad» es una de las múltiples etiquetas que podrían colgarse de sus *Confesiones*, donde aparece el recuerdo emocionado de algunos amigos íntimos.

Después de este repaso ya podemos reunir a los autores mencionados en una mesa redonda, y entresacar las notas distintivas de la amistad. Invitaré también a C. S. Lewis, porque en su libro *Los cuatro amores* explica con brillantez que el amor es una especie del género sentimental, y la amistad una de las cuatro formas de amar. Todos ellos coinciden en considerar la amistad como una relación entrañable; libre, recíproca y exigente; desinteresada y benéfica; que nace de inclinación natural y se alimenta del convivir compartiendo. Veamos el contenido de esas notas:

RELACIÓN ENTRAÑABLE. Aristóteles dirá que se trata de un afecto necesario y hermoso. Estimado por Cicerón porque quita rigidez a la convivencia y la hace indulgente, libre, amena e inclinada al buen humor. La vida —dice Lewis— no tiene don mejor que ofrecer; ¿quién puede decir que lo ha merecido? Para Séneca, su primer beneficio es el propio placer que proporciona, pues sin compañía no es grata la posesión de bien alguno. Y ese placer lo causa no sólo el cultivo de una vieja amistad, sino también el inicio de una nueva; incluso puede ser

más grato granjearse una amistad que retenerla, al igual que es más grato al artista estar pintando que haber pintado.

La fuerza del sentimiento amistoso se pone dramáticamente de manifiesto en la muerte. Podemos verlo en el párrafo magnífico de San Agustín:

«Me hice íntimo amigo de un antiguo compañero de estudios. Los dos éramos jóvenes. Pero he aquí que le dio una fuerte calentura y murió. Durante un año, su amistad había sido para mí lo más agradable de la vida, así que la vida se me hizo inaguantable: la ciudad, mi casa y todo lo que me traía su recuerdo era para mí un continuo tormento. Le buscaba por todas partes y ya no estaba. Sólo llorar me consolaba. Era yo entonces un miserable prisionero del amor, y me sentía despedazar por ese amor perdido. Así vivía yo, y lloraba de amargura y descansaba en la amargura (...). Me maravillaba que, muerto aquél a quien tanto había querido, siguiera yo viviendo. Bien dijo el poeta Horacio que su amigo era la mitad de su alma, porque yo sentí también que su alma y la mía no eran más que una en dos cuerpos» (San Agustín, *Confesiones*).

LIBRE, RECÍPROCA Y EXIGENTE. «Algunos creen que para ser amigos basta con querer, como si para estar sano bastara desear la salud». Finísima observación de Aristóteles, a la que añade lo que sigue: «Para que alguien sea un verdadero amigo, no sólo debe ser bueno, sino también bueno para ti», y esa elección tampoco basta, pues «sólo hay amistad cuando la benevolencia es recíproca». Esa reciprocidad requiere cierta igualdad, y se ve amenazada «cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa: entonces dejan de ser amigos, y ni siquiera aspiran a serlo. Por eso es tan difícil que un hombre normal sea amigo de un rey o de un sabio». Si los vicios de una persona manchan a sus amigos, Cicerón recomienda aflojar esa amistad poco a poco: no rasgarla sino descoserla; a menos que se haya cometido algo intolerable que exija romper sin contemplaciones. En cual-

quier caso, una amistad rota no debe dar paso a la enemistad, pues es indigno hacer la guerra contra un antiguo amigo.

La amistad es exigente. Por ella «el hombre íntegro hace muchas cosas en favor de sus amigos y de su patria, hasta dar la vida si es preciso». ¡Noble exigencia! Pero Aristóteles sería un ingenuo si no reconociera que «estas amistades son raras, porque los hombres no suelen ser así». La amistad también exige confianza mutua, y no hay confianza sin tiempo. Como dice el poeta Teognis, «no puedes conocer la mentalidad de un hombre o de una mujer antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga»: con frecuencia la desgracia se encarga de poner en evidencia a los que no son realmente amigos; en cambio, el paso del tiempo tiene otra curiosa ventaja: protege a la amistad de la posible calumnia, «porque no es fácil creer lo que se diga sobre un amigo a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo». Como «la intimidad requiere tiempo y es difícil, no es posible ser amigo de muchos con amistad perfecta. En cambio, por interés o por pasarlo bien es posible tener bastantes amigos, pues ambas condiciones las reúnen muchos y no requieren demasiado tiempo».

«Que lo que se pide a los amigos sea honroso»: ahí pone Cicerón la primera exigencia de la amistad. También Aristóteles dirá que «los buenos amigos no hacen peticiones torpes ni se prestan servicios de esa clase. Más bien impiden la torpeza, pues es propio de los buenos no apartarse del bien, y no permitir que se aparten sus amigos».

DESINTERESADA Y BENÉFICA. Quien comienza a ser amigo por interés, por interés dejará de serlo, y despoja a la amistad de su grandeza. Así escribe Séneca a Lucilio, haciendo eco a estas palabras de Aristóteles: «La amistad por interés no busca el bien del amigo, sino cierto beneficio. Estas amistades no son auténticas, y son fáciles de disolver cuando el amigo deja de ser útil o agradable». Aristóteles explica con sencillez que la amistad desinteresada es posible, aunque costosa: «Preferimos ser

queridos, pero la amistad consiste más en querer: como las madres, que se complacen en querer sin pretender que su cariño sea correspondido. Por eso, los amigos que saben querer son seguros». El filósofo propone también un breve programa: con desinterés ayudaremos de buena gana a nuestros amigos antes de que nos llamen; participaremos con gusto en sus alegrías; y seremos lentos en aceptar favores, porque no es noble estar ansioso de beneficios.

Ese querer desinteresado es el primer beneficio de la amistad, todo un privilegio. Aristóteles sabe que «tener amigos íntimos es una suerte que no todos tienen». Sabe también que «en la pobreza y en las demás desgracias se considera a los amigos como el único refugio». Y que «los jóvenes los necesitan para evitar el error; los viejos, para sostener su debilidad; y los que están en plenitud de facultades, porque siempre la unión hace la fuerza». Se pregunta si necesitamos más a los amigos en la prosperidad o en la desgracia. Y responde que los buscamos en ambas situaciones, tanto para pedir ayuda como para compartir la alegría, pues la presencia de los amigos es grata siempre. Pero añade un matiz relevante: «es más necesaria la amistad en el infortunio».

Se experimenta a los amigos como un gran bien. Recordando sus años universitarios, C. S. Lewis comenta que, en un grupo de íntimos, esa apreciación es a veces tan grande que cada uno se siente poca cosa ante los demás. Y se pregunta qué pinta él allí, entre los mejores. Tiene la gran suerte de disfrutar de esa compañía y de tomar lo mejor, lo más inteligente o lo más divertido que hay en ellos.

INCLINACIÓN NATURAL. Séneca explica a Lucilio que nos sentimos empujados a la amistad por «un impulso natural», por «un instintivo placer»: así como existe aversión natural a la soledad y propensión a la vida en sociedad, así también existe un estímulo que nos hace desear la amistad. Estas son las razones de Aristóteles: Parece darse de modo natural entre padres e hijos, y en general entre los hombres; por eso alabamos a los

que aman a sus semejantes. Además, consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes, y la carencia de amigos y la soledad es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario se desarrolla entre amigos: pasamos la mayor parte del tiempo con nuestros familiares y amigos, o con los hijos, padres y esposa. Dice Eurípides que «cuando Dios da bienes, ¿qué necesidad hay de amigos?»; pero nadie querría poseer todas las cosas y estar solo, pues el hombre es animal social, y por naturaleza necesita convivir. Por todo ello, «la amistad es lo más necesario en la vida». Para Cicerón, esto es fácil de ver si uno se imagina, por hipótesis, en un desierto, en medio de la abundancia y de la satisfacción, pero privado en absoluto de compañía humana. Incluso la persona más intratable necesita algún amigo sobre el que vomitar el veneno de su aspereza. Lewis precisa que la necesidad de la amistad no es biológica, pues no tiene valor de supervivencia; más bien es una de esas cosas que le dan valor a la supervivencia.

FRUTO DEL CONVIVIR COMPARTIENDO. Los amigos comparten cosas, gustos, puntos de vista. C. S. Lewis explica que la amistad nace cuando dos o más compañeros descubren que tienen algo en común. La típica expresión para iniciar una amistad puede ser algo así: —¿Cómo, tú también...? Sin una aspiración común no podría nacer la amistad, aunque sí el afecto. La amistad tiene que construirse sobre algo común, aunque sólo sea una afición por el tenis, o por los peces tropicales. Los que no tienen nada no pueden compartir nada, los que no van a ninguna parte no pueden tener compañeros de ruta.

Aristóteles plasma esta idea en una magnífica descripción costumbrista: «Amistad es, en efecto, convivir, y desear para el amigo lo mismo que para sí. Y aquello en lo que ponemos el atractivo de la vida es lo que deseamos compartir. Por eso, unos beben juntos, otros disfrutan con el mismo juego, o practican el mismo deporte, o salen de caza, o charlan sobre filosofía».

Cicerón es, en este punto, autobiográfico: «De todos los

bienes regalados por la Fortuna, ninguno comparable a la amistad de Escipión. En ella encontraba yo conformidad con mis opiniones políticas, consejo en los asuntos privados, y descanso agradable. Una era nuestra casa, uno nuestro alimento, y tomado en común. Siempre anduvimos juntos: en la guerra, en los viajes y en los paseos por el campo. Y juntos dedicábamos el tiempo libre a conocer nuevas cosas, lejos del bullicio de la multitud».

14. El amor

Las cartas que llevaba el teniente Jimmy Cross en Vietnam estaban firmadas «con amor, Martha». Pero el teniente Cross comprendía que «amor» era sólo un modo de despedirse, y no significaba lo que él a veces quería creer. A pesar de todo, no perdía las esperanzas. Por eso guardaba las cartas en el fondo de la mochila. Y al caer la tarde, después de un día de marcha, las desenvolvía con cuidado y pasaba la última hora de luz soñando con Martha. El teniente Cross, que se jugaba la vida minuto a minuto en la jungla, estaba enredado por el más fuerte y común de los sentimientos humanos, el más complejo, el menos manejable. Podía no pensar en la muerte, pero no podía dejar de pensar en Martha. Manejaba con autoridad a los hombres de su pelotón, y una muchacha lo manejaba a él desde miles de kilómetros (Tim O'Brien, *Las cosas que llevaban*).

El amor es una de las fuerzas que mueven el mundo. En el principio existió el Caos, dice Hesíodo en su *Cosmogonía*. Y luego la Tierra, asiento firme de los Inmortales que habitan el Olimpo. Y en lo más profundo de la Tierra, el sombrío Tártaro. Y Eros, el más bello entre los dioses, el que somete la mente y la conducta prudente de dioses y hombres.

Por lo que se ve, somos títeres de un dios entrometido, irresistible y caprichoso. La mitología griega no se equivocó al representarlo como un niño travieso que revolotea por todas

partes y dispara flechas que producen una herida dulce. A los catorce años se me quedó grabado aquel verso que el Arcipreste dedica a Doña Endrina:

Con saetas de amor fiere cuando los sus ojos alza.

En mi clase todos lo entendíamos perfectamente. Entendíamos que pocas cosas son capaces de hacer vibrar las fibras profundas. Y el amor era una de ellas. Lo expresaba maravillosamente Pedro Salinas. Conocimos sus versos a fin de curso, en primavera. Nos pareció deslumbrante:

*¡Si me llamaras, sí,
Si me llamaras!
Lo dejaría todo.*

Eran los mejores años de Serrat, que ponía su guitarra al servicio de la misma idea:

*Porque te quiero a ti,
porque te quiero,
dejé los montes y me vine al mar.*

En cambio, Sancho Panza nos prevenía frente a los hechizos de Cupido, capaces de convertir las legañas en perlas, capaces de vender Aldonza por Dulcinea, aldeana hombruna y de pelo en pecho por altísima princesa. Pero era inútil. Decididamente estábamos con Don Quijote, quizá porque el amor nos vuelve a todos quijotescos, incapaces de admitir legañas ni ceguerras. Quizá porque dilata las pupilas y nos hace ver más y mejor. Borges, que estaba ciego de verdad, da mucho que pensar cuando escribe:

*Gracias quiero dar por el amor,
que nos deja ver a los otros
como los ve la divinidad.*

Viene a decir lo mismo que Platón: que el amor consiste en sentir que el ser sagrado tiembla en el ser querido. Platón repitió que estamos hechos para la belleza. Y que la belleza es la llamada de otro mundo, para despertarnos, desperezarnos y rescatarnos de la vulgaridad. Él experimentó —como todos— que el encuentro con la belleza es el hallazgo de una secreta llave que abre el último reducto del corazón humano para que llegue hasta él una luz extranjera e inefable. Por supuesto, la llave no tendría sentido si no tuviera nada que abrir, como tampoco lo tendría una vida cerrada a la belleza. Algo parecido sentía Salinas:

*No, no dejéis cerradas
las puertas de la noche.
(...)
Que estén abiertas siempre.
(...)
Poned señales altas,
maravillas, luceros;
que se vea muy bien
que es aquí, que está todo
queriendo recibirla.
(...)
Porque cuando ella venga
desatada, implacable,
para llegar a mí,
murallas, nombres, tiempos,
se quebrarían todos,
deshechos, traspasados
irresistiblemente
por el gran vendaval
de su amor, ya presencia.*

¿Tienen fundamento las grandes intuiciones de los poetas? La antropología filosófica nos dice que una mujer, un niño, cualquier hombre, nunca ven a los demás como cuerpos neutros, sino como personas con una riqueza subjetiva que se

capta mediante los afectos. Y que el conocimiento de los demás está siempre coloreado por sentimientos diversos: aprecio o desprecio, amistad o indiferencia, admiración o envidia. Y que la tipología de los afectos es numerosísima, pero hay uno que es experimentado como el más radical y esencial de todos: el amor. En el lenguaje ordinario designa principalmente un tipo especial de relación intersubjetiva entre hombre y mujer, aunque también se usa para designar relaciones entre padres e hijos, entre el hombre y Dios, entre un hombre y sus ideales, su tierra, la naturaleza, etc.

Ahora bien, si en el amor caben los seres queridos y múltiples bienes de la vida (deporte, ciencia, vino, música...), el hecho de que exista un sólo nombre para tanta multiplicidad está pidiendo un fundamento. ¿Qué es lo que está presente bajo todas las formas de amor? Josef Pieper responde: en todos los casos imaginables, amar quiere decir aprobar. Y aprobar significa dar por bueno, ser capaz de decir: «es bueno que existas, que estés en el mundo» y, por tanto, «yo quiero que existas». El que ama toma partido por la existencia del amado. Ortega y Gasset lo expresa así: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que dependa de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente». Por eso el amor protesta contra la muerte y la niega.

Además de existir, lo que necesitamos es ser amados por otra persona. ¿Y qué significa para una persona el que otra la ame? Jean-Paul Sartre contesta: «en el amor sentimos justificado nuestro ser». Es decir, no nos basta con existir simplemente, necesitamos ser confirmados por el amor, por el reconocimiento de alguien capaz de decirnos: «es bueno que tú existas». Sólo por la integración dentro del amor que viene de otro consigue el ser humano existir del todo, sentirse arropado en el mundo. Y sólo en la capacidad de amar, cima de toda existencia, se experimenta la vivencia de ser amado por otro. Pero no es suficiente ser amado. Necesitamos sentirnos amados. El amor de las madres hacia los niños no les serviría para nada si ellos no lo supieran.

Saberse amado es sentirse insustituible en el mundo, y es la mejor forma de pisar terreno firme y vivir alegre. El amor aparece así como un principio intrínsecamente constitutivo de la personalidad humana, y consiste en la tendencia a una realización vital recíproca. Por esa reciprocidad se dice que no se puede vivir sin la otra persona, y que ella es más que la propia vida. Esto lo explica admirablemente Jacinto Choza; sigo su *Manual de Antropología Filosófica* hasta el final de este epígrafe.

El amor —dice— nace de un sentimiento impetuoso conocido en términos comunes como «enamorarse», y definido por Platón como «afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma»; es decir, como un anhelo de plenitud y fecundidad despertado en el alma por la contemplación de la belleza, como promesa de una plenitud mutua que exige ser realizada. Una promesa de tal intensidad que se vive ya como felicidad.

El enamoramiento está certeramente caracterizado por Ortega como una alteración «patológica» de la atención. El conocimiento y la voluntad del amante se concentran en el amado hasta llegar a ver el mundo por los ojos del otro. Un estudio comparativo de las innumerables caras que presenta el fenómeno del amor, desde Platón hasta el psicoanálisis, pone de manifiesto el rasgo común de la *preferencia*: el amor es siempre un preferir; ser amado es ser tratado como una excepción. La realidad aparece entonces como lo que gusta o no gusta al ser amado, como lo que le favorece o perjudica. Tal situación no puede mantenerse mucho tiempo, porque la vida humana implica una pluralidad de actividades que impide el arrebató permanente, y porque la plenitud anunciada es un programa que debe ser realizado en el tiempo.

En la realización de ese programa lleva la voz cantante la voluntad, no el sentimiento. Sólo así puede ser el amor objeto de regulación jurídica y de prescripciones morales. Cuando se quiere expresar jurídicamente la relación conyugal, se considera que aquello que constituye esa unión es un acto de voluntad expresamente manifiesto (el consentimiento). Esto es así porque un sentimiento es algo que no obliga a nada. En el

enamoramiento somos sujetos pacientes de un sentimiento; pero en su desarrollo somos sujetos agentes de un proyecto voluntario, capaces de compromiso libre, esfuerzo y sacrificio. La fórmula del amor no es «yo te quiero porque eres así, mientras seas así», pues todo el mundo estará de acuerdo en que si un amor termina en el momento en que desaparecen ciertas cualidades (belleza, juventud, éxitos), quiere decir que no existió nunca. El amor suele nacer al ver la manera de ser de la persona amada (belleza, encanto, inteligencia), pero luego se afianza en el centro de la persona que posee esas cualidades, descansa en un reducto íntimo que siempre queda cuando ya hace tiempo que aquellas amables cualidades desaparecieron.

La unión amorosa no es una permanente luna de miel. Su carácter arduo deriva de los múltiples factores que han de ser unificados. En primer lugar, la sexualidad y la afectividad, que aparecen en la intimidad subjetiva como fuerzas diferentes e inicialmente disociadas, y que han de ser integradas respecto de la propia intimidad y respecto de la otra. A partir de ahí, los que se aman deberán asimilar una amplia gama de cualidades psicosomáticas (temperamento, actitudes, intereses), y un conjunto no menor de factores socioculturales (usos y costumbres, situaciones económicas, aspiraciones profesionales, principios morales, creencias religiosas, etc.). Y además se trata de llegar a la unidad sin anular las diferencias, pues de otro modo no habría una relación amorosa, sino de dominio.

15. Amor platónico *

Lo que la gente entiende por amor platónico no se parece mucho a lo que Platón escribió sobre el tema. *Lisis*, el *Ban-*

* Sigo en este epígrafe el magnífico análisis que hace Josef Pieper del amor, en *Las virtudes fundamentales*.

quete, y *Fedro* son los tres diálogos donde el filósofo expone su pensamiento. En el *Banquete* nos cuenta el mito inolvidable del nacimiento de Eros, hijo de Poros (dios de la abundancia) y de Penia (diosa de la pobreza). Fue concebido durante la fiesta que celebraron los dioses olímpicos el día del nacimiento de Afrodita. Y recibió al nacer misión de intermediario entre dioses y hombres. Por haber sido engendrado en el natalicio de Afrodita está enamorado por naturaleza de lo bello, y eso es lo que transmite a los hombres: un anhelo constante de belleza que promete la felicidad. Sin embargo, por ser hijo de Poros y Penia, es rico en deseos y pobre en resultados, promete mucho y da poco.

Eros llama al corazón del hombre por medio de la belleza sensible. Alguna vez esa belleza consigue conmoverle, arrebatarse y dejarle fuera de sí. Entonces ese hombre quiere echar a volar y no puede, no sabe lo que le pasa. Es una desconcertante situación en la que los enamorados no saben lo que quieren uno del otro. Quieren algo que sobrepasa el placer del amor, pero ese algo no saben expresarlo, sólo lo presienten. Cada uno ve en el otro «*esa corporeidad mortal y rosa / donde el amor inventa su infinito*», y ambos comprueban que «*los días y los besos / andan equivocados: / no acaban donde dicen*» (P. Salinas).

El autor del *Banquete* ha experimentado que el auténtico arrebatador amoroso nos transporta por encima del espacio y del tiempo, de tal modo que el conmovido por la belleza desearía que el instante fuera eterno, y querría abandonar el camino que suelen seguir los hombres. Los dioses llaman por eso a Eros «el que proporciona alas». Esto quiere decir que en la belleza encontramos una satisfacción incompleta, un sabor agri-dulce en el que la felicidad se mezcla con la provocación de una espera, de una promesa que posiblemente no pueda realizarse en el ámbito de la existencia corporal. Así define justamente Paul Claudel a la mujer: «la promesa que no puede ser cumplida».

Esa promesa excita en el alma, piensa Platón, el recuerdo de su origen y la nostalgia de la felicidad perdida. Entonces le crecen alas para volver a la compañía de los dioses aún antes de terminar el exilio infligido: el alma se aficiona a contemplar y disfrutar lo divino. La palabra *Eros*, aceptada por todas las lenguas europeas, tiene una significación mucho menos clara de lo que ciertos intérpretes han afirmado. En el *Banquete* platónico presenta tres significados precisos y concatenados: es la inclinación que se inflama ante lo corporalmente bello; el impulso de meditación religiosa sobre el mundo y la existencia; y la ascensión hasta la contemplación de lo divinamente hermoso.

Quedarse en el primer escalón sería sufrir el engaño de una ilusión. El que se entrega del todo a la belleza sensible siempre advierte que ha caído en una trampa. Intuye que hemos sido creados para algo distinto, porque cuando la belleza sensible se nos ofrece, ya no nos basta aceptarla como tal, es decir, como una cosa efímera y limitada, y le pedimos que sacie nuestra sed ilimitada. Lo que estrechamos en ella es nuestro deseo desorientado e incurable. En el primer escalón, el amor es idolatría, concentración en un punto preciso de ese inmenso velo de apariencias que llamamos universo. La plenitud sólo se alcanzará si el velo se desgarrará y nos deja ver lo que hay detrás. Entonces se realizará la platónica y magnífica definición de amor dada por Víctor Hugo: «Reducción del universo a un sólo ser y ahondamiento en ese único ser hasta llegar a Dios».

La máxima intensidad en el amor sólo es posible, sigue diciendo Platón, cuando se respeta una condición previa: conservar puro el impulso amoroso, protegerlo de las posibilidades de falseamiento o corrupción que nacen de confundir el arrebatador por la belleza con el mero deseo de placer. C. S. Lewis reconoce que al buscar la felicidad en la experiencia sexual, perdía siempre el rastro, y «el deseo real se marchaba diciendo: ¿Qué tiene que ver esto conmigo?». Durante años puso todo su afán en el placer, pero «al final terminé de construir el templo

y descubrí que el dios se había ido» (*Cautivado por la alegría*). Aquí viene a cuento la frase de Ernst Bloch sobre la «melancolía de la satisfacción». También Kierkegaard habla muchas veces de que el que quiere a toda costa gozar acaba de echar a andar por el camino de la desesperación. Si Eros significa amor y, en el fondo, ansia de felicidad, tendremos que preguntar qué es la felicidad y cuál es su contenido. Nadie ha sido capaz de contestar a esta pregunta con una descripción positiva. En el *Banquete* leemos que el alma del amante pide, evidentemente, algo más que el mero placer sexual, algo «que no puede expresarse: presiente únicamente lo que busca y habla de ello con palabras misteriosas».

El encantamiento que provoca el encuentro con la belleza corporal explica la facilidad que siempre ha existido para absolutizar la sexualidad. Esta es la situación de partida en el diálogo *Fedro*: el joven Fedro va corriendo al encuentro de Sócrates, fascinado por una reunión de intelectuales vanguardistas a los que Platón caracteriza por una negación de las normas tradicionales, un modo de vida altamente ilustrado, y una total falta de escrúpulos en cuanto al disfrute de lo que piden los sentidos. Fedro informa a Sócrates del programa de aquellos intelectuales, que en pocas palabras podría resumirse así: sexualidad sin amor; un máximo de placer con un mínimo de compromiso personal. Como podrá apreciarse, se trata de cosas terriblemente actuales. Sócrates escucha lo que el joven va diciendo, y aparenta quedar maravillado. Hasta que decide quitarse la máscara y pone fin al juego: «¿No te das cuenta, mi querido Fedro, de lo vergonzoso que es todo esto?».

Con la efigie del amor es fácil acuñar monedas falsas, y Sócrates enseña a Fedro que quien va buscando el placer ama «como el lobo ama al cordero». Es importante, por ello, ver bien la diferencia entre deseo y amor. Muchas veces se confunden, y esa confusión facilita la posibilidad de engañarse y engañar. Pero eso demuestra únicamente lo borrosos que están los linderos. El que desea sabe exactamente lo que quiere, es un

calculador. Pero desear no es amar; en rigor, no es amado quien es deseado, sino aquel para quien se desea algo. En Norteamérica se ha dicho que, para la vista del «play-boy», la hoja de parra se ha cambiado de sitio: lo que ahora cubre es el rostro de la mujer. Contra lo que podría pensarse, el que sólo busca el deleite sexual no desea propiamente a «una persona». Es el amor quien busca a la otra persona. El sexo, en cambio, no busca un «tú» sino un «ello». Platón sabía que el hombre está destinado al amor profundo, pero también era consciente de que lo verdaderamente humano no se da nunca en la mayoría de los hombres. Por eso Sócrates, después de hablar con Fedro de estos temas, eleva una oración a Pan y a todos los demás dioses: «Otórgame la belleza interior y haz que mi exterior trabaje amistad con ella».

¿Qué piensan mis alumnos de Platón? Era verano cuando Diego fue deslumbrado por Linda y supo lo que era el vértigo. Estaba en California y tenía quince años. Tres años más tarde conoció a Platón en clase, y el ateniense le ayudó a entender la naturaleza de aquel dulce y violento arrebató. Además de tipo duro, deportista, muy lector y algo poeta, Diego siempre presumió de ser original y escribir bien. Así que, en un examen escrito sobre la concepción platónica del amor, se le ocurrió hablar de Platón... y de Linda. Le salieron dos folios antológicos, de esos que justifican la inmensa pesadez de corregir cientos o miles de exámenes cada curso. Han pasado los años y yo conservo aquellos folios y la amistad con Diego. Gracias a ella he tardado pocos días en conseguir su permiso para reproducirlos. Esto es lo que escribí:

«Cuando te vi pensé que venías de otro mundo. Pasé varias veces a tu lado y sospeché tu condición extraterrestre. Te miré de pasada y me sentí deslumbrado. Seguro que te llamabas Linda. Eras irresistible. Me fascinaban tus ojos, tu cabello, la suavidad de tu boca, tu precioso color. Me pareciste extraordinariamente hermosa, más allá de todo lo que la palabra belleza era capaz de sugerir.

»¿Por dónde paseabas tu realeza antes de caer entre estas sombras? Supongo que Platón inventó para ti los mitos de la caverna y del carro alado. Eras claramente la prueba de ambos mundos.

»Tomabas tu Coca-cola y tu hamburguesa en la mesa de enfrente, charlando con tus padres. Así te contemplé disimuladamente. Si hubiera tenido la dicha de poder hablarte, te hubiera preguntado la verdad: «¿has caído del cielo?». La respuesta ya sería lo de menos. Sonreirías con sorpresa —estoy seguro—, y tu sonrisa me envolvería en tu mundo unos segundos deliciosos. Imagino esa mirada sonriente. Sueño con ella. Me trae a la memoria aquellos versos de Bécquer: 'Por una mirada un mundo, / por una sonrisa un cielo'.

»También me hiciste recordar las palabras encendidas de aquel romano que escribió en sus *Confesiones* su propia rendición. Puedo decir, como él, que he conocido tarde tu belleza; que he vivido lejos de ti, distraído por muchas cosas; hasta que resplandeciste ante mí y echaste de mis ojos la ceguera.

»En tu cabello suelto había jugado la brisa, y tu piel había sido delicadamente bronceada por el sol. Pero en tu semblante se descubría mucho más. Por tus ojos se asomaba toda la inocencia del mundo, limpia y dulce, sin sombras. Tal vez por ti dijo Platón que si el semblante de la virtud pudiera verse, enamoraría a todos. Si Botticelli te hubiera conocido, se hubiera vuelto loco. En el recuerdo te comparo con su Venus y su Primavera, y me parecen insignificantes. Antes me parecían los modelos últimos. Ahora estás tú, incomparablemente por encima.

»Había un encanto en tu mirada que hacía temblar. Algo puro y exótico, imposible de describir. Como un regalo inmenso de toda la gracia y la frescura de la vida. No sé si conocías tu hermosura. Quizá estabas cansada de admitirla, y te abrumaba la rendición general que imagino a tu alrededor. Porque lo que recuerdo en tu expresión es un pudor muy femenino, como si hubieras de soportar tu victoria constante.

»Me has hecho aceptar una intuición platónica: si en el universo la belleza es gradual, fuera del universo se hallará la belleza en máximo grado. Sigo sin entender el mecanismo de la prueba, pero siento con fuerza que 'el Dios que hace las frutas, / el que cuaja los trigos, el que tuerce las algas, / hizo tu cuerpo alegre, tus luminosos ojos / y tu boca que tiene la sonrisa del agua'. Que Neruda disculpe mi osadía: donde digo *Dios*, él dice *sol*. Pero Platón aprobaría el cambio».

Aquí Diego suspiró —estoy seguro—, firmó el ejercicio y lo entregó.

V. Felicidades

*Los días y los besos
andan equivocados:
no acaban donde dicen.*

PEDRO SALINAS

16. Felicidad en los poetas

Navegamos hacia la isla de la felicidad. Pero nunca llegamos. Su promesa engañosa «me dice ven, pero si voy se echa a volar». Su irresistible encanto convierte la vida en búsqueda sin término de un paraíso sin lugar. No más que un nombre, pero representa la gran asignatura pendiente en el plan de estudios de la vida misma, la gran laguna de todo *curriculum*. El hombre no cesa de buscarla por dentro, por fuera, por encima y por debajo de todo lo que hace. Ocupa y envuelve su vida entera, vestida casi siempre de ausencia. Toda insatisfacción es su llamada. Las cosas que perseguimos nos interesan en la medida en que van a traernos la felicidad, o la van a hacer más probable, o la van a restablecer si se ha perdido. Y su contradictoria condición de «imposible necesario» muestra el peso real e inmenso que tiene en nuestras vidas.

Su incierta intimidad ha teñido siempre la inteligencia y la sensibilidad de los hombres. Somos criaturas humilladas y ofendidas, y al mismo tiempo consoladas por la sugestión ince-

sante de una conquista que está casi a nuestro alcance. Sólo casi. Pues lo cierto es que

*Ellos,
que viven bajo los focos clamorosos
del éxito y poseen
suaves descapotables y piscinas
de plácido turquesa con rosales,
y perros importantes,
y rien entre rubias satinadas
bellas como el champán,
pero no son felices,
y yo,
que no teniendo nada más que estas calles
gregarias y un horario
oscuro y mis domingos baratos junto al río,
con una esposa y niños que me quieren,
tampoco soy feliz. (Miguel d'Ors)*

Los poetas tienen mucho que decir de este sentimiento esencial,

*de sus variaciones,
de sus colores que prometen todo
lo que se necesita
para vivir por ello y no tenerlo. (Pedro Salinas)*

El gran Horacio buscó la felicidad por dos caminos muy diferentes, que hicieron fortuna en cuatro palabras: *carpe diem* y *beatus ille*. Propuso coger al vuelo las rosas de la juventud y la belleza, saborear el dulce fruto de la alegre primavera antes de que el viento helado marchite la lozanía en flor. Pero la receta no da lo que promete. Hay que intentar otra muy diferente: la vida retirada, el apartamiento de las molestias y servidumbres de la ciudad. El romano expone, en el más famoso de sus poemas, una larga lista de las felices ocupaciones que hacen prefe-

rible la existencia campesina: hierba y sombra para el descanso, música de pájaros y manantiales, distracción de la caza y de las faenas campestres, belleza incomparable de la naturaleza, buen vino y buena mesa. Si a ello se añade la compañía de una esposa con las virtudes de las antiguas madres de la patria, casta, trabajadora y buena cocinera, ya no se puede pedir más. Al final, la sinceridad del poeta queda en entredicho por el guiño irónico de los cuatro versos últimos: todo el elogio precedente está puesto en boca de Alfio, un usurero que, queriendo ser labriego, seguía pensando en su dinero y en cómo colocar en las calendas lo ganado en los idus.

Horacio ha querido reflejar una constante en la psicología humana: que nadie está conforme con lo que tiene. En otros versos confía a un amigo que siente nostalgia de su finca cuando está en Roma, y de Roma cuando está en su finca. Hay dos curiosas consecuencias de esta insatisfacción permanente: pensar que *cualquier tiempo pasado fue mejor*, como Jorge Manrique, y querer cambiar, como el personaje de Calderón, nuestra infelicidad real por la supuesta felicidad de los demás: *Desde la miseria mía / mirando infeliz estoy / ajenas felicidades*.

A la propuesta de Horacio se sumarán los mejores. El *beatus ille* aparece en el Marqués de Santillana, en Garcilaso, Fray Luis de León, Lope de Vega, Cervantes... El *carpe diem* se repite literal en Fray Luis y Garcilaso, o es reinterpretado magníficamente por Lorenzo el Magnífico:

*Quien quiera ser feliz, séalo:
del mañana no hay certeza.*

Dos estupendos versos del gran mecenas florentino, ante los que mis jóvenes alumnos nunca pasan de largo. Luis Pablo escribe que «este pensamiento denota un marcado voluntarismo, casi infantil: como quiero ser feliz, lo voy a ser». Marta está con el Medici: «Tiene razón: uno no sabe lo que le va a caer encima en el futuro». Íñigo dice que «no tiene razón: su-

pone que, en la consecución de la felicidad, querer es poder». Natalia es más diplomática: «Estoy de acuerdo a medias: hay que vivir cada día como si fuera el último, pero sin pasarse». Pablo advierte una sutil manipulación: «El autor juega con ventaja, porque todo el mundo quiere ser feliz y se identifica con sus versos. El problema aparece cuando dice *séalo*, porque surge sin respuesta la pregunta *¿cómo?*, *¿qué debo hacer para ser feliz?*». Gonzalo se limita a contrastar la invitación del poeta con la dura realidad: «Para ser feliz no basta con querer. Mucha gente en el mundo quiere ser feliz y es infeliz: son pobres, o están enfermos, o sufren el hambre o la guerra». César tampoco lo ve claro: «*Del mañana no hay certeza*: eso suena a que no hay esperanza. Y entonces la frase es contradictoria, porque para ser feliz hay que tener esperanza, pues depender sólo de lo inmediato nos haría desgraciados».

Efectivamente, parecen dos versos bien acuñados para una propuesta ingenua. Si se toma literalmente, el consejo choca contra la realidad y se hace añicos, pues la felicidad real está siempre muy por debajo de la deseada. Pero Lorenzo el Magnífico no era un ingenuo. Era un Medici, un florentino del Renacimiento, extraordinariamente cultivado, apasionado por los placeres intelectuales, estéticos y amorosos. Su invitación sitúa la felicidad en un plano estrictamente sensualista, al modo de Epicuro: Quien quiera ser feliz, véndase a lo sensible. Eso es exactamente lo que quiso decir.

Entre los poetas españoles del siglo XX, Pedro Salinas me parece insuperable. Con dos imágenes que ya he tomado prestadas, construye un verso que define magistralmente la felicidad: *Paraiso sin lugar, isla sin mapa*. Sabemos que no sabemos dónde buscarla, porque ella va suelta y escapada,

*inasequible, incierta, eterna,
jugando con nosotros
a será o no será.
Mas lo que sí sabemos es que todo,*

las manos, y las bocas, y las almas,
ávidas y afiladas,
persiguiéndola están, siempre al acecho.
 (...)

Y aunque su hecho mismo se nos niegue,
 (...)

nos llenará la vida
este puro volar sin hora quieta,
este vivir buscándola.

La felicidad juega con nosotros porque impone sus reglas. Llega sin previo aviso y se va cuando quiere. Tiene completa libertad e independencia para entrar y salir de nuestra vida. Y cuando se digna visitarnos, su visita es fugaz y caprichosa, siempre nos coge por sorpresa, y la experimentamos como un regalo inmerecido:

Y súbita, de pronto
porque sí, la alegría.
Sola, porque ella quiso,
vino. Tan vertical,
tan gracia inesperada,
tan dádiva caída,
que no puedo creer
que sea para mí.

No es posible explicar con menos palabras cómo experimentamos vitalmente la felicidad. La extrema fragilidad de su presencia ha hecho escribir a Borges que un pobre hombre, triste, agobiado o deprimido,

Un hombre trabajado por el tiempo,
 (...)

Puede sentir de pronto, al cruzar la calle,
Una misteriosa felicidad

Que no viene del lado de la esperanza
Sino de una antigua inocencia,
De su propia raíz o de un dios disperso.
Sabe que no debe mirarla de cerca,
Porque hay razones más terribles que tigres
Que le demostrarán su obligación
De ser un desdichado,
Pero humildemente recibe
Esa felicidad, esa ráfaga.

Salinas, más optimista, nos invita a estar siempre a la espera, con los ojos terriblemente abiertos, *Porque puede venir. / Hoy o mañana, o dentro / de mil años, o el día / penúltimo del mundo.* Y cuando venga, podremos contemplarla *en esta misma luz en donde ahora / se exalta en blanco el hueco de su ausencia.* Entonces, al mirar su semblante cara a cara,

Dejará de llamarse
felicidad, nombre sin dueño. Apenas
llegue se inclinará sobre mi oído
y me dirá: «Me llamo...».
La llamaré así, siempre, aún no sé cómo,
y nunca más felicidad.

17. Tres felicidades clásicas

De las intuiciones de los poetas pasamos a los modelos filosóficos. Como ejemplo de juicio universal afirmativo se nos decía que «todo hombre es mortal». También se podría haber dicho que «todo hombre entra al trazo de la felicidad». José Antonio Marina piensa que «la idea de felicidad es un desconocido e inagotable esquema de búsqueda, un espejismo que retrocede según avanzamos, una maravillosa argucia de la inteligencia para mantenernos en vuelo» (*Ética para náufragos*).

Empeño sorprendente si tenemos en cuenta su vigencia universal y su superlativa vaguedad. Porque el querer ser feliz no es objeto de libre decisión: constituye una exigencia que no puede quitarse de la circulación. De hecho, la felicidad puede definirse como el conjunto de todas aquellas cosas que la voluntad es incapaz de no querer. Josef Pieper explica que, en el acto mismo de nuestra constitución como personas, sin que nadie nos preguntase, fuimos disparados como una flecha hacia un determinado blanco, y, como consecuencia de ese inicial impulso, hay en nuestra trayectoria una inercia sobre la cual no tenemos poder alguno, porque esa fuerza impulsora somos nosotros mismos.

Por lo que parece, hemos nacido para buscar la felicidad por encima de todo, así que la ética ha de tomarla como el primero de sus proyectos. Y así lo hace, para reconocer acto seguido que es un proyecto imposible. La felicidad es la primera y la última piedra de la portentosa *Ética a Nicómaco*. En su mismo arranque, Aristóteles constata que casi todo el mundo llama felicidad al máximo bien que se puede conseguir, pero reconoce que nadie sabe exactamente en qué consiste. Unos creen que es el placer, la riqueza o los honores. Otros piensan que es otra cosa. A menudo, la misma persona cambia de opinión y, cuando está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; si es inculta, la cultura. La historia, por boca de sus máximos protagonistas, le da puntualmente la razón. Sólo dos ejemplos. Abderramán III, en cincuenta años de poder y esplendor, va anotando en su diario «los días de pura y auténtica felicidad que he disfrutado: suman catorce». Napoleón, jovencísimo dueño y señor de media Europa, escupe aburrimiento, asegura que la grandeza y la gloria le resultan insípidas, y escribe esta perla: «A mis veintiocho años he agotado todo».

Como puede verse, el deseo de felicidad y su escaso resultado es uno de los elementos constitutivos de la vida humana. Hay una frase de Cervantes, en el *Persiles*, que refleja maravillosamente esta situación: «Todos deseaban, pero a ninguno se

le cumplían los deseos». Y como todos deseamos, hemos preguntado a nuestra propia naturaleza. Lo hicieron nuestros abuelos griegos, y la naturaleza respondió en dos idiomas. En el idioma animal, la voz del instinto puso la felicidad en la múltiple llamada del placer. En el idioma racional, la voz de la inteligencia puso la felicidad en la búsqueda del sentido de la vida, y propuso un cauce para los placeres y un deber para la libertad. La doble respuesta concede al placer un puesto de honor en la trama de la felicidad, pero esa trama está tejida por hilos muy diversos. El animal encuentra en el instinto el cauce automático del placer. En el hombre, la miopía instintiva deja a la inteligencia la labor de observar y evaluar libremente las pretensiones del placer. De esa evaluación racional surgen las tres concepciones fundamentales de la felicidad: una se centra en la primacía del placer, otra en su negación, y la tercera busca la integración del placer en el horizonte global del sentido de la vida.

Cuando la razón otorga al placer una permanente luz verde, nace la propuesta hedonista. Consiste en abusar de la naturaleza hasta exprimir su capacidad de proporcionar sensaciones placenteras. Un abuso que no queda impune, pues la naturaleza no resiste un tratamiento antinatural. Plutarco nos presenta a un Alejandro Magno que sale indemne de durísimos combates, mares e inviernos, pero encuentra la muerte siendo joven, por su excesiva afición al vino, después de una orgía en Babilonia. El hedonismo puro y duro es difícil de justificar, pues en la práctica se enfrenta siempre a un problema de resistencia de materiales. Séneca repudia la acostumbrada glotonería de los romanos, y la hace responsable, con curioso ojo clínico, de la palidez y temblor de los músculos impregnados por el vino, de los vientres hinchados por contener más de lo que deben, de los rostros abotargados, las articulaciones entumecidas, las palpitaciones, los vértigos, los dolores de ojos y oídos, las punzadas en el cerebro ardiente, las úlceras internas y las innumerables clases de fiebre.

El hedonista Epicuro advirtió ese peligro, y se vio obligado a reconocer que los placeres desatados, lejos de proporcionar la felicidad, nos pasan una enojosa factura. Si primero dice que «el placer es el principio y el fin de una vida feliz», luego se desdice al matizar que «renunciamos a muchos placeres cuando de ellos se sigue un trastorno mayor». En su evolución intelectual y vital, Epicuro pasa de cierto hedonismo a cierto ascetismo. Ve en la atracción del placer una atadura incompatible con la felicidad, con una felicidad concebida precisamente como ausencia de vínculos, independencia física y anímica, imperturbabilidad, serenidad completa.

Más radicales que Epicuro, los estoicos ponen la felicidad en el polo opuesto al hedonismo: en la liberación de las pasiones. Para evitar engaños, cultivan la indiferencia hacia los bienes que la fortuna puede dar o quitar. El estoico quiere ser autosuficiente, bastarse a sí mismo. Se diría que pretende ser feliz con independencia de tener felicidad, sustituyendo la felicidad por el sosiego. «Jamás consideres feliz a nadie que dependa de la felicidad», dice Séneca, porque «el gozo que ha entrado volverá a salir». Estoicos y epicúreos guardan distancias respecto al placer porque aspiran a la tranquilidad, al privilegio de ser dueños de sí. Cuando uno de ellos perdió mujer, hijos y patria en un devastador incendio, dicen que comentó: «Nada he perdido, porque todos mis bienes están conmigo». No consideraba como un bien nada que pudiera serle arrebatado. Se contentaba consigo mismo, y a ese límite circunscribía su felicidad. En una de sus últimas cartas, Séneca da este consejo a Lucilio: «Considérate feliz cuando todo nazca para ti de tu interior, cuando al contemplar las cosas que los hombres arrebatan, codician y guardan con ahínco, no encuentres nada que desees conseguir».

Al que consigue encerrarse en el espacio interior de su autarquía, no le falta nada. Sólo un dolor corporal intenso podrá romper esa tranquilidad, pues las necesidades del organismo no están siempre a nuestra libre disposición. Pero el dolor cede

y desaparece. Y si no cede, el suicidio se convierte en la forma suprema de autarquía. Séneca lo defiende con prudencia, pero su defensa evidencia la contradicción del ideal autárquico: el que busca incondicionalmente su sosiego, se siente turbado por la vida misma, y la elimina.

Si poner la felicidad en el placer es una postura parcial y fácil, hacerla consistir en la supresión del placer es postura parcial pero difícil, y quizá inhumana. Ante la posibilidad de frustración que gravita sobre nosotros, los estoicos proponen un remedio preventivo: eliminar el deseo. La solución es radical, del estilo «todo o nada». En este caso, nada, cortar por lo sano. Pero amputar el deseo es un propósito casi imposible, y si se consigue, el precio es demasiado alto: suprimir los deseos es disecar al hombre.

Identificar la felicidad con el placer es una postura tosca. Pensar que no tiene ninguna relación con él es una postura ciega. Y confundirla con la imperturbabilidad es una confusión inhumana: «¿Qué amigo sería aquel que fuera indiferente frente a la infidelidad o fidelidad de los amigos? ¿Quién sería indiferente frente a los males de la ciudad, las guerras civiles y las injusticias que derivan de ellas? Quien admite todo esto sin aflicción y se considera feliz, es un perfecto miserable, pues ha perdido incluso el sentimiento humano» (San Agustín, *De Civitate Dei*).

La búsqueda de la felicidad, al dejarnos insatisfechos, nos coloca en la paradójica situación de tender siempre a la utopía. Para Aristóteles hay una utopía posible: la *polis*. Si se nos niega la felicidad absoluta, la *polis* nos ofrece el único ámbito donde alcanzamos la felicidad posible. ¿Por qué la *polis*? Porque la vida del individuo no es una totalidad completa en sí misma, sino parte de un todo. El ciudadano vive rectamente cuando su vida es útil para sus conciudadanos, para la conservación y prosperidad de la sociedad en la que vive. Y la prosperidad de esa sociedad no consiste sino en la prosperidad de sus miembros, en la vida lograda de todos ellos. La *polis* alcanza su pleni-

tud cuando educa a todos sus ciudadanos, y los ciudadanos alcanzan su plenitud cuando son sabiamente educados por las leyes, los usos y las costumbres de la *polis*. Al respetar esa normativa común, el hombre no obedece a otro hombre, sino a la misma razón, decantada en una sabiduría de siglos.

Por naturaleza, el hombre es animal, es racional y es social. Desde las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* se retrata al hombre excelente como una síntesis de tres formas de vida: la biológica, la social y la intelectual. Pero la experiencia muestra que estas tres formas de vida se oponen, e incluso se destruyen mutuamente. Por ello, la historia de la felicidad ha provocado con frecuencia enconadas tesis y ásperos enfrentamientos para fundar la preeminencia de alguna de estas vidas sobre las otras. La teoría aristotélica de la felicidad no permite tales enfrentamientos: nuestra naturaleza necesita salud, alimento y otros cuidados, pero el que quiera ser feliz no necesitará esos bienes exteriores en gran número y calidad, pues con recursos moderados se puede lograr la excelencia, tal y como enseñaron Solón y Anaxágoras. Aristóteles reconoce en la vida del cuerpo uno de los fundamentos de la felicidad completa, y en el abuso hedonista su caricatura.

La vida en sociedad es otra condición necesaria de la existencia humana, y, por lo tanto, de su felicidad. Y en el origen y plenitud de la vida social, la amistad. «Sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todo tipo de bienes». Por eso, «sería absurdo atribuir al hombre feliz todos los bienes y no darle amigos, que parecen constituir el mayor de los bienes exteriores».

Animal social, el hombre es, por encima de todo, racional: un organismo natural que piensa. Lo mismo que el músico, el escultor y el artesano realizan actividades específicas, hay una actividad propia del hombre: vivir de acuerdo con la razón. Y esa vida conforme a la razón —*praxis* con *logos*— ha de ser la más feliz. Aristóteles reconoce que «esto es verdadero pero oscuro», es decir: sólo la razón puede conducirnos a la felicidad,

pero la conducción se realiza con mala visibilidad. «Lo que está claro —dirá— es que la felicidad no está en la diversión», y que «sólo hay felicidad donde hay virtud y esfuerzo serio, pues la vida no es un juego». También está claro para Aristóteles, por mucho que nos sorprenda hoy, algo que repite a modo de conclusión en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética a Eudemo*. Dotado de inteligencia, el hombre es espectador de la verdad. Y como la más alta verdad es la divinidad, su contemplación constituirá la más hermosa y feliz de las conductas.

El análisis aristotélico de la felicidad es completo y matizado. Su resumen, empleando sus mismas palabras, podría ser lo que sigue: la felicidad consiste en la virtud, sin olvidar que necesitamos bienes materiales, pues es muy difícil hacer algo cuando se carece de recursos; y entre esos recursos, los amigos y las riquezas. Y como esto no depende totalmente de nosotros, está claro que la felicidad requiere cierta buena suerte. En este sentido, si algo es un don divino, más debe serlo la felicidad, puesto que es la mejor de las cosas humanas.

Con toda la gran tradición filosófica y poética, Aristóteles reconoce que la meta de la felicidad nos excede de alguna manera, no está al alcance de nuestras fortunas ni de nuestras fuerzas. Por eso, «quizá sea un don divino». Es lo que significa literalmente *eudaimonia*, su expresión griega: buena fortuna, buena suerte; algo que parece venir de unos poderes —«buenos demonios»— que escapan a nuestra voluntad y a nuestros deseos.

18. Optimismo ilustrado

El siglo XVIII fue crítico hasta la extenuación. ¿De qué se queja? ¿Respecto a qué se considera fracasado? Respecto a la felicidad. Parecía una competición por ver quién criticaría más y mejor, pero también por acertar con las únicas recetas importantes: las que pueden hacernos felices. «No tenemos otra cosa que hacer en este mundo que procurarnos sensaciones y senti-

mientos agradables». Así escribía Madame du Châtelet, la gran amiga de Voltaire. Interpretaba bien la primera aspiración del Siglo de las Luces: la construcción científica de la felicidad en este mundo. De la otra vida todo es sombra. Busquemos la felicidad en la tierra. Y pronto. El mañana es incierto, y el que especula sobre el porvenir es imprudente.

Así razonaban los nuevos moralistas. Maupertuis, en su *Ensayo sobre filosofía moral*, sostiene que la filosofía no debe tener ya otra meta que la búsqueda y captura de la felicidad: «Hay un principio en la naturaleza, más universal aún que lo que se llama *luz natural*, más uniforme todavía para todos los hombres, presente tanto en el más estúpido como en el más sutil: es el *deseo de ser feliz*. ¿Será una paradoja decir que es de ese principio de donde debemos sacar las reglas de conducta que hemos de observar?». Hemos preguntado a la historia por las culturas, las religiones y las guerras, y no por la felicidad, que era la pregunta más importante. Deberíamos recordar que los egipcios no fueron felices, ni los cultivados griegos, ni los poderosos romanos, ni la Europa cristiana. Y no lo fueron porque no se lo propusieron, porque nunca se preguntaron cuántos días al año y cuántas horas al día eran suficientes para vivir holgada y libremente. Por lo que se ve, el optimismo de Maupertuis no conocía límite.

Se trata de una felicidad calculada, no recibida como un don sino conquistada, aunque su conquista nos exija conformarnos con la mediocridad, aceptar un producto devaluado. Una felicidad construida, sin quejarse cuando no se consigue —dice Montesquieu— y sin ambicionar la condición de los ángeles. Para los creyentes en la diosa Razón, moderar la imaginación y razonar a fondo es el punto de partida de una vida feliz. La imaginación no debe anticipar los males, ni magnificarlos, y tampoco debe perseguir alegrías inaccesibles y multiplicar los espejismos. Con la serena razón debemos ver la vida como es, sin pedir lo que no puede ser. No nos quejemos de una condición mediocre. Pensemos cuántas ca-

lamidades no hemos tenido que soportar. «Los esclavos, los que no tienen de qué vivir, los que sólo viven con el sudor de su frente, los que languidecen con enfermedades crónicas, son una gran parte del género humano. ¿Qué ha faltado para que fuésemos de ella? Aprendamos cuán peligroso es ser hombres y contemos las desdichas de que estamos exentos como otros tantos peligros de que hemos escapado» (Fontenelle, *Du bonheur*).

Con este pragmático realismo, administremos nuestros pequeños pero reales bienes. Huyamos de las alboratadas pasiones, que sólo provocan trastornos y penas. Busquemos la vida tranquila y la armonía con nosotros mismos. Y si alguien piensa que esa vida es aburrida, no discutiremos con él: ¿qué idea tendrá de la condición humana el que se queja de estar sólo tranquilo? Es cierto que la mala fortuna siempre nos puede jugar una mala pasada, pero si estamos alerta podemos prevenir muchos azares: En la medida en que vigilamos, somos los conductores de nuestra propia vida. Vivamos en el presente y llenemos nuestros días de sus pequeñas alegrías: una conversación agradable, un rato de deporte, una lectura. Lo presente es lo que importa, pues el porvenir es un charlatán que nos engaña a menudo. No nos pongamos trágicos, ni siquiera al pensar en la muerte; ni siquiera al tenerla delante. Cultivemos el buen humor, ese vestido que deberíamos llevar todos los días. Pongamos sobre nuestra nariz unas gafas benevolentes para que todo adquiera color risueño. El día que los hombres sonrían desaparecerán muchos venenos del espíritu.

Al establecimiento de la felicidad universal debía contribuir una nueva virtud: la tolerancia universal. Si alguien niega su necesidad y sus ventajas, puede ser considerado como un auténtico monstruo. Hemos de convivir por el respeto, no por el hierro y el fuego. «Pensad, escribía Locke a finales del XVII, que la tolerancia es la esencia misma del cristianismo. Pues si se carece de caridad, de dulzura y de benevolencia, ¿cómo se atreverá uno a llamarse cristiano?».

En el Renacimiento y en el Siglo de las Luces se buscó el modo de recrear la sabiduría antigua en medio de la civilización cristiana. Y se anunció a los cuatro vientos la llegada triunfal de la felicidad. Esperanza pronto desmentida, que invitaba, como siempre, a lanzarse a la tarea de volver a empezar. El optimismo universal de los ilustrados no desembocó en la tolerancia ni en la concordia política. Los filósofos no gobernaron los Estados, pues lo siguieron haciendo los eternos Maquiavelos. Tampoco hubo paz universal; solamente treguas que sirvieron para preparar guerras mayores: guerras de sucesión en España y en Austria, guerra de los siete Años, guerras en el Próximo Oriente y en el Nuevo Mundo. Aumentó la ciencia y, con ella, la capacidad militar de destrucción. En cualquier momento, el hambre y la peste aparecían y diezaban algunas provincias. «En todas partes se sufría, como es ordinario. Sin embargo, la Europa occidental quería persuadirse de que vivía en el mejor de los mundos posibles; y la doctrina del optimismo era su gran recurso» (Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*).

La felicidad prometida era la nostalgia de un continente siempre trastornado. Pero Occidente se levanta una y otra vez de sus caídas y de sus horrores. «¿Qué es Europa? Un pensamiento que no se contenta nunca», ha dicho Paul Hazard, una raza de hombres inquietos, siempre embarcados hacia dos puertos: la felicidad y la verdad. «Otras razas se sienten tan viejas, tan cansadas, que han renunciado a una inquietud todavía fatigosa y se han hundido en una inmovilidad que llaman sabiduría, en un nirvana que llaman perfección. Otras han renunciado a inventar, e imitan eternamente. Pero en Europa, se deshace por la noche la tela que ha tejido el día; se prueban otros hilos, se urden otras tramas, y cada mañana resuena el ruido de los oficios que fabrican algo nuevo, trepidando» (*La crisis de la conciencia europea*). El poso de todas las decepciones occidentales no es el abandono. El desaliento no llega en Europa al día siguiente. En medio de su miseria —por lo demás, patrimonio

común de la condición humana— la fuerza para recomenzar es su grandeza.

19. Utilitarismo

Por fortuna no tenemos que esperar a la ética para saber lo que es normalmente bueno o malo. La tarea de reflexión ética consiste, más bien, en hacer transparentes los principios que sustentan este saber existente desde siempre. Pero la civilización técnica ha multiplicado el espacio de la acción humana, y también su complejidad. Hoy se pide sin cesar el dictamen de las comisiones éticas, porque en los nuevos problemas no agarra el *ethos* tradicional. Son, con frecuencia, ámbitos límite en los que está en juego la vida y la muerte. En esos dominios, la aplicación normativa de los principios clásicos no la proporciona la costumbre, pues tal costumbre no existe.

Para resolver esa carencia se suele recomendar un principio moral, que se presenta como el único del que cabe deducir un modo de obrar correcto para toda situación posible. Se trata del utilitarismo o consecuencialismo, denominado también principio moral teleológico. Ésta es su novedad: la corrección o incorrección de una acción depende únicamente de sus consecuencias efectivas o probables. Eso significa que una acción es correcta si produce tanto bien como cualquier otra, y es obligatoria si produce más bien que cualquier otra. Una variante de este utilitarismo se limita a exigir que se sigan aquellas reglas cuya observancia general acarrea en su conjunto más utilidad que daño.

El utilitarismo parece un criterio moral claro y verificable, pero no lo es en absoluto. Sus propios fundadores no se ponen de acuerdo a la hora de definir lo útil. Bentham ideó un cálculo hedonístico para medir la mayor felicidad posible para el mayor número posible. A su juicio, la naciente y revolucionaria doctrina de los derechos humanos es un «pomposo disparate»,

pues sólo el placer es la fuente genuina de la felicidad. John Stuart Mill distinguió entre placeres inferiores y superiores, según un criterio cualitativo: «Es mejor ser un Sócrates desgraciado que un cerdo dichoso».

MacIntyre señala que el problema de escoger como criterio moral conceptos como placer, deber o felicidad consiste en su degeneración. Nacen como nociones que apuntan a ciertas metas, y se transforman en posibilidad de dirigirse a cualquier meta. Los hedonistas matizan que no alaban meramente al vino y a las mujeres. Los puritanos insisten que no se oponen al placer en cuanto tal, sino sólo a los placeres inferiores y falsos. Así, el concepto se dilata hasta alcanzar una amplitud que le hace inútil para valoraciones morales. Por eso, «cuando la felicidad recibe el sentido amplio e indiferenciado que le dan Bentham y Mill, el mandato «busca la felicidad» se reduce meramente a «trata de alcanzar lo que deseas». Un mandato vacío que no dice nada con respecto a los objetos reales del deseo, o a deseos excluyentes y antagonistas». Si placer y felicidad significan cualquier cosa, el utilitarismo ya no sirve como criterio, y si significan algo determinado, entonces es falso que todos los hombres lo deseen o deban desearlo. Por otra parte, sólo se debe aspirar a la felicidad para el mayor número cuando en la sociedad se aceptan normas básicas de conducta decente. ¿Qué aplicación tendría el principio de máxima felicidad en una sociedad que pone su aspiración común en el asesinato en masa de los judíos? (*Historia de la Ética*).

La tesis fundamental de la ética consecuencialista está en contradicción con las intuiciones morales de la mayoría de los hombres. El consecuencialismo afirma, contra todas las tradiciones éticas, que el fin justifica los medios: porque la cualidad moral de las acciones depende ahora de su valor de medio para alcanzar el fin de la optimización. A quien quiere lo mejor le está permitido todo. Con esto se rompe especialmente la tradición ética occidental, ratificada por el tribunal alemán que condenó, en los años cincuenta, a diversos médicos que du-

rante el tercer Reich seleccionaron enfermos mentales para practicarles la eutanasia. Al seleccionar enfermos mentales, los médicos salvaron la vida de otros muchos enfermos. El tribunal no aceptó este argumento, e hizo constar que nunca está justificado colaborar en un homicidio, ni siquiera cuando al hacerlo se evitan ulteriores homicidios.

La lógica consecuencialista considera innecesario cumplir la promesa hecha a un moribundo. Es bueno hacerla si se consuela al moribundo, y es bueno no cumplirla si resulta ventajoso. Al individuo que no está dispuesto a cometer una inmoralidad se le podrá decir que su modo de entender la moralidad obstaculiza el perfeccionamiento del mundo. Lo que él considera un crimen tal vez no lo sea en absoluto: acaso sea útil para el progreso de la humanidad. La transformación de los imperativos morales en imperativos técnicos deja la responsabilidad a los expertos capaces de evaluar las complejas consecuencias. Y estos expertos ya no tendrán en cuenta la dignidad del hombre concreto sino dos abstracciones: el mundo y la ciencia. En su juventud, un Popper comunista se sentía desazonado porque el Partido excitaba en sus seguidores instintos asesinos contra «el enemigo de clase». Le dijeron que eso era necesario para lo único importante: el triunfo futuro de la Revolución. Un día de junio de 1919, la policía disparó contra una manifestación de jóvenes comunistas. Murieron ocho. En la sede del Partido, a Popper le explicaron que la Revolución exigía aquellos sacrificios; eran inevitables y necesarios para el progreso, ya que suscitaban la furia de los trabajadores contra la policía.

Para el consecuencialista es correcta la tesis de Mandeville: «vicios privados, públicos beneficios». Bernard de Mandeville era un holandés que acabó sus estudios de medicina y se estableció en Londres. Aficionado a levantar polémica, ciertamente la levantó cuando publicó en 1705 *La colmena zumbadora*, un folleto de 26 páginas, con una fábula no precisamente para niños. Había una vez una colmena que se parecía a una sociedad humana. No faltaban en ella los bribones, ni los co-

merciantes sin escrúpulos, ni los malos médicos, ni los malos sacerdotes, ni los malos soldados, ni los malos ministros, ni una mala reina. Todos los días se cometían delitos en esa colmena, y la misma justicia estaba corrompida. Pero la colmena no era por ello menos próspera y fuerte, porque «los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública (...). El lujo fastuoso daba ocupación a millones de pobres. La vanidad, esa pasión tan detestable, daba trabajo a una cantidad todavía más elevada. La envidia y el amor propio, al servicio de los vividores, hacían florecer las artes y el comercio. Las extravagancias en el comer y en la variedad de alimentos, la suntuosidad de los ropajes y de los muebles, a pesar de su ridiculez, constituían la parte más activa del comercio (...). Dado que el vicio engendraba astucia y la astucia se prodigaba en la industria, poco a poco en la colmena fue creciendo la abundancia, y las comodidades y el descanso se convirtieron en bienes tan comunes que incluso los pobres vivían ahora de forma más placentera que nunca. Nada se hubiese podido agregar al bienestar de aquella sociedad».

Entonces se produjo un cambio en el espíritu de las abejas, que tuvieron la singular idea de volverse totalmente honradas. Júpiter les concedió ese deseo, y el amor exclusivo al bien se apoderó de todos los corazones. De donde se siguió, muy pronto, la decadencia de la colmena: los jueces y abogados quedaron sin trabajo; al vaciarse las prisiones tampoco se necesitaban carceleros, celadores y verdugos, ni fabricantes de cerraduras, de cadenas y rejas de hierro; desaparecieron los esbirros, los ujieres y los criados; en la administración, una sola persona realizaba el trabajo que antes ocupaba a tres; y como todas las abejas eran honradas y carecían de ambiciones, se hundió el precio de las tierras y de los edificios. Los palacios quedaron desiertos, porque sus dueños se reían de su antigua vanidad. Se arruinaron los arquitectos, los pintores, los escultores, los músicos. Las modas dejaron de sucederse, y empobrecieron a los que vivían de ellas. Todos los oficios y todas las

artes caían en el abandono. La vida se hizo miserable en la colmena, y muchas abejas empezaron a emigrar. Otras colmenas creyeron llegado el momento de atacar. En el combate, millares de nuestras abejas murieron valerosamente. El resto del enjambre, para evitar recaer en el vicio, echó a volar dignamente al hueco de un árbol. Sólo quedó a las abejas supervivientes la desnuda honradez.

La conclusión de Mandeville es que sólo unos locos pueden pretender vivir bien y ser virtuosos. Por tanto, «Abandonemos esas vanas quimeras! Es menester que subsistan el fraude, el lujo y la vanidad, si queremos obtener sus dulces frutos». Pero si es correcta esta tesis, toda la ética se torna contradictoria: lo malo también sería bueno, y lo bueno sería también malo. Siguiendo la tesis de Mandeville, atribuiremos la postración del tercer mundo a un exceso de honradez en sus habitantes, o a no tener vicios suficientes en número e intensidad. Tampoco podremos calificar como vicios privados los que originan el crecimiento alarmante de la drogadicción y del SIDA: porque si lo hiciéramos, ambas epidemias serían beneficios públicos. Mandeville debería saber que, al permitir que el principio de utilidad anule nuestros principios, removemos un obstáculo que acarrearía cualquier enormidad: Auschwitz o Vietnam. El utilitarismo, que aparece como un criterio para distinguir el bien del mal, nos conduce a admitir que ninguna acción, por vil que sea, es mala en sí misma o está prohibida en cuanto tal. Todas las acciones serán evaluadas en función de sus consecuencias. Y si esas consecuencias han de ser favorables para la felicidad general, esas acciones —sea la ejecución de inocentes, o el asesinato o violación de niños— estarían justificadas. El consecuencialismo se convierte así en la justificación fácil que permite comenzar cualquier guerra; en la justificación a las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki, porque abrasar —se ha dicho— a cientos de miles de japoneses, evitó una guerra supuestamente interminable, con innumerables bajas en el bando contrario.

VI. Justicia y utopía

Estoy saciado de atrocidades.

MACBETH

La Historia nos tiene agarrados por la garganta.

ALAIN MINC

20. El enigma del mal

El misterio envuelve cuestiones como el origen y el fin del universo, la estructura última de la materia, la diversificación de las especies, y tantas otras. El mal, además de misterio, es un problema. Porque nos afecta muy directamente: nos incordia cada día y llega a presentarse insoportable y trágico en ciertas ocasiones. Es el problema más grave de la humanidad, la realidad humana más desconcertante, pues en su descripción figuran tres adjetivos abrumadores: universal, inevitable e incomprensible. Nos sentiríamos muy aliviados de poder concentrar todos los males en un día al año: la Jornada Mundial del Dolor. Pero no tenemos esa fortuna. Las páginas de sucesos dan cuenta de la epidemia cada uno de los 365 días de cada año.

Nadie decide el día de su nacimiento, y casi nadie el de su muerte. Tampoco escogemos nuestras enfermedades e infortunios. Nacer, morir y sufrir, por ser realidades fundamentales que escapan a nuestra voluntad, plantean dos preguntas paralelas: ¿quién mueve los hilos de nuestra existencia?, ¿quién mueve los hilos del mal? Parece que sólo caben tres respuestas,

que ya Marco Aurelio resumió con acierto: Caos ciego, Destino inmutable o Providencia buena.

El caos como explicación —en realidad, como negación de toda explicación— ha tenido pocos defensores. Uno de los más famosos, Nietzsche, tiene buena pluma y mala vista cuando escribe: «He encontrado en las cosas esta feliz certidumbre: prefieren danzar con los pies del azar». Desconozco si Nietzsche leyó *Las nubes*. En la famosa comedia, Aristófanes se burla de la educación de los sofistas, que niegan la divinidad y la sustituyen por el caos. Al joven discípulo se le hace prometer no reconocer ya más dioses que las tres divinidades veneradas por los sofistas: el caos, las nubes y la lengua. El maestro asegura que ya no existe Zeus. El asombrado alumno pregunta quién reina entonces. Y la respuesta es rotunda:

—Reina el Torbellino, que ha expulsado a Zeus.

¿De veras nos gobierna el caos? La danza de las cosas parece demasiado bella y compleja para ser efecto del azar. Una mirada más atenta, lleva sin duda a las preguntas de Neruda: «¿Cómo saben las estaciones que deben cambiar de camisa? ¿Y cómo saben las raíces que deben subir a la luz?». Es evidente que sobre la realidad impera una ley no humana. Las leyes físicas y biológicas están muy por encima de la alta tecnología. Son programas de precisión que repiten una actividad incansable e inexorable. No es muy aventurado sospechar, como Borges, que «Algo que ciertamente no se nombra / con la palabra azar, rige estas cosas». Pero, ¿qué significa ese «algo»? Sólo puede significar dos cosas: Destino o Providencia.

Homero no supo a qué carta quedarse, y jugó las dos: las Hileras —personificación del Destino— tejen las líneas maestras de nuestra vida; los dioses —personificación de la Providencia— no pueden evitar el Destino, pero pueden obrar dentro de sus márgenes: favorecen al hombre justo, castigan al injusto, y toman decisiones capaces de cambiar el rumbo de una vida. En cierta ocasión, Zeus se dirigió a su hijo Hermes y le dijo:

—Puesto que tú eres el mensajero, ve a comunicar a la

ninfa de lindas trenzas nuestra firme decisión; la vuelta de Ulises el sufridor (...), pues su destino es que vea a los suyos, que llegue a su casa de alto techo y a su patria (*Odisea*).

El regreso de Ulises estaba decidido por el Destino, pero a los dioses les estuvo permitido complicarlo durante veinte años y sembrarlo de penalidades.

Después de Homero, los que apuestan por el Destino integran la postura deísta, representada por el estoicismo antiguo y la Ilustración moderna. Atribuyen la aparición del cosmos a una ley universal impersonal. «Creo —dice Einstein— en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía de todo lo que existe, pero no en un Dios que se preocupa del destino y las acciones de los hombres». Carl Sagan, uno de los últimos defensores de esta Divinidad impersonal, piensa que la idea de que Dios es un varón blanco y descomunal, con barba blanca, que se sienta en el cielo y controla el vuelo de cada gorrión, es ridícula; pero si por Dios entendemos el conjunto de leyes físicas que gobiernan el universo, no hay duda de que existe. Sagan es un excelente divulgador, pero en este caso, además de tomar el símbolo por lo simbolizado —el rábano por las hojas— deja sin explicar cómo es posible una ley sin un legislador.

El pensamiento grecorromano se decantó, en general, hacia la Providencia. Casi todos los grandes, con más o menos reservas y matices, apuestan por una Suprema Inteligencia interesada en los asuntos humanos. Piensan así Heráclito y Parménides; Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles; Cicerón y Séneca. No existen reservas en Sócrates y Platón. Aristóteles es más indeciso, pero se le escapa una declaración encantadora. En la *Ética a Nicómaco*, al señalar que la felicidad no depende enteramente del esfuerzo humano y requiere cierta buena suerte, añade: «En este sentido, si algo es un don divino, más debe serlo la felicidad, puesto que es la mejor de las cosas humanas». Sin desconocer que Séneca ha repetido la doctrina clásica sobre la inmanencia de Dios en el mundo, hay que señalar

el esfuerzo del filósofo por superar el dogma estoico y proclamar sin titubeos la existencia de un Dios trascendente y personal: de Él dirá que es nuestro creador y padre, que determinó nuestros derechos en la vida, a quien nada se oculta y cuyo propósito es la bondad.

No es fácil compaginar la Providencia con el sufrimiento que la propia naturaleza física causa al hombre. Sin embargo, desde Platón, la naturaleza ofrece suficiente armonía como para no dudar de la Divinidad. Para los griegos, el orden del mundo prueba que se halla regulado por Dios, y su desorden demuestra que Dios está por encima de sus leyes. Pero el hombre que sufre no tiene la cabeza clara para pensar así. Y todo hombre soporta desde la cuna —en palabras de Shakespeare— «los mil naturales conflictos que constituyen la herencia de la carne». Se dice —desde Séneca y Epicuro— que el dolor es una sensación desagradable, una emoción contraria al placer, una voz de alarma del organismo enfermo, un reflejo de protección. Nada de todo esto explica su existencia, ni el agobio íntimo del que padece. Tampoco sabemos si es un regalo siniestro, o quizá la gran oportunidad de mostrar lo mejor de uno mismo, como intuyó C. S. Lewis. Sobre dicha intuición escribió *The problem of pain*, donde nos dice que el dolor, la injusticia y el error son tres tipos de males con una curiosa diferencia: la injusticia y el error pueden ser ignorados por el que vive dentro de ellos; el dolor, en cambio, no puede ser ignorado, es un mal desenmascarado, inequívoco: toda persona sabe que algo anda mal cuando ella sufre. Y es que Dios —dice Lewis— nos habla por medio de la conciencia, y nos grita por medio de nuestros dolores: los usa como megáfono para despertar a un mundo sordo. Lewis explica que un hombre satisfecho en su injusticia no siente la necesidad de corregir su conducta equivocada. En cambio, el sufrimiento destroza la ilusión de que todo marcha bien. Por eso «el dolor es la única oportunidad que el hombre injusto tiene de corregirse: porque quita el velo de la apariencia e implanta

la bandera de la verdad dentro de la fortaleza del alma rebelde».

El mal causado por el propio hombre es fácil de entender, porque lo experimentamos como posibilidad constante de la libertad. Platón repite, bajo diversas formulaciones, que el hombre es responsable de sus actos, pues no está obligado ni al vicio ni a la virtud: «la virtud no admite dueño; cada cual participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga». Y así, aunque no elegimos la hora de nacer y de morir, con nuestros actos libres mereceremos nuestra suerte después de la muerte: «la responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad» (*República*).

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles describe perfectamente el perfil de la responsabilidad personal. Resumo sus afirmaciones principales: No depende de nosotros sentir calor o frío, pero sí dependen nuestros actos libres; cada hombre es responsable de sus acciones voluntarias, y es evidente que la virtud y el vicio están entre las cosas voluntarias, pues no hay ninguna necesidad de cometer acciones malas; por eso, el vicio es censurable, y la virtud, elogiable; cualquier persona sabe que la maldad es voluntaria, y los legisladores así lo aceptan cuando penalizan a los que van contra la ley.

Los dioses griegos «detestan las acciones impías y honran la justicia y las obras discretas de los hombres». Al menos, casi siempre. Con ese criterio, el hombre malvado es responsable de dos tipos de males: la injusticia contra sus semejantes o contra los dioses, y el castigo divino que recibe a cambio. En ese juego de acciones libres y consecuencias inmediatas radica el carácter dramático que empapa los versos de Homero y la tragedia griega. Una queja de Zeus en la *Odisea* nos sugiere y resume ese doble efecto de las malas acciones:

—¡Ay, cómo culpan los mortales a los dioses!, pues de nosotros, dicen, proceden los males. Pero también ellos por su estupidez soportan dolores más allá de lo que les corresponde.

Estas palabras de Zeus se anticiparán siempre a la historia,

pues son los hombres quienes han inventado los potros de tortura y las cámaras de gas, la esclavitud, los látigos, los cañones y las bombas. La experiencia de nuestra responsabilidad es amplísima. No sólo la naturaleza se arma contra el hombre y le destruye fácilmente; sabemos que también el hombre se arma contra el hombre y se convierte en carne de cañón, carne de la carnicería de Auschwitz, carne de feto abortivo, carne desintegrada en Hiroshima, carne que muere en las guerras y guerrillas constantes, carne aplastada en las sistemáticas persecuciones de los grandes imperios. Hobbes se quedó corto: por desgracia, el hombre ha demostrado ser, cuando se lo ha propuesto, mucho peor que lobo para el hombre.

Elie Wiesel era un niño judío que llegó una noche a un campo de exterminio: «No lejos de nosotros, de un foso subían llamas gigantescas. Estaban quemando algo. Un camión se acercó al foso y descargó su carga: ¡eran niños! Sí, lo vi con mis propios ojos. No podía creerlo. Tenía que ser una pesadilla. Me mordí los labios para comprobar que estaba vivo y despierto. ¿Cómo era posible que se quemara a hombres, a niños, y que el mundo callara? No podía ser verdad. Jamás olvidaré esa primera noche en el campo, que hizo de mi vida una larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda y las caras de los niños que vi convertirse en humo. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y que dieron a mis sueños el rostro del desierto. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir». Aquel niño judío no pudo entender el silencio del Dios Eterno en el que creía, del Señor del Universo, del Todopoderoso y Terrible. Tampoco pudo entender la plegaria sabática de los demás prisioneros. «Todas mis fibras se rebelaban. ¿Lo alabaría yo porque había hecho quemar a millares de niños en las fosas? ¿Porque hacía funcionar seis crematorios noche y día? ¿Porque en su omnipotencia había creado Auschwitz, Birkenau, Buna y tantas fábricas de la muerte?»

Es oportuno volver a las palabras de Zeus, y recordar que no

es decente echar sobre Dios la responsabilidad de nuestros crímenes. Pero nos gustaría preguntarle por qué se ha concedido a los hombres la enorme libertad de torturar a sus semejantes. Nos gustaría preguntar, como Shakespeare, por qué el alma humana, que a veces lleva tanta belleza, tanta bondad, tanta savia de nobleza, puede ser el nido de los instintos más deshumanizados. Quizá sirva como respuesta la que ofrece Jean-Marie Lustiger, otro muchacho judío con una historia similar: «Yo tenía la sensación de que nos hundíamos en un abismo infernal, en una injusticia monstruosa. Hay en la experiencia humana abismos de maldad que la razón no puede ni siquiera calificar. Bruscos virajes hacia lo irracional, donde las causas no están en proporción con los efectos. Y los hombres que encarnan esa maldad parecen pobres actores, porque el mal que sale de ellos les excede infinitamente. Son peleles, títeres insignificantes de un mal absoluto que los desborda. Y el rostro que se oculta tras el suyo es el de Satán. Sólo así se explica que una civilización que desea la razón y la justicia caiga en todo lo contrario: en la aniquilación y en el absurdo absoluto» (*La elección de Dios*).

(Los dos adolescentes se salvaron de la barbarie nazi. Medio siglo después, Wiesel era Premio Nobel de la Paz, y Lustiger arzobispo de París).

La respuesta de Lustiger no es original. Desde antiguo, la magnitud del mal hace intuir, junto a un Dios bueno, la existencia de un principio maligno con poderes sobrehumanos. Pero si el Dios bueno es todopoderoso, Él aparece como último responsable del triunfo del mal, al menos por no impedirlo. Sumergida en el mal, la historia se convierte a veces en el juicio a Dios, en su acusación por parte del hombre. Hay épocas en las que la opinión pública sienta a Dios en el banquillo. Ya sucedió en el siglo de Voltaire. Y sucede ahora. El periodista Vittorio Messori interpela al representante y defensor del Dios bíblico: ¿cómo se puede confiar en un Dios, que se supone Padre misericordioso, a la vista del sufrimiento, de la injusticia,

de la enfermedad, de la muerte, que parecen dominar la gran historia del mundo y la pequeña historia cotidiana de cada uno de nosotros?

La contestación del Pontífice es de una radicalidad proporcionada a la magnitud del problema: el Dios bíblico entregó a su Hijo a la muerte en la cruz. ¿Podía justificarse de otro modo ante la sufriente historia humana? ¿No es una prueba de solidaridad con el hombre que sufre? El hecho de que Cristo haya permanecido clavado en la cruz hasta el final, el hecho de que sobre la cruz haya podido decir como todos los que sufren: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», ha quedado en la historia del hombre como el argumento más fuerte. «Si no hubiera existido esa agonía en la cruz —dice Juan Pablo II—, la verdad de que Dios es Amor estaría por demostrar» (*Cruzando el umbral de la Esperanza*).

Cuando Ulises regresa a Ítaca —aquella isla «hermosa al atardecer»—, se presenta disfrazado ante su porquero Eumeo, con aspecto de anciano harapiento. Eumeo no le reconoce, pero se compadece y le acoge con hospitalidad. Ulises lo agradece de veras, y el porquero le explica que «no es santo deshonor a un extraño, ni aunque viniera uno más miserable que tú, pues todos los forasteros y mendigos son de Zeus». Desde Homero, la referencia a la Divinidad se ve como indispensable para dotar al hombre de inviolabilidad. El Libro Eterno, más explícito, define al hombre como hijo de Dios, y sabemos que cualquier otra definición rebaja peligrosamente su dignidad. Si ser considerado hijo de Dios no siempre ha sido suficiente para proteger al hombre, ser mero animal racional o animal social es dar demasiadas facilidades para pisotearlo.

21. Patologías del progreso

Un personaje de Alejandro Casona protestaba así contra cierta aplicación del capitalismo salvaje:

—Cuando eras niño pobre rondabas los muelles buscando plátanos podridos para saciar tu hambre. Treinta años después hacías arrojar al mar centenares de vagones de plátanos para hacer subir los precios: ¿Cómo llamarían a eso los niños hambrientos que siguen rondando los muelles? (*La barca sin pescador*).

Lo que Casona no pudo saber es que Europa y Estados Unidos gastan ahora muchos miles de millones de dólares en almacenar y destruir productos alimenticios que no se consumirán jamás, o premian la improductividad de sus campesinos con subvenciones que superan ampliamente el total de la ayuda humanitaria al Tercer Mundo. En 1990, el mundo produjo cereales suficientes para alimentar a una población de 18.000 millones de habitantes (sólo somos 5.000), mientras 35 millones de personas morían de hambre el mismo año.

Releyendo estos datos recordé unas fuertes palabras de Miguel Delibes, en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua. Denunciaba las corrupciones del progreso: competencia sin límites, necesidades superfluas, destrucción de la Naturaleza, situaciones extremas de miseria y despilfarro. Todo el continente africano consume tanta gasolina como Nueva York, y habría que reunir cuatrocientos niños etíopes para alcanzar los niveles de consumo de un solo niño estadounidense. Vivimos disparados hacia el progreso, pero ese disparo tiene un peligroso retroceso, que impone valorar en qué medida lo que se avanza justifica lo que se retrocede. Hemos llegado a la Luna —recordaba Delibes—, pero nuestra organización sociopolítica continúa anclada en la explotación del hombre por el hombre y en la anulación del individuo por el Estado. Entendemos el progreso como bienestar, pero traducimos bienestar por dinero. Con dinero se producen y se compran cosas que luego se usan y disfrutan. El juego consiste en producir y consumir frenéticamente. Así, al teocentrismo medieval y al antropocentrismo renacentista ha sucedido un objeto-centrismo que envuelve al hombre en su

egoísmo y elimina sus posibilidades de elevación. Las primeras víctimas, por supuesto, son los viejos, los analfabetos, los tarados y los débiles.

Isaiah Berlin repetía la misma idea: «¿Cómo puede alguien creer realmente en el progreso humano ininterrumpido y vivir en el siglo XX, sin duda uno de los peores siglos de la Historia?». El progreso indefinido, por el camino de la ciencia, era la meta de la Ilustración. La Revolución Francesa soñó con la felicidad y con la paz perpetua, como Kant. Muchos emplearon sinceramente sus fuerzas en esa tarea. Anunciaron la paz internacional gracias a los ferrocarriles, la armonía social mediante la electricidad, y la uniformidad de culturas y religiones como consecuencia de la uniformidad de los objetos técnicos. Se equivocaron de medio a medio. En el siglo XX, los dos conflictos bélicos mundiales abrieron un espacio de sufrimiento colectivo que hizo tambalear los presupuestos ilustrados sobre los que se había edificado la civilización europea. Aquello fue una siembra indiscriminada de muerte. Las nuevas generaciones quedaron decapitadas. En todas las familias hubo víctimas. Los horrores ejercieron una presión psicológica insostenible. Demasiados millones de muertos. Demasiados millones de heridos y mutilados. «La Tierra —escribió Papini— es un infierno iluminado por la condescendencia del sol».

Los etnólogos han reconocido que la Ilustración nos ha ilustrado en el sentido de demostrarnos que un relámpago no es un arma de Júpiter, sino una descarga eléctrica, pero no ha sido capaz de cambiar los instintos del hombre, de crear un tipo de persona que renuncie a humillar, violar y degradar al prójimo. Europa es el mejor ejemplo de esta observación. Ningún otro continente ha llegado a convertirse en reino de la matanza, ni ha sido capaz de concebir la muerte como producto industrial. Es cierto que aquello sucedió hace medio siglo, pero lo que ha sucedido ayer en Bosnia demuestra que Auschwitz y todos los GULAG pueden volver. Una vez más, como ha sentenciado Alain Minc, «la Historia nos tiene cogidos por la garganta».

Saltamos hasta América del Norte. De cumplirse los ideales de la carta fundacional, Estados Unidos debería ser un país perfecto, de película. Pero un reciente candidato a la presidencia lamentaba haber llegado a ser la sociedad más violenta y plagada por el crimen de todos los países industrializados de Occidente. ¿Qué es lo que no funciona? Porque las condiciones para el bienestar nunca han sido mejores. En 1920, la semana laboral era de setenta horas; no existía industria del ocio, sencillamente porque nadie disponía de mucho tiempo libre; la esperanza de vida no pasaba de los cincuenta y cinco años; y no había ningún sistema de pensiones porque la jubilación era asunto de pocos. Todo esto son ahora conquistas sociales, pero el país está surcado por graves tensiones. Algún historiador ha dicho que el sueño americano de la felicidad se ha perdido en el camino.

La meta del progreso es el gran mito de la modernidad, una ilusión montada sobre la confusión de dos procesos: el técnico, susceptible de acumulación, y la felicidad de las personas, en absoluto acumulable. Se quiso equiparar la lógica previsible del progreso técnico con la lógica imprevisible de la sensibilidad. La energía eléctrica pudo crecer de uno a mil, pero Martin Luther King no es una personalidad mil veces superior a Confucio, ni tiene más posibilidades de ser feliz. Ahora ya sabemos que el crecimiento tecno-industrial no sólo aporta bienestar, y que la vida urbana comporta subdesarrollos afectivos y sacrificios demasiado elevados. El bienestar camina de la mano del malestar. Si Occidente pudo parecer una autopista hacia un futuro feliz, los elevadísimos peajes se han encargado de impedirlo.

22. La tentación de la utopía

Está claro que no vivimos en un mundo feliz. Y que tampoco lo alcanzaremos en el futuro. Toda utopía es irreal porque lo real es la libertad, la posibilidad siempre aprovechada de me-

ter la pata, de estropear las cosas. De ahí que la utopía sólo es posible sobre el papel, pues si quiere ser real ha de serlo sobre la tumba de la libertad.

Si se hubiera pasado del dicho al hecho, el mundo feliz de Huxley habría sido insoportable; la *Utopía* de Moro habría sido un gigantesco monasterio, como lo fue la Ginebra de Calvino; y la *República* de Platón habría sido un vasto cuartel, como lo han sido los países comunistas. La dificultad consiste siempre en contestar a una compleja cuestión: ¿qué es lo mejor, quién decide qué es lo mejor, y cómo se implanta ese régimen justo y benéfico que sólo tiene ventajas?

Platón, como tantos otros hasta Marx, vio que las cosas no funcionaban. Marx escribió *El Capital* para combatir el Capitalismo salvaje. Platón escribió la *República* porque no pudo soportar los efectos perversos de la democracia: ni la democrática muerte de Sócrates ni la Guerra del Peloponeso democráticamente perdida. Pero la *República* no es un mundo feliz, es un estado cuasi policial donde se alcanza el triunfo de la justicia al precio demasiado elevado de la rigidez y el autoritarismo. Quizá porque Platón ha sufrido en sus carnes el precio igualmente elevado de la injusticia.

Hay que asegurar la justicia para que no se repita un proceso como el de Sócrates, donde una asamblea popular es engañada por profesionales de la demagogia política. Hay que impedir la posibilidad de tiranías y oligarquías como Los Treinta Tiranos, que violaron todas las normas y rebasaron todos los límites del desgobierno. Y, sobre todo, no se puede facilitar a los ciudadanos el abuso de la libertad. Porque la tendencia a ese abuso es connatural al hombre, tal y como nos narra el extraordinario mito de Giges, un humilde pastor al servicio del rey de Lidia.

Cuenta el mito que sobrevino un terremoto y se abrió la tierra donde Giges cuidaba sus rebaños. Descendió por la grieta y descubrió, entre otras maravillas, un cadáver con una sortija de oro en la mano. La tomó para sí y salió. Cuando se

reunió con los demás pastores, giró por casualidad la sortija; dejando el engaste de cara a la palma de la mano; e inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban, y con gran sorpresa suya comenzaron a hablar de él como de una persona ausente. Giró nuevamente el anillo y tornó a ser visible. Repitió la operación varias veces y comprobó que efectivamente la joya tenía aquel poder. Entonces se fue al palacio del rey, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino.

Platón sabe que, en posesión de ese anillo, pocas personas serían capaces de mantener una conducta justa. El mito de Giges quiere hacernos ver que nadie es justo por propia voluntad sino por obligación. Y esa obligación sin concesiones, esa mano dura, esa disciplina cercana a la militarización de la vida civil es lo que Platón trata de vendernos en la *República*: esa construcción de legisladores clarividentes que imponen su idea de felicidad colectiva guillotinando las libertades individuales.

Bajo el peso del fracaso político, Platón imaginó la condición humana sumida en la caverna. Bajo el peso de una Guerra Mundial, William Golding sustituyó la caverna por una isla que se hunde lentamente en la sinrazón. Un avión cae cerca de un islote desierto, que resulta poblado desde ese momento por los supervivientes: un puñado de niños de seis a trece años. Parece la repetición de un viejo argumento de aventuras, pero cuando Golding lo adopta en *El Señor de las moscas*, escribe una obra maestra.

A la tragedia del accidente podría añadirse la muerte heroica o prosaica de los accidentados. Pero Golding prefiere que todos sigan viviendo. Quiere que sus protagonistas empiecen desde abajo la construcción de una elemental sociedad humana en un auténtico paraíso perdido. Las noches en la isla son templadas; los días se suceden soleados; la fruta abundante se balancea al alcance de la mano; no hay animales peligrosos; se puede jugar en la playa y en el agua durante horas...

¿Qué más se puede pedir? Justamente lo que piden los ni-

ños: organizarse y ser rescatados. Sienten que la vida no consiste en vivir sino en convivir. Y la convivencia necesita normas y proyectos comunes. Curiosamente, la primera necesidad no es la comida sino la autoridad:

—Deberíamos tener un jefe que tome las decisiones.

Elegido el jefe, lo inmediato será repartirse el trabajo y establecer pautas básicas de comportamiento: un grupo de cazadores que consiga carne; un turno para mantener encendida la hoguera; las rocas no son los retretes; no se puede bajar lumbre de la montaña; se convocarán asambleas haciendo sonar una gran caracola.

La caracola y la hoguera simbolizan lo que hace de un grupo humano algo muy superior a una manada o un rebaño. La caracola representa la autoridad aceptada por todos, necesaria donde coexisten intereses diversos. La hoguera se enciende para ser vista desde lejos y facilitar el rescate, pero también significa la propuesta de un horizonte vital más allá de la mera satisfacción de las necesidades biológicas.

Golding teje una aventura apasionante y dramática. Pero va mucho más lejos. Cada página esconde una reflexión sobre las deficiencias y posibilidades de la condición humana. La pequeña sociedad se construye sobre unas pocas reglas elementales. Pero también desde el principio surge el particularismo, el desinterés por lo común, y un corrosivo afán de poder localizado en Jack. Las cosas empiezan a torcerse. Lentamente va creciendo la tensión. Los niños, antes amigos, se preguntan qué es lo que pasa. Un día los cazadores olvidan su turno de vigilancia de la hoguera y el fuego se apaga. Un avión sobrevuela la isla y pasa de largo: no había hoguera ni columna de humo. Ralph, el jefe, tiene que hablar claramente:

—La hoguera es la cosa más importante de esta isla. ¿Cómo nos van a rescatar si no tenemos un fuego encendido? Podéis reír, pero os aseguro que ese humo es mucho más importante que un jabalí, por muchos que matéis.

La caza cubre las necesidades básicas. Pero el hombre nece-

sita ser rescatado de su condición animal. Muchos jabalíes cazados no son más importantes que la hoguera porque no aportan nada al sentido de la vida. Y estalla la tormenta. Por la caza rompen los cazadores las reglas de juego y Ralph se ve en la obligación de recordarles que «las reglas son lo único que tenemos», es decir, lo único que nos separa de la selva y nos permite vivir como hombres. Y también lo único que nos defiende del caos y de la tiranía del más fuerte. Pero Jack piensa de otro modo:

—¡Al diablo las reglas! Somos fuertes, cazamos...

Y empieza la hostilidad abierta. Los cazadores cometen un primer asesinato y quedan atrapados en el vértigo de su propia conducta violenta. Antes eran niños; ahora son una horda de monos con pantalones, enfrentados por una rivalidad irracional. La novela termina con una alucinante cacería humana.

Platón y Golding no son dos teóricos con imaginación y buena pluma. Hay en sus páginas un conocimiento exhaustivo de la naturaleza humana, quizá porque vivieron situaciones límite y pudieron tocar el corazón de las tinieblas. También por ello, la *República* y *El Señor de las moscas* dicen la verdad. Y la verdad es que la vida es el desfile incesante de unos pocos modelos constantemente repetidos: el hombre justo y el injusto, el amigo y el enemigo, el tolerante y el dogmático, el pacífico y el violento, el mentiroso y el veraz, el solidario y el egoísta, el libre y el gregario, el que trabaja y el que disimula, el que respeta las leyes y el que se ríe de ellas. Nada nuevo cabe bajo el sol. Por eso la utopía es imposible.

23. El modelo marxista

Uno de los momentos más dulces en la vida de don Quijote transcurre durante una cena al raso. Invitado por unos pastores, después de compartir buenos tajos de cabra, con queso, vino y bellotas, una suave nostalgia le impulsó a pronunciar el

elogio de aquella «dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados (...), porque los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*». Y porque «todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia (...). No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen».

Las bellotas doradas habían recordado a don Quijote el mito de la Edad de Oro; el viejo sueño de la Arcadia, que la imaginación humana quiere hacer realidad desde Platón; la ilusión de una justicia que se identifica con la supresión de los pronombres tuyo y mío; un mundo donde nada será de nadie porque todo será de todos; una de las más antiguas versiones de la cuadratura del círculo.

Los motivos para soñar han sido siempre poderosos, pues la realidad nunca marcha bien. Y Marx pensó que tanto sufrimiento evitable aconsejaba una exploración en el cuerpo social enfermo. Y soñó con una estrategia infalible para el regreso y la implantación definitiva de la quijotesca Edad de Oro. Realizó la exploración y diagnosticó que las intransigencias, las violencias, las desigualdades económicas y sociales tenían su origen en la defensa y acumulación egoísta de propiedad privada. A continuación propuso un tratamiento para casos límite: la amputación. Había que cortar por lo sano y suprimir de raíz la propiedad privada. A diferencia de la *República* platónica, las ideas de Marx lograron saltar del reino de la utopía al campo de la praxis política, y se cumplieron en una salvaje amputación colectiva que demostró que el remedio era mucho peor que la enfermedad. Por constituir un modelo antropológico global, con vastísima implantación internacional durante más de medio siglo, la inclusión del marxismo en estas páginas es obligada.

En 1989 cayó el Muro de Berlín, esa extraña frontera le-

vantada no para contener una invasión sino una fuga masiva. En 1991 se disolvió misteriosamente la Unión Soviética. En 1992 Karl Popper explicó *El colapso de la agresión marxista* durante una conferencia pronunciada en Sevilla, en los días de la Expo-92. En 1993 Hermann Tertsch publicó *La venganza de la Historia*. Popper era quizá el intelectual europeo con más peso. Tertsch, corresponsal en Centroeuropa para el diario *El País*, era un testigo excepcional de ese proceso de descomposición. Ambos análisis van a las raíces, son finos, concienzudos y certeros. Lógicamente, también coinciden.

Popper y Tertsch señalan que Marx, debido a su carga romántica y utópica, proponía una Edad de Oro situada en un futuro no muy claro. Heredaba el intento ilustrado de instaurar el reino de la Razón, aunque acabó por imponer la superstición, la esclavitud y la barbarie. Tuvo la osadía de sacrificar al único ser humano que conocemos —el de carne y hueso— en nombre de uno hipotético. En su feroz pragmatismo, Marx demostró ser mucho más utópico que los ilustrados, y prueba de ello es la ambigüedad y el descalabro de todos los proyectos que el marxismo ha llevado a cabo. Porque las grandes previsiones no se cumplieron. Ni los proletarios se han empobrecido en los países capitalistas; ni en éstos ha triunfado la lucha de clases sino la negociación parlamentaria. En cambio, el marxismo se ha impuesto por la fuerza en países agrarios y atrasados como Rusia, China o Cuba; y en ellos tampoco ha surgido una democracia proletaria, sino fortísimas dictaduras de partido único. La explotación capitalista había sido el gran pecado original de la humanidad; de este pecado el proletario era inocente, y su inocencia le conduciría a un reino de felicidad sin fin. Era el desafío ejemplar de nuestra época, pero se convirtió en la suma de todo lo desagradable que ha habido en ella.

Decía Popper que «en el Este, especialmente en la Unión Soviética, el marxismo reinó sin piedad, con poderes dictatoriales, basados en una ideología poderosa que se apoyaba so-

bre un arsenal de mentiras». Mentiras que, a su vez, procedían de un grave error de interpretación, pues «el capitalismo que Marx analizó nunca ha existido en la tierra. Jamás existió una sociedad que tuviese en su estructura la tendencia descrita por Marx al empobrecimiento creciente. Es cierto que los comienzos de la industrialización fueron terriblemente duros, pero ésta supuso también un aumento de la productividad que iría más pronto a más tarde a las masas. El cuadro histórico de Marx y su profecía no sólo son falsos sino imposibles: no se puede producir en masa para un sector decreciente de capitalistas ricos. Por tanto, el capitalismo, tal y como lo entendía Marx es una construcción mental imposible, una falacia».

El marxismo despertó la conciencia occidental contra las injusticias sociales. Pero después de despertarla, la envenenó. Es del mismo Marx esta consigna: «La última palabra de la ciencia social será siempre lucha o muerte, guerra sangrienta o nada». La violencia contra el hombre pudo convertirse en algo permanente, e incluso razonable, gracias a la ideología disfrazada de ciencia. Ella fue la justificación de todo, la teoría que lograba blanquear cualquier acto. Una mentira muy golosa: allí donde la maquinaria social presionaba demasiado, o allí donde la vida funcionaba mal, aparecía el comunismo como alternativa resplandeciente, lleno de promesas. Y para el auténtico comunista, ese brillo lo era todo, pues tampoco había otra cosa.

Tertsch y Popper aluden al sorprendente beneplácito con que fue acogido el marxismo entre las élites intelectuales de Europa. Tertsch afirma que la nueva ideología «recibió siempre entusiastas apoyos desde Occidente, muchos de ellos ingeniosos y honrados, otros ni lo uno ni lo otro. Los intelectuales europeos, que rápidamente reconocieron y combatieron el nazismo y el fascismo, defendieron en su inmensa mayoría durante décadas —algunos lo hacen aún hoy— al régimen soviético y al sistema comunista en general». Los ejemplos de

Tertsch son abundantes y elocuentes. Sartre decía que «un anticomunista es un perro». Bernard Shaw elogió públicamente a Stalin y, después de una gira por la URSS, rechazó con rotundidad las denuncias de crímenes que eran no menos rotundamente ciertos. Bertolt Brecht no veía irregularidades en juicios que eran una farsa completa. Ernst Bloch justificó aquellas macabras parodias de la justicia y sus sentencias. Un primer ministro francés desmentía la existencia de hambre en Ucrania cuando allí morían por esa causa millones de ucranianos. Thomas Mann calificó el anticomunismo como «la mayor idiotez de nuestro tiempo». Y toda la inteligencia europea se tragó aquello de que «quien está contra la URSS está con el fascismo o la opresión burguesa».

Para los analistas, un fenómeno fascinante. Para la media humanidad que lo ha sufrido en sus carnes, el marxismo ha sido una tragedia histórica de proporciones inauditas. Fascinante de lejos, porque su nacimiento, su desarrollo y su muerte han obedecido a una lógica misteriosa. Lógica ligada a la leyenda de una revolución heroica en la que el pueblo alzado contra sus amos obtiene una conquista prodigiosa: la del hombre nuevo en un mundo perfecto. Leyenda destrozada por la historia irrefutable y por dos libros demoledores: *Archipiélago Gulag* y *Los demonios*. En *Los demonios* lanza Dostoievski un profético grito de advertencia sobre las consecuencias del ingreso en el infierno comunista. El escritor sabía que el comunismo siempre «está pensando en el paraíso en la tierra, pero cuando llega el momento demuestra una debilidad humillante incluso para mantener las apariencias». Lo dijo sin poder comparar a Corea del Sur con la del Norte, a la soviética Estonia con su vecina Finlandia, a la China continental con Taiwan, o la vida de los cubanos de Cuba y los cubanos de Miami. *Los demonios* fue la primera investigación con microscopio de este SIDA del alma y de la sociedad. Más tarde, el *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsin, nos mostró el mapa de la epidemia y el inventario de sus resultados. Tertsch lo resume así:

Después de medio siglo, demasiados millones de almas, vidas y conciencias rotas son la prueba irrefutable de que «el imperio soviético se había convertido en una inmensa bolsa de miseria y perversión política y moral». Parece una broma macabra: «El régimen que se puso por bandera la libertad de los oprimidos y la igualdad, esclavizó a poblaciones enteras, fomentó la más insultante desigualdad entre dirigentes y dirigidos, educó a éstos en la absoluta dependencia, castigó la iniciativa, fomentó la sumisión incondicional, alentó la traición y la delación, persiguió la sinceridad e impuso el desarraigo a pueblos enteros. El individuo fue sometido al continuo escrutinio de sus actos y pensamientos, bajo un espionaje del aparato policial que, en los casos soviético, alemán oriental y rumano, pero también en muchos otros, alcanzó características paranoicas. La mentira fue institucionalizada e impuesta al individuo como mecanismo de supervivencia que obligaba a la complicidad con el Estado».

Por todo eso, la rebelión en la granja estalló de verdad. Lo había predicho Orwell en *Animal Farm*. Un título exacto, porque la supresión de las libertades era la supresión de lo humano y la hegemonía de lo animal. La posibilidad de sociedades pujantes se vio pervertida por la realidad de granjas de trabajos forzados donde la frustración fue más allá de lo imaginable. El Comunismo había levantado —en palabras de Pierre Chaunu— la mayor empresa carcelaria de la humanidad. Pero en 1991, conforme a la profecía de Orwell, los patos, los checos, las ocas, los rumanos, las gallinas, los húngaros, las palomas, los alemanes, se rebelaron contra el gobierno de los comunistas y de los cerdos. Era la liberación de media Europa convertida en granja totalitaria.

Termino con las últimas palabras de la conferencia de Popper: «La ideología marxista era quizá bastante clara, pero contradecía los hechos de la historia y de la vida social. Era una teoría absolutamente falsa y absolutamente pretenciosa. Sus muchas falsedades y mentiras teóricas iban envueltas en

otras de todos los tamaños. La mentira, basada en una autoridad brutal y en la violencia, se convirtió enseguida en la moneda intelectual corriente de la clase dictatorial de Rusia y de quienes aspiraban a convertirse en dictadores fuera de Rusia. El universo de mentiras creó en su interior un «agujero negro» intelectual. Los «agujeros negros» tienen un poder ilimitado para devorar y reducir cualquier cosa a la nada. Así desapareció la diferencia entre mentir y decir la verdad, y la vaciedad intelectual acabó devorándose a sí misma: el marxismo murió a causa del marxismo. De hecho, ya había perecido hacía tiempo. Pero temo que millones de marxistas, del Este y del Oeste, continúen adhiriéndose a él, como hicieron antes, ignorando lo sucedido en el mundo real. Siempre se pueden silenciar los hechos o explicarlos de manera interesada».

24. La justicia posible

Todo lo dicho en este capítulo nos recuerda que naufragamos con frecuencia en la injusticia y en el mal. Las utopías salvadoras no llegan, y si llegan también nos hundimos con ellas. Pero siempre ha flotado como tabla de salvación no la justicia utópica sino la justicia posible. Obligados a vivir en sociedad, podemos reconocer o despreciar a los demás, pero nunca conseguiremos vivir al margen. Marcados por la urgente e inevitable condición de pervivir, necesitamos aceptar el juego de la existencia de los otros, pues «Zeus puso como norma de peces, fieras y pájaros voladores, comerse unos a otros, pero a los hombres les dio la justicia, que es más provechosa» (Hesiodo). Si respetamos de común acuerdo esa necesidad de relación promovemos la justicia posible.

Justicia significó en Grecia ajustamiento de las partes que deben constituir un todo ordenado. Se aplicaba al cosmos como variadísima y conjuntada reunión universal. Pero dentro

del cosmos estaba el microcosmos humano. Platón señaló que la justicia de las cosas humanas consiste en la armonía del alma y la armonía de la ciudad. Doble ajustamiento, individual y colectivo, que se logra cuando cada parte del alma y cada miembro de la ciudad hacen lo que les corresponde. Entendida así, como armonía anímica y política, la justicia constituye el resumen y la expresión más genuina de la ética. Este amplio concepto será recogido por Aristóteles y llegará a las primeras universidades europeas: *iustitia est omnis virtus*.

En las grandes civilizaciones antiguas, la búsqueda de una medida justa para la atribución del derecho culminó en el fabuloso hallazgo de la ley escrita. La justicia se constituyó así en la gran plataforma de la vida pública, ante la cual son considerados como iguales los débiles y los poderosos. Se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que llevó en la esfera económica a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Con él pueden seguir siendo jueces los nobles, pero ahora se hallan sujetos en sus juicios a la estabilidad de las normas escritas. Para los antiguos fue un descubrimiento trascendental, y para los modernos, una herencia incalculable.

La ley escrita se consideró criterio infalible de lo justo y de lo injusto. La justicia tendrá desde entonces un contenido palpable, consistirá en el respeto a esa ley, y será la virtud por excelencia. En Grecia las virtudes guerreras de los héroes homéricos se subordinan ahora al riguroso deber hacia un Estado que protege y somete a todos sus ciudadanos sin excepción. Este concepto de justicia, superior a todos los anteriores, cumple las exigencias del ciudadano perfecto, puesto que incluye, dice Aristóteles, la totalidad de las normas morales y políticas. Ulises, modelo de la antigua justicia, no hubiera podido ahora vengarse de los pretendientes.

El Estado se expresa en la ley, y la ley se convierte en rey invisible que somete a los transgresores del derecho e impide los

abusos de los más fuertes. Gracias a la ley no nos gobierna un hombre, sino la razón —dirá Aristóteles—, pues un gobernante sin leyes podría gobernar en su propio interés y convertirse en tirano. Así pues, como el respeto a la ley garantiza el bien de todos, la justicia parece la más perfecta de las virtudes: «Ni el atardecer ni la aurora son tan hermosos como ella», escribió Eurípides. Si la estabilidad social depende del respeto a la ley, «el pueblo deberá luchar por su ley como por sus murallas». En esta sentencia de Heráclito aparece, tras la imagen de la ciudad visible, defendida por su cerco de murallas, la ciudad invisible defendida por la ley.

Es muy posible que la distancia que separa la civilización occidental del tercer mundo tenga mucho que ver con el respeto a la justicia. Una distancia demasiado grande, que parecería imposible de suprimir si no fuera porque alguna vez, hace muchos siglos, el primer mundo fue también tercermundista. ¿Qué causas pueden explicar el adelanto y el retraso? ¿Cuándo nació la diferencia? Si se conocen los caminos del progreso, ¿por qué no los emprenden todos? Con frecuencia se atribuyen los males del tercer mundo a la explotación y colonización protagonizada por las grandes potencias. Pero esta explicación no debe ignorar que todos los pueblos han sido alguna vez explotados y colonizados, y que de ahí se ha seguido muchas veces un positivo efecto civilizador, una mejoría en el nivel de vida de los nativos, simplemente porque los nuevos métodos introducidos en la colonia eran infinitamente más productivos que los anteriores.

Por otra parte, la supresión del yugo colonial pone de manifiesto una realidad ignorada con frecuencia: creer que bajo la estructura colonial había países soberanos donde reinaba la justicia. Nada más lejos de la realidad. Lo que había en muchos casos eran viejos odios y rivalidades tribales. África es el ejemplo más claro: la mayoría de sus actuales Estados, con fronteras coloniales arbitrarias, viven presos de la guerra tribal que frena de raíz su desarrollo; parecen jaulas de hierro para más de un

millar de lenguas y dos mil etnias diferentes. Es claro que el desarrollo de una sociedad exige como condición previa la paz y el orden, que se consiguen bajo el imperio de las leyes y de una autoridad capaz de garantizar su cumplimiento. Autoridad, legalidad y paz social son tres conceptos sencillos de entender y, al mismo tiempo, tres realidades sumamente difíciles de conquistar cuando no se poseen. Aquí radica la debilidad endémica del tercer mundo.

La ley que Heráclito comparaba a la muralla de la ciudad era la ley justa, pues nadie ignora que existen hombres injustos, gobernantes injustos y también leyes injustas. Además, una legislación puede adaptarse al cuerpo social como un traje confeccionado a la medida, o cubrirlo malamente como un andrajo. La jurisprudencia y las leyes romanas son un buen ejemplo de legislación a la medida del hombre. Occidente recibió ese modelo romano como herencia riquísima que ha permitido a las antiguas provincias imperiales llegar a ser actualmente los países más desarrollados: el primer mundo.

Una ley sabia indica el mejor de los caminos posibles, la elección más conveniente para cada individuo y para el propio cuerpo social. Una ley sabia educa, guía y protege: permite que las personas, por separado y en conjunto, convivan en armonía, den lo mejor de sí mismas, rindan al máximo de sus posibilidades. La civilización occidental, con sus muchos defectos, es el triunfo de una legislación que ha ordenado sabiamente las cosas humanas. Triunfo de una organización social donde el hombre, gracias al respeto a la ley, puede desarrollarse en un clima de libertad para todos, de oportunidades para todos, de justicia y educación para todos. Se trata de una cultura abierta, que permite el desarrollo de todos, por encima de castas o estamentos cerrados. Una cultura donde las promesas y las esperanzas son posibles y tienen aliento para alimentar el esfuerzo individual y colectivo. Popper ha venido a decir que Occidente no es el mundo feliz, pero es el menos infeliz de los que existen.

La justicia que ordena las sociedades occidentales se apoya en la razón griega, el derecho romano y el corazón cristiano. Grecia puso los cimientos cuando concibió la existencia humana bajo la mirada de los dioses y la protección de la justicia. Ulises sospechó de Polifemo antes de que cruzaran dos palabras. Sospechó —y comprobó poco después— que «era un salvaje de corazón cruel, ajeno a la justicia y a las leyes». Pertenecemos al mundo occidental porque entendemos la vida como la entendió Ulises. Y Europa ha estado siempre en la vanguardia de la civilización por haber interpretado la realidad como la interpretaron los griegos. Los hombres que redactaron la Constitución de los EE.UU. eran europeos y tuvieron una oportunidad poco frecuente: inventar una nación, construirla desde cero. De sí mismos han dicho que «dominaban la agricultura y la ingeniería, pero a la hora de elegir modelos, se empaparon de la sabiduría griega, romana y judeocristiana». Occidente es el primer mundo por esa triple herencia. El tercer mundo lo es por esa triple carencia.

Las diferencias entre ambos mundos prueban la verdad de la tesis socrática. En el libro IV de la *República*, Glaucón, hermano de Platón, pide a Sócrates que aporte la prueba convincente no sólo de que la justicia sea socialmente útil, sino de que constituye para el hombre un bien indiscutible como la vista, el oído o la inteligencia. Sólo si se demuestra que la justicia es la salud esencial del alma se podrá escapar del relativismo que justifica el derecho del más fuerte. Sócrates explica entonces que en el hombre hay fuerzas que impulsan y fuerzas que retienen, de cuyo concierto surge la unidad armónica de la personalidad. Ese equilibrio interior sólo puede establecerse a condición de que cada una de las partes del alma cumpla con su función: el deseo, impulsar; la razón, dirigir; y el ánimo, reforzar la decisión de la razón. El deseo de placer ocupa la mayor parte del alma, y es insaciable por naturaleza; por eso no se le puede dar rienda suelta: crecería y se fortalecería hasta apoderarse del mando y echar por tierra al propio

hombre. La justicia consiste, pues, en la conformación interior del alma conseguida cuando cada una de sus partes hace lo que le corresponde, y cuando el hombre es capaz de dominarse y de integrar la diversidad contradictoria de sus fuerzas interiores.

Aparece de nuevo el paralelo entre el médico y el estadista. Así como la salud es el bien del cuerpo, la justicia es el bien y la salud del alma. No consiste tanto en actos concretos como en su armónica conformación. Con esto queda expuesta al ridículo la pregunta de si será saludable y útil para la vida, puesto que es la salud misma del alma, y todo lo que sea olvidarla no representa más que enfermedad y degeneración. Por tanto, la vida sin justicia no merece la pena de ser vivida, lo mismo que nadie quiere disfrutar a cambio de la salud física.

De forma semejante, «lo que fundamentalmente hace buena a la ciudad es que se asiente en todos —niños y esclavos, hombres y mujeres, gobernantes y gobernados— la convicción de que cada uno debe hacer lo que le corresponde». Este paralelismo entre medicina, ética y política se basa en la premisa de que la meta de toda comunidad humana es lograr el máximo desarrollo de la persona. Ética, política y medicina tienen como objeto la naturaleza humana (*physis*), y la justicia se define como auténtica *physis* del alma y de la sociedad. Y como lo natural es un concepto normativo, el médico considera la salud física como el estado «normal», y el político debe aspirar a la justicia porque ella es la salud del hombre y de la sociedad, lo adecuado a su naturaleza, su estado «normal». Ahora no cabe plantearse en serio la conquista de la felicidad obrando injustamente, del mismo modo que no se puede disfrutar estando enfermo. Buscar la enfermedad para gozar sería algo anormal. Por lo demás, el hecho de que existan pocos hombres, animales o plantas perfectamente sanos no convierte la enfermedad en salud.

A pesar de las excelencias de la justicia, Aristóteles anotó que casi todos los hombres viven a merced de sus pasiones,

buscan los placeres, huyen de los dolores y no se apartan del mal por vergüenza, sino por temor a la ley. Añadió —quizá pensando en Sócrates— que «si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, los compraríamos a cualquier precio. Pero no es así». Por eso «se requiere que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes (...), porque los hombres obedecen mejor con órdenes y castigos que con razones y bondad» (*Ética a Nicómaco*).

La injusticia del ciudadano no es equiparable a la injusticia del gobernante. La corrupción del gobernante es la injusticia más grave, porque deja de asegurar a las personas sobre las que gobierna el respeto a sus derechos fundamentales: a la vida, a la libertad, a la igualdad ante la ley; a la propiedad y al trabajo en condiciones dignas; a la educación, a la cultura y al descanso; a la asistencia médica, al vestido, a la vivienda y a los servicios sociales necesarios. Esa injusticia se puede cometer por perversidad, y también por ignorancia. Para el diplomático Baltasar de Castiglione, la ignorancia en el arte de gobernar era «un mal tan extendido y causa de tantas desgracias que podría decirse que es la enfermedad más cruel que asola este mundo». El juicio de Castiglione es benévolo si se considera que la corrupción tiene efectos mucho más perversos que la ignorancia. Al ser el gobernante el responsable último de la justicia, será difícil obligarle a ser justo. Por eso dice Platón que no existe nada más desesperanzador que un gobierno injusto. Tomás Moro escribió en su *Utopía* que «del príncipe, como de un inagotable manantial, viene a los pueblos la inundación de todo lo bueno y de todo lo malo». Se trata de afirmaciones rigurosamente exactas, muy fáciles de ilustrar. Cuando los presidentes de Venezuela y Brasil comparecieron hace algunos años ante los tribunales de justicia, la prensa internacional abrió la veda contra todos los ilustres ladrones latinoamericanos. Se dijo que si los presidentes de México devolvieran la mitad de lo que han robado, desaparecería su deuda externa, el hambre y la crisis. Se habló de la fortuna petrolera de Carlos Andrés Pérez, calculada en cientos

de miles de millones de pesetas. Se recordó a los Trujillo, los Batista y los Somoza; a López Portillo, Echevarría, Daniel Ortega y Fidel; sin olvidar a Perón. Y se escribió que América latina lleva decenios padeciendo la más implacable expoliación por parte de muchos de sus gobernantes, de sus entornos y de sus familias.

De América a Europa. El antiguo bloque comunista europeo ofreció durante medio siglo un privilegiado banco de pruebas para todo tipo de experimentos y abusos desde el poder. En *La Venganza de la Historia*, Hermann Tertsch habla de las élites comunistas integradas por bandidos sin escrúpulos, líderes surgidos de una selección negativa. Y cita unas palabras en las que Gomulka, antes de acabar como uno de ellos, los retrataba certeramente: «Tienen puesto el manto de la infalibilidad y la sabiduría. Saben de todo, deciden todo, controlan todo. Otorgar este culto a un hombre razonable y modesto es peligroso. Pero es terrible otorgarlo a un hombre limitado, a un obtuso funcionario, a un podrido *tropa*. Esta gente ha cavado la tumba del socialismo con irreflexión y precisión al mismo tiempo». Pero los fuegos de la gran hoguera no se han apagado. Radovan Karadzic, el jefe de las fuerzas rebeldes serbias en Bosnia-Herzegovina, ejercía como psiquiatra y escribía poesía romántica antes de dedicarse profesionalmente a suscitar odios y ordenar matanzas. Todo un intelectual que diseñó su primera campaña electoral prometiendo «sacar los ojos a los croatas con cucharas oxidadas». ¿Exageraba Platón al afirmar que no existe nada más desesperanzador que vivir bajo un gobernante injusto?

Kant ya había dicho que «detentar el poder daña inevitablemente el juicio». Lo decía en serio, y lo corroboran los mismos poderosos. El ex presidente francés Giscard d'Estaing exclama en sus memorias: «¡Es espantoso cómo cambian los hombres en el poder!». Y un personaje de Shakespeare se resiste a ser nombrado rey alegando que, si lo fuera, «suprimiría a los nobles para quedarme con sus tierras, desearía las joyas de éste

y la casa de aquél, y cuanto más tuviese serviría tan sólo de aderezo para acrecentar mi apetito». Por eso aconseja Moro al gobernante «que viva honradamente de lo suyo, ajustando los gastos a los ingresos, y que no se apropie jamás por confiscación de unos bienes que, si se tratase de una persona privada, ningún juez toleraría semejante injusticia y abuso».

Al final, reconocemos en la justicia nuestra gran esperanza, y no esperamos la utopía porque «con un leño torcido como aquel del que ha sido hecho el ser humano, no puede forjarse nada que sea del todo recto». También lo dijo Kant.

VII. Tolerancia y pluralismo

Eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa.

DON QUIJOTE

El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; el hecho de que compartan muchos errores no convierte éstos en verdades; y el hecho de que millones de personas padezcan las mismas formas de patología mental no hace de estas personas gente equilibrada.

E. FROMM

25. Tolerancia

En un arrebato de optimismo, Confucio soñó con una época de tolerancia universal en la que los ancianos vivirían tranquilos sus últimos días; los niños crecerían sanos; los viudos, las viudas, los huérfanos, los desamparados, los débiles y los enfermos encontrarían amparo; los hombres tendrían trabajo, y las mujeres hogar; no harían falta cerraduras, pues no habría bandidos ni ladrones, y se dejarían abiertas las puertas exteriores. Esto se llamaría la gran comunidad.

El mundo sueña con la tolerancia desde que es mundo, quizá porque se trata de una conquista que brilla a la vez por su presencia y por su ausencia. Se ha dicho que la tolerancia es fácil de aplaudir, difícil de practicar, y muy difícil de explicar. Aparece como una noción escurridiza que, ya de entrada, presenta dos significados bien distintos: permitir el mal y respetar la diversidad. Su significado clásico ha sido «permitir el mal sin aprobarlo». ¿Qué tipo de mal? El que supone no respetar las reglas de juego que hacen posible la sociedad. Si algunos

no respetan esas reglas comunes, la convivencia se deteriora y todos salen perdiendo. Por ello, quien ejerce la autoridad —el gobernante, el padre de familia, el profesor, el policía, el árbitro— está obligado a defender el cumplimiento de la norma común.

Defender una ley, una norma o costumbre, implica casi siempre no tolerar su incumplimiento. Pero hay situaciones que hacen aconsejable permitir la posición de fuera de juego y «hacer la vista gorda». Esas situaciones constituyen la justificación y el ámbito de la tolerancia entendida como permisión del mal. Hacer la vista gorda es un giro insuperable, porque expresa algo tan complejo como disimular sin disimular, darse y no darse por enterado. Esa es precisamente la primera aceptación de tolerancia, prerrogativa del que tiene la sartén por el mango, que libremente modera el ejercicio del poder.

Los clásicos llamaron clemencia a la tolerancia política. Séneca escribió el tratado *De clementia* para influir sobre un Nerón que empezaba a mostrar su cara intolerante. El filósofo estoico profundiza en la naturaleza del poder y presenta un verdadero programa de gobierno: el príncipe, como alma que informa y vivifica el cuerpo del Estado, debe gobernar con una justicia atemperada por la clemencia, que es moderación y condescendencia del poderoso. En *El mercader de Venecia*, Shakespeare hace un elogio insuperable de la clemencia: bendice al que la concede y al que la recibe; es el semblante más hermoso del poder, porque tiene su trono en los corazones de los reyes; sienta al monarca mejor que la corona, y es un atributo del mismo Dios. De forma parecida, Cervantes hace decir a don Quijote que se debe frenar el rigor de la ley, pues «no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo». Y da este sabio consejo a Sancho, Gobernador de la Ínsula Barataria: «Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia».

Decidir cuándo y cómo conviene hacer la vista gorda es

un arte difícil, que exige conocer a fondo la situación, evaluar lo que está en juego, sopesar los pros y los contras, anticipar las consecuencias, pedir consejo y tomar una decisión. Está en juego el propio prestigio de la autoridad, la posible interpretación de la tolerancia como debilidad o indiferencia, la creación de precedentes peligrosos. Por ello, el ejercicio de la tolerancia se ha considerado siempre como una manifestación muy difícil de prudencia en el arte de gobernar. Marco Aurelio reconoce que recibió de su antecesor, el emperador Antonino Pío, la experiencia para distinguir cuándo hay necesidad de apretar y cuándo de aflojar.

Hay una tolerancia propia del que exige sus derechos. La oposición de Gandhi al gobierno británico de la India no es visceral sino tolerante, fruto de una necesaria prudencia. En sus discursos repetirá incansable que, «dado que el mal sólo se mantiene por la violencia, es necesario abstenernos de toda violencia». Y que, «si respondemos con violencia, nuestros futuros líderes se habrán formado en una escuela de terrorismo». Además, «si respondemos ojo por ojo, lo único que conseguiremos será un país de ciegos».

¿Cuándo se debe tolerar algo? La respuesta genérica es: siempre que, de no hacerlo, se estime que ha de ser peor el remedio que la enfermedad. Se debe permitir un mal cuando se piense que impedirlo provocará un mal mayor o impedirá un bien superior. La tolerancia se aplica a la luz de la jerarquía de bienes. Ya en la Edad Media se sabía que «es propio del sabio legislador permitir las transgresiones menores para evitar las mayores». Pero la aplicación de este criterio no es nada fácil. Hay dos evidencias claras: que hay que ejercer la tolerancia, y que no todo puede tolerarse. Compaginar ambas evidencias es un arduo problema. ¿Deben tolerarse la producción y el tráfico de drogas, la producción y el tráfico de armas, la producción y el tráfico de productos radiactivos? ¿Es intolerante el Gobierno alemán cuando prohíbe actos públicos de grupos neozazis? ¿Y el Gobierno francés cuando clausura dos periódicos

cos musulmanes ligados al terrorismo argelino? ¿Son intolerantes las legislaciones que prohíben el aborto?

Todos los análisis realizados con ocasión del Año Internacional de la Tolerancia aprecian la dificultad de precisar su núcleo esencial: los límites entre lo tolerable y lo intolerable. John Locke, en su *Carta sobre la tolerancia*, asegura que «el magistrado no debe tolerar ningún dogma adverso y contrario a la sociedad humana o a las buenas costumbres necesarias para conservar la sociedad civil». Un límite tan expreso como impreciso, pero quizá el único posible. Hoy lo traducimos por el respeto escrupuloso a los Derechos Humanos, pomposo nombre para un cajón de sastre donde también caben, si nos empeñamos, interpretaciones dispares.

Ante una realidad con tantas lecturas y conflictos como individuos, no queda más remedio que confiar a la ley el trazado de la frontera entre lo tolerable y lo intolerable. Y aceptar la interpretación del juez. En todo lo que la ley permite, hay que ser tolerante. En lo que la ley no permite, el juez y el gobernante pueden ejercer la tolerancia con prudencia. Pero hay leyes injustas que toleran la injusticia, y jueces y gobernantes que juegan con las leyes justas. En ese caso, mientras se espera y se lucha por tiempos mejores, conviene recordar que ya Platón consideraba la corrupción del gobernante como lo más desesperanzador que puede lamentarse en una sociedad. La violación de la justicia por el máximo responsable de protegerla no es una sorpresa para nadie, y sólo cabe evitarla si el gobernante es capaz de encarnar el consejo de Caro Baroja: «mientras no haya una conducta moral individual estrictamente limpia, todo lo demás son mandangas».

La segunda acepción de tolerancia es «respeto a la diversidad». Se trata de una actitud de consideración hacia la diferencia, de una disposición a admitir en los demás una manera de ser y de obrar distinta de la propia, de la aceptación del pluralismo. Ya no es permitir un mal sino aceptar puntos de vista diferentes y legítimos, ceder en un conflicto de intereses

justos. Y como los conflictos y las violencias son la actualidad diaria, la tolerancia es un valor que necesaria y urgentemente hay que promover.

Ese respeto a la diferencia tiene un matiz pasivo y otro activo. La tolerancia pasiva equivaldría al «vive y deja vivir», y también a cierta indiferencia. En cambio, la tolerancia activa viene a significar solidaridad, una actitud positiva que se llamó desde antiguo benevolencia. Los hombres, dijo Séneca, deben estimarse como hermanos y conciudadanos, porque «el hombre es cosa sagrada para el hombre». Su propia naturaleza pide el respeto mutuo, porque «ella nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin». Séneca no se conforma con la indiferencia: «¿No derramar sangre humana? ¡Bien poco es no hacer daño a quien debemos favorecer!». Por naturaleza, «las manos han de estar dispuestas a ayudar», pues sólo nos es posible vivir en sociedad: algo «muy semejante al abovedado, que, debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo». La benevolencia nos prohíbe ser altaneros y ásperos, nos enseña que un hombre no debe servirse abusivamente de otro hombre, y nos invita a ser afables y serviciales en palabras, hechos y sentimientos (*Epístolas a Lucilio*).

En sus *Pensamientos*, el emperador Marco Aurelio nos confía que «hemos nacido para una tarea común, como los pies, como las manos, como los párpados, como las hileras de dientes superiores e inferiores. De modo que obrar unos contra otros va contra la naturaleza». Igual que nuestros cuerpos están formados por miembros diferentes, la sociedad está integrada por muchas personas diferentes, pero todas llamadas a una misma colaboración. Por eso, «a los hombres con los que te ha tocado vivir, estímalo, pero de verdad». Esta comprensión hacia todos debe llevarnos a pasar por alto lo molesto y desagradable, no con desprecio, sino con intención positiva: «Si puedes, corrígele con tu enseñanza; si no, recuerda que

para ello se te ha dado la benevolencia. También los dioses son benevolentes con los incorregibles». Con resonancias socráticas, Marco Aurelio también dirá que «se ultraja a sí mismo el hombre que se irrita con otro, el que vuelve las espaldas o es hostil a alguien».

Voltaire, al finalizar su *Tratado sobre la tolerancia*, eleva una oración en la que pide a Dios que nos ayudemos unos a otros a soportar la carga de una existencia penosa y pasajera; que las pequeñas diversidades entre los vestidos que cubren nuestros débiles cuerpos, entre todas nuestras insuficientes lenguas, entre todos nuestros ridículos usos, entre todas nuestras imperfectas leyes, entre todas nuestras insensatas opiniones, no sean motivo de odio y de persecución.

En la misma estela de los grandes clásicos, el discurso final de Charles Chaplin en *El Gran Dictador*, es un canto a la tolerancia donde parece que oímos la vieja melodía de Confucio:

—Me gustaría ayudar a todo el mundo si fuese posible: a los judíos y a los gentiles, a los negros y a los blancos (...). La vida puede ser libre y bella, pero necesitamos humanidad antes que máquinas, bondad y dulzura antes que inteligencia (...). No tenemos ganas de odiarnos y despreciarnos: en este mundo hay sitio para todos (...). Luchemos por abolir las barreras entre las naciones, por terminar con la rapacidad, el odio y la intolerancia (...). Las nubes se disipan, el sol asoma, surgimos de las tinieblas a la luz, penetramos en un mundo nuevo, un mundo mejor, en el que los hombres vencerán su rapacidad, su odio y su brutalidad.

Las profecías de Confucio y de Charles Chaplin no se han cumplido. Al contrario: Naciones Unidas ha proclamado 1995 Año Internacional de la Tolerancia, después de medio siglo de Auschwitz e Hiroshima, porque se ha roto el consenso del «nunca más». La condición de toda «educación tras Auschwitz», propuesta por Theodor Adorno, ha fracasado. ¿«Nunca más» campos de concentración en Alemania cuando

otros se han llenado en Bosnia? ¿«Nunca más» genocidios cuando el mundo sabe y tolera que mujeres, ancianos y niños hayan sido de nuevo vejados, torturados, violados o deportados en vagones de ganado?

En estos años de fervor tolerante apreciamos en la tolerancia tres patologías. Primera patología: el abuso de la palabra. Dicen los pedagogos que el grado de eficacia de un consejo paterno está en relación inversa al número de veces que se repite. La tolerancia también puede aburrir por saturación, devaluarse por tanta repetición y manoseo. La sensibilidad humana crece salvaje si no se cultiva, pero también puede estragarse por sobredosis. Además, en la tolerancia se cumple el refrán «del dicho al hecho hay un trecho». Es decir, si sólo hay declaración de buenas intenciones, sólo habrá palabrería ineficaz.

Segunda patología: la intolerancia enmascarada. Debajo de muchas exhibiciones de tolerancia se esconde la paradoja del «dime de qué presumes y te diré de qué careces». Voltaire se pasó media vida escribiendo sobre la tolerancia y avivando los odios contra judíos y cristianos. Se veía a sí mismo como patriarca de la tolerancia, pero su amigo Diderot lo retrató como el Anticristo, y media Europa le rechazó por no ver en él más que el genio del odio. En una de sus perlas más conocidas asegura que si «Jesucristo necesitó doce apóstoles para propagar el Cristianismo, yo voy a demostrar que basta uno solo para destruirlo». Por último, en el deslizamiento de la tolerancia hacia el permisivismo encontramos la tercera patología. Las consecuencias de este falseamiento son más graves en el ámbito de la educación escolar. Cuando en una tragedia de Eurípides se dijo que en materia de virtud lo mejor era mirar todo con indulgencia, Sócrates se puso en pie, interrumpió a los actores y dijo que le parecía ridículo consentir que se corrompiera así la educación.

26. Pluralismo y relativismo

Los grandes discursos del siglo XX se han construido con grandes palabras: justicia, libertad, democracia, tolerancia, paz... Encontramos en ellas un denominador común: carecen de sentido fijo. Por eso —decía Larra— hay quien las entiende de un modo, hay quien las entiende de otro, y hay quien no las entiende de ninguno. La ética es el ejemplo más actual. Goza entre nosotros de una significación tan generosa que, a menudo, sirve para designar una cosa y su contraria: es ético respetar los derechos y la dignidad de las personas, pero a los que atentan a diario contra tales derechos, también se les llena la boca con apelaciones éticas. Se abusa del prestigio de la palabra para justificar lo que muchas veces es injustificable. Se vacía el contenido y se conserva la etiqueta, según la vieja estrategia de la manipulación.

A todo el que desee apelar a la ética se le debería recordar que la ética no es una palabra, ni un adorno del discurso bienpensante. Es una necesidad: la distinción que nos salvaguarda de vernos reducidos a la condición de monos con pantalones. Los valores éticos representan lo que hay de más humano en el hombre, y también lo más diferenciador, porque sin ellos el hombre queda reducido —como dice Shakespeare— a mera arcilla pintada, barro brillante.

Para ello es preciso entender la contradicción de una ética meramente subjetiva. ¿Cómo sabe el hombre lo que tiene que hacer? La Naturaleza viva lo sabe por sus genes, con una sabiduría de dirección única. El hombre lo sabe por su inteligencia, con un conocimiento de libre dirección. Esto puede parecer un contrasentido, pues si lo propio de una conducta es ser libre, ya no hay una conducta sino tantas como hombres, y todas igualmente justificadas por el derecho a la libertad. En este derecho se basa precisamente el pluralismo: la convivencia de conductas diferentes. El pluralismo supone el reconocimiento práctico de la libertad humana, pero sólo

es posible cuando las diferencias se apoyan sobre valores comunes.

Eso significa que el pluralismo debe afectar a las formas, no al fondo. Porque el fondo en el que se apoya la libertad debe ser un fondo común, que hace las veces de fondo de garantías: las exigencias fundamentales de la naturaleza humana. El pluralismo puede admitir diferentes formas de manifestar respeto a las mujeres, a la justicia, a la virtud y a la razón. Lo que no puede es aprobar la conducta de Don Juan Tenorio:

*Por dondequiera que fui
la razón atropellé,
la virtud escarnecí,
a la justicia burlé
y a las mujeres vendí.*

Así como el pluralismo es manifestación positiva de derecho a la libertad, el relativismo representa el abuso de una libertad que se cree con derecho a juzgar arbitrariamente sobre la realidad. Al no admitir el peso específico de lo real, el relativismo deja a la inteligencia abandonada a su propio capricho, y por eso es siempre un virus parecido a un SIDA que invade la estructura psicológica del hombre y le impide reconocer que las cosas son como son y tienen consistencia propia.

El mundo es una compleja red de relaciones entre hechos y objetos que se relacionan en el espacio y en el tiempo. En este sentido es correcto afirmar que todo es relativo: relativo a un antes, a un después, a un encima, debajo, al lado, cerca, lejos, dentro, fuera. Relativo, sobre todo, a la inevitable cadena perpetua de causas y efectos que todo lo ata. Pero relativo y relativismo no significan lo mismo. Más bien son conceptos opuestos, porque lo relativo también es objetivo: esta señora es objetivamente una mujer, pero también es objetivamente madre respecto a sus hijos, esposa respecto a su marido, hija respecto a sus padres, enfermera para sus pacientes, votante

para los partidos políticos. Y cada uno debe tratarla como lo que objetiva y relativamente es: el enfermo no puede tratarla como si fuera su mujer, y el marido no puede tratarla como enfermera, ni como hija. El relativismo, por el contrario, tiende a confundir la realidad con el deseo y a suprimir las relaciones reales. Tiende a sustituir el parentesco real por un parentesco de conveniencia.

Todo es relativo porque todo está relacionado, vinculado con algo. Y hemos visto que, cuando esa relación está pedida por la realidad, lo relativo no es meramente subjetivo ni arbitrario. Todo vestido es relativo a un clima, a una cultura, a una función, a una talla, a un sexo: kimono, chilaba, túnica, toga, chándal, taparrabos, vaqueros, guerrera, frac. Pero en todos esos vestidos hay algo no relativo: el respeto a lo que es un cuerpo humano, un cuerpo que se mueve, con dos piernas y dos brazos articulados, con ojos para ver y boca para respirar. Mil vestidos pueden ser diferentes, pero ninguno puede asfixiar, inmovilizar o aplastar. Quizá con este ejemplo sea fácil entender que el pluralismo no se funda en el relativismo sino en la libertad, y en el hecho de que un problema —en este caso, la necesidad de vestirse— puede tener varias soluciones válidas.

La conducta ética nace cuando la libertad puede escoger entre formas diferentes de conducta, unas más valiosas que otras. El relativismo es peligroso porque pretende la jerarquía subjetiva de todos los motivos, la negación de cualquier supremacía real. Abre así la puerta del «todo vale», por donde siempre podrá entrar lo más descabellado, lo irracional. Con esa lógica de papel, el drogadicto al que se le pregunta «¿por qué te drogas?» siempre puede responder «¿y por qué no?». Entendido como concepción subjetivista del bien, el relativismo hace imposible la ética. Si queremos medir las conductas, necesitamos una unidad de medida igual para todos. Porque si el kilómetro es para ti 1.000 metros, para él 900, y para otros 1.200, 850 ó 920, entonces el kilómetro no es nada. Si la ética

ha de ser criterio unificador, entonces ha de tener criterios universales.

Si la ética fuera subjetiva, el violador, el traficante de droga y el asesino podrían estar actuando éticamente. Si la ética fuera subjetiva, todas las acciones podrían ser buenas acciones. Y también podrían ser buenas y malas a la vez. La propuesta «haz bien y no mires a quien» no tendría sentido: «haz bien» significaría «haz lo que quieras».

Igual que el pluralismo, la ética es relativa en las formas, pero no debe serlo respecto al fondo. De la naturaleza de un recién nacido se deriva la obligación que tienen sus padres de alimentarlo y vestirlo. Son libres para escoger entre diferentes alimentos y vestidos, pero la obligación es intocable. Subjetivamente pueden decidir no cumplir su obligación, pero entonces están actuando objetivamente mal. De igual manera, cuando en la valoración moral del mismo hecho hay discrepancia, la divergencia es subjetiva, pero el hecho es único y objetivo. Lo que para Sancho es bacía de barbero, para Don Quijote es yelmo de Mambrino, pero los dos no pueden tener razón, puesto que la realidad no es doble.

Hay una experiencia cotidiana a favor de la objetividad moral. Es la siguiente: la inmoralidad que se denuncia en los medios de comunicación y se condena en los tribunales, no sería denunciable ni condenable si tuviera carácter subjetivo, pues subjetivamente es deseada y aprobada por el que la comete. Con otras palabras: si los juicios morales sólo fueran opiniones subjetivas, todas las leyes que condenan lo inmoral podrían estar equivocadas. Y, en consecuencia, si la moralidad no se apoya en verdades, las leyes se convierten en mandatos arbitrarios del más fuerte: del que tiene poder para promulgarlas y hacerlas cumplir por las buenas o por las malas.

Otra experiencia cotidiana nos dice que hay acciones voluntarias que amenazan la línea de flotación de la conducta humana, y que pueden hundir o llevar a la deriva a sus protagonistas: los hospitales, los tribunales de justicia y las cárceles

son testigos de innumerables conductas lamentables, es decir, impropias del hombre. Al enfrentarse a esta evidencia, el relativismo moral hace agua y queda descalificado por los hechos. Defenderlo a pesar de sus consecuencias es una postura irresponsable.

Entonces, ¿hay absolutos morales? Según Campoamor, «En este mundo traidor, / nada es verdad ni mentira, / todo es según el color / del cristal con que se mira». Estos versos mediocres retratan ésa sagacidad rudimentaria del que sólo sabe barrer para casa. Si «nada es verdad ni mentira», el crimen cometido por los niños Robert Thompson y John Venables en 1993 no hubiera podido ser calificado por el juez Morland como «acto de maldad y de barbarie sin precedentes». Tampoco el ministro Maclean habría podido referirse a la responsabilidad de «enseñar a los jóvenes y niños el camino del bien y del mal». Incluso *The Times*, si hubiera aplicado en este caso su elegante modelo de relativismo a la carta, no habría podido acusar a los dos mini-asesinos del «mal moral entendido como elección del vicio sobre la virtud». Lo penoso es que para llamar a ciertas cosas por su nombre se necesiten tragedias como el asesinato de James Bulger.

Los absolutos morales no son dogmas ni imposiciones. Son criterios inteligentes, necesarios como el respirar. Los encontramos en ese fondo común, demasiado común, de todas las legislaciones y códigos penales: no robar, no matar, no mentir, no abusar del trabajador, no abusar de la mujer... Además de estar recogidos en las leyes, estos principios absolutos deben informar la educación de las jóvenes generaciones. A propósito del mencionado asesinato de Liverpool, Maclean se quejaba de que «han tenido que ser los políticos y los comentaristas de prensa los encargados de resaltar la importancia de enseñar a los niños la diferencia entre el bien y el mal». Cuando hay sectores de nuestra juventud fascinados por cierta violencia irracional, parece criminal educar en el relativismo, porque eso significa que la vida no tiene importancia. Uno

puede elegir libremente, pero de acuerdo con un criterio razonable. El marco relativista facilita la elección ciega. Y en ese contexto educativo, antes de empezar a vivir ya han sido envenenadas muchas almas.

Hasta aquí he intentado explicar los dos tipos de juego que puede desarrollar el hombre sobre la cancha de la libertad: el pluralismo, conforme al reglamento; el relativismo, sin reglas y sin arbitraje, es decir, negando la propia esencia del juego. De acuerdo con Hilary Putnam, la actividad filosófica contemporánea parece estar paralizada entre la Escala del cientifismo y la Caribdis del relativismo y el nihilismo: posiciones que comparten la incapacidad de tomar en cuenta el carácter normativo de los procesos cognitivos. Con Wittgenstein, Putnam rechaza la tesis de que el discurso ético sea precientífico. Además «la razón fundamental por la que defendemos que hay juicios morales correctos y equivocados, y perspectivas morales mejores y peores, no es sólo de carácter metafísico. La razón es, sencillamente, que así es como todos nosotros hablamos y pensamos, y también como todos nosotros vamos a seguir hablando y pensando. Hume confesó que se olvidaba de su escepticismo sobre el mundo material tan pronto como salía de su despacho; y los filósofos más escépticos y relativistas se olvidan de su escepticismo y relativismo en el mismo momento en que comienzan a hablar de algo que no sea Filosofía» (*Cómo renovar la Filosofía*).

27. El peso de los intereses

En este mundo, dice Shakespeare, hacer el mal está a menudo bien visto, y obrar bien puede ser locura peligrosa. El que defiende una ética a la carta tiene siempre sus razones, pero sobre todo le sobran intereses. La invocación universal a los derechos humanos, seguida de cerca por su universal incumplimiento, es una prueba irrefutable de que el hombre,

por una parte, sabe perfectamente lo que debe hacer, y por otra, tiene la libertad suficiente para no hacerlo. Ésa es la condición humana. Y ése, nuestro problema.

Si definimos la verdad como adecuación entre el entendimiento y la realidad, el relativismo es la adecuación entre el entendimiento y sus propios intereses. Es ponerse gafas de sol capaces de colorear la realidad, de manera que el hombre ya no ve las cosas como son, sino como él quiere que sean. Muy bien lo expresa Dante cuando reconoce que «un mal amor me hizo ver recto el camino torcido».

Don Quijote confunde una posada con un castillo, y a la asturiana Maritornes con la hija del señor del castillo. Y como tal la recibió de noche, con intención de no cometer alevosía a su señora Dulcinea del Toboso. Y así, a oscuras, «la hizo sentar sobre la cama. Tentóle luego la camisa, y, aunque ella era de arpillera, a él le pareció ser de finísimo y delgado cendal. Traía en las muñecas unas cuentas de vidrio; pero a él le dieron vislumbres de preciosas perlas orientales. Los cabellos, que en alguna manera tiraban a crines, él los marcó por hebras de lucidísimo oro de Arabia, cuyo resplandor al mismo sol oscurecía. Y el aliento, que, sin duda alguna, olía a ensalada fiambre y trasnochada, a él le pareció que arrojaba de su boca un olor suave y aromático; (...) Y era tanta la ceguedad del pobre hidalgo, que el tacto, ni el aliento, ni otras cosas que traía en sí la buena doncella, no le desengañaban, las cuales pudieran hacer vomitar a otro que no fuera arriero; antes le parecía que tenía entre sus brazos a la diosa de la hermosura».

Se podrá objetar que la miopía amorosa de Don Quijote se debe a su locura, pero Calisto, Otelo y Julieta están perfectamente cuerdos. El hombre es un ser constitutivamente apasionado, en peligro constante de ver la realidad coloreada por su pasión dominante. Hay en Lucrecio, en su poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, una descripción magnífica de esta situación. Es quizá la única página donde su seriedad científica admite la desenvoltura de la picaresca:

«Ciega por lo común a los amantes la pasión, y les muestra perfecciones aéreas, pues vemos que las feas aprisionan a los hombres de mil modos. Si es negra su querida, para ellos es una morenita muy graciosa; si sucia y asquerosa, es descuidada; si enana y pequeñita, es graciosa y salada; si es alta y gigantesca, será majestuosa; si taciturna, es vergonzosa; si colérica y envidiosa, es pura vitalidad que no reposa; si es enfermiza, es una gran beldad desmejorada; cuando de puro tísica se muere, es de un temperamento delicado; si es tartamuda, tiene un tropiezo simpático; y si gorda, es como Ceres, la querida de Baco» (*De rerum natura*).

Decíamos que el hombre es un ser inexorablemente apasionado. La pasión de Yago —como la de tantos— era el poder. Y no dudó en calumniar gravemente a su amigo Casio para hacerle caer en desgracia y ocupar su puesto de alférez:

—¡Qué bien me vendría su empleo!

Sospecha que Casio puede no ser leal a Otelo. Y la débil sospecha, reforzada por sus turbias aspiraciones, acaba convertida en calumnia fuerte:

—No sé si es verdad, pero tengo sospechas, y me bastan como si fueran verdad averiguada.

28. Allan Bloom: relativismo cultural

Todas las culturas no son iguales, pero uno de los dogmas centrales del relativismo es afirmar que sí lo son, en el sentido de que todas valen lo mismo: la danza massai y el ballet ruso, el tambor ancestral y el violín de Vivaldi, los dibujos primitivos y los de Durero. Dogma que arraiga irresistible en las democracias donde conviven fuertes minorías étnicas. Así, en Estados Unidos se dice que la cultura norteamericana debe ser un festival étnico, un baile de estilos de vida donde no prevalezca lo WASP (siglas correspondientes a hombre Blanco, Anglo-Sajón y Protestante). Es la hora de los negros, latinos,

orientales y homosexuales. Hay que derribar la *wasppocracia* y erigir la coalición del arco iris, reemplazar el panteón greco-romano por un bazar oriental. Lo expone crudamente Allan Bloom en *The closing of the American mind* y *Giants and Dwarfs*. Tomo de él las ideas que siguen.

Este planteamiento es hermoso sobre el papel. Fuera del papel es problemático. Los ciudadanos norteamericanos oyen constantemente que todas las culturas son iguales. Y cuando van a Japón se encuentran con una sociedad floreciente y admirable, de raíces profundas. Una sociedad fuertemente homogénea, que excluye la diversidad: eso que constituye el gran orgullo de los Estados Unidos. «Para decirlo brutalmente, parece que los japoneses son racistas. Se consideran superiores; se resisten a la inmigración y excluyen hasta a los coreanos, que vivieron durante generaciones con ellos. Y tienen dificultades para impedir que sus diplomáticos expliquen que la decadencia económica de los Estados Unidos se debe a los negros. ¿Debemos abrirnos a esta nueva cultura? ¿Simpatizar con sus gustos? ¿Inclinarnos por la restricción en lugar de la diversidad? ¿Debemos ensayar el experimento de un racismo más efectivo? (...). Retrocedemos horrorizados al concebir siquiera semejantes pensamientos. ¿Pero cómo podemos legitimar nuestro horror? Si no hay valores transculturales, nuestra reacción es etnocéntrica. Y lo único que sabemos con absoluta certeza es que el etnocentrismo es malo. De manera que estamos en un callejón sin salida» (*Giants and Dwarfs*).

Este problema quedó claramente ilustrado en el caso de Salman Rushdie, autor de los *Versos satánicos*. El libro fue tomado como un insulto al credo musulmán y provocó la orden del Ayatollah Jomeini de dar muerte a Rushdie en Inglaterra o en cualquier lugar donde se encontrara. Se levantó un gran revuelo en todo el mundo occidental y los escritores se precipitaron ante las cámaras de televisión para denunciar este flagrante ataque al inviolable principio de la libertad de expresión. Todo muy bien. Pero lo curioso es que la mayor

parte de esos mismos escritores habían estado enseñando durante muchos años que debemos respetar la integridad de otras culturas y que es arrogante etnocentrismo juzgarlas conforme a nuestras normas, meros productos de nuestra cultura. Sin embargo, en este caso, todos esos razonamientos se olvidaron, y se trató la libertad de expresión como si fueran verdaderas sus pretensiones siempre y en todas partes, como si fuera un valor transcultural. Pocos días antes semejantes pretensiones se consideraban instrumentos del imperialismo norteamericano, pero milagrosamente se transformaron en derechos absolutos (*Giants and Dwarfs*).

Además de estos problemas candentes, desarrollar con coherencia el igualitarismo cultural llevaría a situaciones peregrinas. A modo de ejemplo, para garantizar la formación académica completa de un estudiante occidental sería preciso enseñarle un cincuenta por ciento de matemática no occidental, un cincuenta por ciento de biología no occidental, un cincuenta por ciento de física no occidental, y lo mismo en el caso de la medicina y de la ingeniería. Los relativistas se detienen aquí porque temen quedar aplastados bajo el peso de su propia insensatez. Si se recuperan, responderán que la ciencia es transcultural, porque está formada por verdades universales (algo que cada vez es menos claro). En cambio, lo que cada cultura opina sobre el sentido de la vida es precisamente una opinión particular, sin derecho a erigirse en la única o la mejor.

Tienen razón, pero las oleadas de emigrantes del Tercer Mundo rompen con extraña unanimidad en las playas de los países occidentales. Y cuando los estudiantes chinos deciden arriesgar su vida y oponerse a la cultura marxista de Deng Xiaoping, levantan una Estatua de la Libertad en la plaza de Tiananmen. Y cuando cae el Muro de Berlín y se deshace la Unión Soviética, es todo el mundo comunista el que pide a gritos una democracia liberal que reconozca la libertad, la igualdad natural de los hombres y los correspondientes derechos que derivan de la libertad y la igualdad.

Quizá por ello, bajo el cómodo amparo de esos derechos fundamentales, la cultura occidental es la única que puede permitirse el lujo de jugar al relativismo. Si fuéramos honrados, deberíamos prevenir a los estudiantes chinos contra el eurocentrismo, animarles a estudiar culturas no occidentales, y hacer comprender a los balseros cubanos que el liberalismo es el más vil de los regímenes.

A favor del relativismo cultural, la historia nos habla de la vanidad del pasado y sus monarquías, imperios, oligarquías, aristocracias y teocracias. Pero Herodoto ya fue consciente de esa heterogeneidad, y razonó en sentido contrario: pensó que la diversidad de culturas era una invitación a considerar qué había de bueno y de malo en cada una, y qué se podía aprender de ellas. El historicismo y el relativismo cultural creen que toda cultura se halla esencialmente relacionada con su propio tiempo, sin poder trascenderlo. Allan Bloom piensa lo contrario: «El hecho de que en tiempos y lugares diferentes han existido diferentes opiniones sobre el bien y el mal, en manera alguna demuestra que ninguna de ellas sea cierta ni superior a las otras. Decir lo contrario es tan absurdo como afirmar que la diversidad de puntos de vista en una discusión informal demuestra que la verdad no existe» (*The closing of the American mind*).

Ante la diversidad, lo lógico será examinar las alegaciones y razones de cada opinión. Sólo la creencia ahistórica e irracional de que las opiniones no se sostienen por ninguna razón, impediría emprender la crítica clarificadora. Es evidente que toda cultura es relativa. Por eso, si un hombre quiere ser plenamente humano, no puede conformarse con su cultura. Esto es lo que Platón nos quiere decir en la alegoría de la caverna, donde nos representa como prisioneros. Toda cultura es una caverna. Pero uno no deja de ser cavernícola al amparo de otras culturas: simplemente cambia de caverna. La auténtica salida está en la lectura esencial de la realidad. Los historiadores griegos consideraban que la Historia era útil porque cono-

cía los descubrimientos que pueblos pasados habían realizado sobre la naturaleza humana. La libertad intelectual permitía a los griegos buscar lo esencial por medio de la razón. Hoy, en amplios sectores culturales de Occidente, esa libertad significa aceptarlo todo y negar el poder de la razón.

29. Mayoría y consenso

En una sociedad pluralista, con divergencias en cuestiones fundamentales, se requiere un esfuerzo común de reflexión racional: por el diálogo al consenso y a la convivencia pacífica. Siempre el diálogo es mejor que el monólogo. La sabiduría popular sabe que hablando se entiende la gente, y que cuatro ojos ven más que dos. Pero Antonio Machado escribió que, de diez cabezas, nueve embisten y una piensa. Su poética exageración esconde una advertencia: que la conducta ética podría establecerse por mayoría siempre y cuando esa mayoría sustituyera la embestida por la mirada respetuosa sobre la realidad.

Las éticas del diálogo se llaman también procedimentales porque piensan que lo justo sólo puede ser decidido cuando se adopta el consenso como procedimiento. Apel y Habermas consideran que si las normas afectan a todos, deben emanar del consenso mayoritario. Sin ser una solución perfecta —porque tal perfección no existe—, el consenso es quizá la mejor de las formas de llevar la ética a la sociedad, la menos mala. Pero es preciso aclarar que la ética no nace automáticamente del consenso, pues hay consensos que matan. MacIntyre, en su *Historia de la ética*, propone este sencillo problema: si en una sociedad de doce personas hay diez sádicos, ¿prescribe el consenso que los dos no sádicos deben ser torturados? Y, para no ser acusado de jugar con lo inverosímil, hace otra pregunta: ¿qué validez tiene el consenso de una sociedad donde hay acuerdo general respecto al asesinato en masa de los judíos? Él mismo se responde que el consenso sólo es le-

gítimo cuando todos aceptan normas básicas de conducta moral.

Aceptar normas básicas de conducta moral quiere decir, entre otras cosas, que el debate no es el último fundamento de la ética, pues un fundamento discutible dejaría de ser fundamento. Por eso dice Aristóteles que quien discute si se puede matar a la propia madre no merece argumentos sino azotes. La ética sólo se puede fundamentar sólidamente sobre principios no discutibles. Así lo entienden Brentano, Scheller, von Hildebrand, Hartmann, Moore. Pero su interpretación de los valores como fundamento previo del debate y de la conducta moral se encuentra hoy bajo sospecha. La objeción más frecuente estima que apelar a una supuesta evidencia de los valores hace imposible un debate racional, pues la evidencia moral es subjetiva. Esta objeción olvida el reconocimiento universal, por evidencia objetiva, de los valores recogidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948.

Así pues, aceptar principios incondicionales por encima de cualquier procedimiento no es consecuencia de una postura acrítica y subjetiva. Es, por el contrario, consecuencia de una reflexión imparcial sobre nuestras intuiciones morales elementales. La responsabilidad materna, dice Spaemann, no se funda en una predisposición sentimental, ni en un principio teórico, sino en una percepción: dado que el niño necesita de la madre, la madre se debe a él, sin otros razonamientos ni necesidad de consensos.

La aceptación de normas básicas de conducta también implica rechazar una argumentación puramente estratégica, interesada o ideológica. En el famoso cuento de Andersen, entre los que alaban los vestidos del rey hay un consenso absoluto, pero todos mienten. Un solo individuo, y además niño, tiene razón frente a la mayoría: —El rey va desnudo. Ante el consenso de la hipocresía, las éticas dialógicas piden como condición necesaria que el debate esté integrado por sujetos imparciales, bien informados y rigurosos en la reflexión. Casi como

pedir la luna, pues ni siquiera en Atenas la Asamblea más democrática de la historia consiguió esa utópica integridad. Sócrates, el mejor de los atenienses, murió condenado por sus sabios y envidiosos compatriotas. Parecían, dijo el acusado, un grupo de niños manipulados por la promesa de unos dulces. Y también dijo que era una postura inocente pensar que la justicia emanaba de la mayoría, pues era someterse a quienes podrían crear artificialmente el consenso con los medios que tenían a su alcance.

Un Cervantes bastante socrático no exagera cuando nos avisa de que «andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto, y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos; y así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa». Si Sancho levantara la cabeza, hoy podría oír la misma música con distinta letra: eso que a ti te parece asesinato, al terrorista le parece justicia, al ministro de sanidad le parece interrupción del embarazo, y a otro le parecerá otra cosa, como a Bruto le pareció amor a Roma y legítima defensa.

Para conjurar las malas artes de los encantadores cervantinos, Apel pide a los dialogantes que piensen seriamente y no vayan racionalmente a lo suyo. Rawls, más optimista, da por supuesto que, al aplicar los procedimientos, todos los implicados actuarán con justicia. Habermas, menos ingenuo, es consciente de que los consensos pueden ser injustos; por eso acepta que sólo en una situación ideal de comunicación podrían resultar equivalentes el consenso y la legitimidad. Pero llegar a esa situación ideal requeriría una educación ideal y un comportamiento ideal por parte de la mayoría: algo —por lo que podemos comprobar— reservado al mundo platónico de las Ideas.

¿No es sospechoso de fanatismo pensar que las mayorías pueden equivocarse y se equivocan de hecho? Si lo es, no debería serlo. Cuando la policía peruana atrapó al creador del

grupo terrorista Sendero Luminoso, Vargas-Llosa se apresuró a declarar su oposición a la pena de muerte. Y, cuando el periodista le recordó que la mayoría de los peruanos aprobaban esa pena, el escritor respondió tajante:

—La mayoría está equivocada. La minoría lúcida debe dar una batalla explicándole que la pena de muerte es una aberración.

Shakespeare, en un tiempo que no imaginaba la omnipotencia de los medios de comunicación, sabía que las mayorías eran masas amorfas sumamente manipulables. En *Julio César*, después de oír la justificación de Bruto, todo el pueblo romano aprueba el asesinato y celebra la acción justiciera. Pero toma la palabra Marco Antonio y consigue que la opinión pública, sin solución de continuidad, gire en redondo y acuse a Bruto como asesino. Los discursos de Bruto y Marco Antonio son ejemplos antológicos de alta retórica al servicio del manejo de masas. Otra obra de Shakespeare, *Coriolano*, se abre con la preciosa narración de una mayoritaria revolución injusta:

—Hubo un día en que todos los miembros del cuerpo se sublevaron contra el estómago. Le acusaron de permanecer inactivo y perezoso, como un agujero ocupado siempre en tragar viandas, sin realizar nunca el trabajo de los otros órganos. Ellos, en cambio, se ocupaban de ver, oír, imaginar, instruir, andar, sentir, y respondían a las exigencias y deseos generales del cuerpo entero.

Frente a semejante consenso mayoritario, el estómago esbozó una sonrisa irónica y respondió a los miembros rebeldes con una gran dosis de sentido:

—Verdad es, amigos míos y conciudadanos corporales, que soy el primero en recibir en masa el alimento del que vivís; y es necesario, puesto que soy el depósito y el almacén del cuerpo entero; pero, si recordáis, lo reexpido por los ríos de vuestra sangre hasta la corte y el corazón, hasta el lugar de la inteligencia, y luego, por medio de los canales y de los depósi-

tos repartidos dentro del hombre, los nervios más robustos y las más pequeñas venas reciben igualmente de mí la ración necesaria para hacerles vivir. Y aunque todos a la vez, amigos míos, no podáis ver lo que transmito a cada uno, llevo cuenta de lo que hago y puedo probar que recibís de mí la fina harina de todo, y que no me dejáis más que el salvado.

La mayoría era aplastante, pero la justicia estaba de parte del pobre estómago. El consenso legítimo sólo tenía un camino: la renuncia de la mayoría a su pretensión rebelde y la aceptación de la postura dramáticamente minoritaria.

El error por mayoría es una de las limitaciones patentes del consenso. Para ilustrar esta posibilidad, José Antonio Marina nos cuenta en su *Ética para náufragos* que un esclavista, tocado por las ideas ilustradas, decidió poner en libertad a sus esclavos. Pero muchos de ellos pensaron que la libertad sería un yugo más gravoso que su acostumbrada esclavitud. Así que lo sometieron a votación, y los que rechazaron la oferta ganaron por mayoría absoluta. Por esta ironía del procedimiento, el amo se convirtió en esclavista por sufragio universal. La paradoja de esta situación muestra las limitaciones del consenso. Conocemos consensos tan absolutos como injustos, que han durado milenios: el antiguo consenso sobre la movilidad del sol y la inmovilidad de la Tierra, sobre la carencia de derechos del niño y de la mujer, y otros muchos. Porque «los hombres han estado mayoritariamente de acuerdo en colosales disparates».

Por eso, «el simple acuerdo no garantiza la validez de lo acordado. Hace siglos que Francisco de Vitoria planteó el problema, al hablar de los sacrificios humanos en México: 'No es obstáculo el que todos los indios consientan en esto, y que no quieran en esto ser defendidos por los españoles. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí mismos y a sus hijos a la muerte'». Y concluye Marina: «Los consensos puramente fácticos no bastan para legitimar nada».

El error, patrimonio constante de la humanidad, afecta

por igual a minorías y mayorías. Y el consenso no garantiza la ética porque no crea la realidad: el cáncer no es malo por consenso, y el alimento tampoco es bueno por consenso. Así pues, lo importante no es el consenso, sino que el consenso respete la realidad. Por eso ha dicho Fromm que «el hecho de que millones de personas padezcan las mismas formas de patología mental no hace de esas personas gente equilibrada». Con otras palabras: una postura no se convierte en buena por ser mayoritaria. En *Macbeth* hay un curioso diálogo entre Lady Macduff y su pequeño hijo. El niño pregunta si su padre, que ha huido sospechosamente, es un traidor. Lady Macduff responde que sí, y que los traidores merecen la horca. El niño pregunta entonces quién debe ahorcar a los traidores, y la madre contesta que los hombres de bien. Con la ingenuidad de sus pocos años, el niño comenta: —Entonces los traidores serían imbéciles si se dejaran ahorcar, porque ellos son mayoría y pueden ahorcar a los hombres de bien. Tal conclusión puede ser correcta, pues es posible una mayoría de traidores. Lo que no sería posible es que, por el hecho de ser mayoría, los traidores se convirtieran en leales.

Ya hemos dicho que promover la ética social por consenso es el más humano de los procedimientos. Y también el más democrático. Pero en esto las actuales éticas del diálogo no han inventado nada. Los *diálogos* platónicos son grandes debates moderados por Sócrates, donde se habla de la excelencia individual y social con todos los matices de la vida misma. Y desde entonces Occidente se desliza sobre esa estela. Tomo de Marina una extraordinaria cita de Fray Bartolomé de las Casas: «En asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón, en toda clase de negocios públicos se ha de pedir el consentimiento de todos los hombres. Habría pues que citar a todo el pueblo para recabar su consentimiento» (*De regia potestate o derecho de autodeterminación*).

VIII. Modelos educativos

El arte de vivir se parece más a la lucha que a la danza.

MARCO AURELIO

*Anuncios, altavoces, rayos televisivos
convierten a González y a Fernández en divos.*

JORGE GUILLÉN

30. El esfuerzo necesario

Estación de esquí. Al iniciar el descenso, escoges una pista. Y dentro de esa pista eliges rutas. En tu descenso hay libertad. La vida es también elección libre de caminos, pero no con la facilidad del que baja: no es libertad en lo fácil sino en lo arduo. Marco Aurelio dice que el arte de vivir se parece más a la lucha que a la danza. Lo escribió en campaña, pero su mensaje es necesario para tiempos de paz, porque nuestro cuerpo es vulnerable siempre; porque nadie nacería sin la fortaleza de la mujer en el parto, nadie comería sin el esfuerzo del que trabaja la tierra o del que arriesga su vida en la mar. Así que no es aventurado afirmar que la sociedad siempre ha descansado sobre las espaldas de los fuertes.

Los primeros griegos incluyeron entre las conductas esforzadas la grandeza de alma o magnanimidad, que en los hombres de acción consiste en el ánimo para las grandes empresas, y que invita a cierta impasibilidad ante los reveses de la fortuna. Cuando el horizonte político de la *polis* se pierde en las indecisas monarquías helenísticas o se diluye en el gigantesco Imperio Romano, la reacción estoica consistirá en proclamar

que el sabio no necesita del mundo. El temple anímico de la resignación sustituye al del entusiasmo. Para el estoico, retratado por Ortega como «hombre a la defensiva», toda la virtud consistirá en aguantar. Y se busca la *ataraxia* o serenidad sobre todas las cosas. Y se llega a una forma extrema de *autarqulá* —el viejo ideal helénico de independencia personal—, expresada en la famosa fórmula *sustine et abstine*, soporta y renuncia. Difícilmente se podría encontrar un binomio más claro de moral mínima para los tiempos inseguros de Nerón. Una moral de aguante, una doctrina para tiempos duros. Pero ¿acaso alguna vez los tiempos no han sido, no son, o no van a ser duros? Marguerite Yourcenar pone en boca de su Adriano esta consideración: «Siempre tendremos, para mantener tensas las virtudes heroicas del hombre, la larga serie de males verdaderos: la muerte, la vejez, las enfermedades incurables, el amor no correspondido, la amistad rechazada o vendida, la mediocridad de una vida menos vasta que nuestros proyectos y más opaca que nuestros ensueños» (*Memorias de Adriano*).

Los estoicos aconsejan plantar cara al sufrimiento, porque todos los infortunios que padecemos son tributos que pagamos a la vida, y nos caen encima sin poder evitarlos, como el polvo el barro y la lluvia a lo largo del camino. Séneca explica a Lucilio que existen dos clases de realidades: las que nos atraen y las que nos repelen. Nos atraen ciertamente las riquezas, los placeres, la hermosura, la ambición y las restantes cosas lisonjeras y agradables; nos repelen el trabajo, la muerte, el sufrimiento, la deshonra y la pobreza. Por lo tanto, debemos ejercitarnos a fin de no temer esas penalidades y no codiciar aquellas ventajas. Y nuestro entrenamiento consistirá en alejarnos de los objetos seductores y enfrentarnos a los hostiles. El mismo Séneca comienza esa carta con una anécdota muy ilustrativa: agotado por un viaje hasta su finca campestre, llega de noche y no encuentra nada preparado. Entonces pone su fatiga sobre la cama, acepta benévolo el retraso del cocinero y

del panadero, y considera que nada resulta molesto si se acoge con buen ánimo.

Séneca tiene en la cabeza el ejemplo de Ulises, que tanto soportó en su magnánimo corazón: «Ni siquiera en un año podría yo narrar todas las penalidades que ha soportado mi ánimo por voluntad de los dioses». Borges, ciego y estoico, da las gracias, «al divino laberinto de los efectos y de las causas...», por el rostro de Elena y la perseverancia de Ulises». De un Ulises «que en los días y noches del destierro / erraba por el mundo como un perro / y decía que Nadie era su nombre».

El hombre antiguo se prepara para resistir como una roca la tempestad que le rodea. Ahora los consejos vienen del emperador Marco Aurelio, uno de los últimos estoicos: «Sé igual que un islote donde se quiebran las olas sin cesar. Él permanece inmovible, y a su alrededor se adormece la furia burbujeante del agua». Sabe que los hombres suelen ser derrotados por largos años de monotonía y aburrimiento; por pequeñas adversidades constantes; por la decadencia de los ideales juveniles y la callada desesperación de no superar algunas deficiencias crónicas; por la esterilidad de la tristeza y del resentimiento con que reaccionan. De manera que se propone defender, frente a lo que no está en nuestra mano, la larga serie de posibilidades reales: dominar la cólera, controlar los placeres y los dolores, estar por encima de la vanagloria, no enfurecerse con las personas insensibles y desagradecidas. Y repite el argumento de que «muchas cosas dependen por entero de ti: la sinceridad, la dignidad, la resistencia al dolor, el rechazo de los placeres, la aceptación del destino, la necesidad de poco, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la seriedad, la magnanimidad. Observa cuántas cosas puedes ya conseguir sin pretexto de incapacidad natural o ineptitud, y por desgracia permaneces por debajo de tus posibilidades voluntariamente. ¿Es que te ves obligado a murmurar, a ser avaro, a adular, a culpar a tu cuerpo, a darle gusto, a ser frívolo y a so-

meter a tu alma a tanta agitación, porque estás defectuosamente constituido? No, por los dioses. Hace tiempo que podrías haberte apartado de esos defectos» (*Pensamientos*).

El contrapunto de Marco Aurelio lo encontramos en Rousseau, el hombre que ha teñido la modernidad de sentimentalismo, el predicador de la resignación ante las propias contradicciones. «Hay que ser uno mismo», repetía, dar la espalda a la razón, y vegetar entre los retazos dispersos del sentimiento. El juicio moral de Rousseau suele ser certero, pero su juicio práctico cede al atractivo del momento hasta considerar imposible la aplicación de la teoría moral. Hay en él una impotencia extraordinaria de las funciones por las cuales el hombre domina racionalmente lo real. Esta flojera crónica explica el abandono de sus cinco hijos, sus crisis pasionales, sus rupturas de amistades y todas las miserias y vergüenzas que nos cuenta en sus *Confesiones*. Sin ningún interés por nada que suponga esfuerzo, se contenta con soñar la vida, y construye en su imaginación un asombroso modelo de dulzura y de bondad, que nada tiene que ver con este mundo «de congojas lleno», donde quizá nada sea más difícil que la conquista de la virtud.

Si Gandhi puso en práctica la no violencia, Rousseau practicará la no resistencia a los impulsos del sentimiento, condición —según él— para el florecimiento de la bondad primitiva. Al final de su vida, escribe en el *Segundo Diálogo*: «He dicho que Juan Jacobo no era virtuoso. ¿Y cómo serlo, estando subyugado por sus inclinaciones, siendo débil, y no teniendo más guía que su propio corazón en vez del deber y la razón? ¿Cómo podría reinar la virtud, que es trabajo y combate, en medio de la molición y los dulces pasatiempos? Será bueno porque así lo hizo la naturaleza; hará el bien porque le será agradable practicarlo. Pero cuando se trate de combatir sus más caros deseos y de desgarrar su corazón para cumplir con su deber, ¿lo hará también? Mucho lo dudo. La ley de la naturaleza, o por lo menos su voz, no llega hasta allí. En tal

caso es necesario otra ley que mande, y que calle la naturaleza. ¿Pero sería él capaz de ponerse en tales situaciones violentas de las que nacen tan crueles obligaciones? Lo dudo mucho más».

Desde Aristóteles somos conscientes del protagonismo y la responsabilidad que tenemos en la forja de nuestro propio carácter, porque «es nuestra actuación habitual en los negocios lo que nos hace justos o injustos, y nuestra actitud ante el peligro lo que nos hace valientes o cobardes. Y lo mismo ocurre con los placeres y la forma de ser: unos se vuelven moderados y apacibles; y otros desenfrenados e iracundos, según se hayan comportado de forma habitual». Este sencillo párrafo de la *Ética a Nicómaco* recorre la cultura occidental hasta hoy. Cito a Sartre: «Si dijéramos, como dice Zola, que los flojos, débiles, cobardes o malos son así por herencia, por influjo del medio o de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: «Bueno, somos así, y nadie puede hacer nada por cambiar». Pero esto no es cierto, porque «el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro cobarde; no lo es por su fisiología, sino porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos (...), pues lo que engendra cobardía es el acto de renunciar o de ceder» (*El Existencialismo es un humanismo*).

31. Estrategias de repetición

Todo niño es un ser hermosamente torpe: le cuesta mucho echar a andar, aprender a vestirse, atarse los zapatos y coger al vuelo una pelota. Pero sus imprecisos ensayos y tanteos quedan grabados en su memoria muscular, y cada nuevo movimiento es corregido y afinado desde la última posición ganada. Diez años más tarde, esa patosa criatura puede dominar varios idiomas y ganar —si es niña— una medalla olímpica en gimnasia deportiva. Su juvenil destreza —leo en Marina—

es el resultado de repeticiones que ha olvidado, pero que conservan la oculta permanencia de los sumandos que borro de la pizarra tras hacer la suma, y que están implícitos en el total.

En el jugador de baloncesto, la carrera, el salto, la finta, la suspensión, el giro, el cambio de balón de una mano a otra, el lanzamiento a canasta, son una larga frase muscular en la que se da una curiosa mezcla de automatismos y libertades. El entrenamiento permanece en la memoria. Es la permanencia de lo olvidado. Es imposible que el jugador recuerde cada uno de los ejercicios realizados en sus largos años de entrenamiento, pero sus músculos los recuerdan. Y cuando el futbolista dispara a gol, su bota es dirigida por una compleja dotación de hábitos, es decir, de habilidades. Hablar de «olfato de gol», «sentido de la jugada» o «capacidad de anticipación» es hablar de eficacia en el manejo de grandes bloques de información muscular memorizada. De ellos se sirve el jugador para evaluar la situación cuando no hay tiempo para hacerlo de forma explícita (J. A. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*).

Gracias a los hábitos, la tarea del hombre no es la de Sísifo. Ascendemos, paramos y podemos reanudar la ascensión desde la última cota conquistada. El hábito conserva la posición ganada con el sudor de los actos precedentes. Por eso, cuando la repetición cristaliza en hábito, la ética se convierte en una gratificante tarea de mantenimiento. Sin ellos, la vida sería imposible: gastaríamos nuestros días intentando hablar, leer, andar..., y moriríamos por agotamiento y aburrimiento. Los experimentamos como una conquista fantástica. Para valorar nuestra capacidad de hablar castellano bastaría considerar el esfuerzo que nos supondría aprender ruso ahora, y dominarlo con la misma fluidez.

El descubrimiento de los hábitos de conducta no es reciente. Toda la invitación estoica a la vida esforzada no pasaría de bellas palabras que lleva el viento si Aristóteles no hubiera dicho que «sería inútil saber lo que está bien y no saber cómo

conseguirlo». De la misma manera —agrega— que no nos conformamos con saber en qué consiste la salud, sino que queremos estar sanos. ¿Y cómo se consolida una conducta? En la *Ética a Nicómaco* encontramos una respuesta de precisión: «por los hábitos (...). Y los hábitos no son innatos sino que se adquieren por repetición de actos (cosa que no vemos en los seres inanimados, pues si lanzas hacia arriba una piedra diez mil veces, jamás volverá a subir si no es lanzada de nuevo)».

Todo lo que ocurre en la interioridad humana es una mezcla de movimientos involuntarios y acciones libres que cristalizan en hábitos. Y los hábitos son modos de ser adquiridos, una segunda naturaleza: si practicamos la justicia nos hacemos justos, y si nos pasamos la vida bebiendo nos haremos borrachos. A través de los actos que pasan, se decanta en nosotros una forma de ser que permanece. La realidad nos brinda posibilidades que nos apropiamos de forma perfecta o chapucera. Aristóteles llama virtudes a los modos de ser perfectivos, los analiza a fondo y los reconoce como poderes excelentes. Ningún profesional de la enseñanza desconoce la incidencia educativa de esta estrategia de repetición. Al igual que una golondrina no hace verano, un acto aislado no constituye un carácter. Sabemos que para consolidar una conducta es imprescindible la repetición de los mismos actos, pues «nadie tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno si no realiza muchos actos buenos». Por eso se ha dicho que el que siembra actos recoge hábitos, y el que siembra hábitos cosecha su propio carácter. En consecuencia, «adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos no tiene poca o mucha importancia: tiene una importancia absoluta». Es la conclusión de Aristóteles y de todos los que tienen que combatir las actuales epidemias de droga, SIDA, suicidios, asesinatos, abortos y embarazos no deseados. Lo expresó en USA, William Bennett, cuando era Secretario de Educación, Presidente del Partido Republicano y responsable del plan nacional contra la droga: «Es un grave error no enseñar virtudes fuertes como la disciplina y el dominio de sí,

la responsabilidad, la constancia y el trabajo». Gadamer había escrito que «es de extraordinaria importancia para la *praxis* eso que Aristóteles llama *ethos*. Porque quien no sabe dominar sus afectos, no es capaz de escuchar al *logos*».

Si los hábitos perfectivos no arraigan pronto, la personalidad del niño queda a merced de sus deseos. Se aficionó Lázaro de Tormes al vino, y el ciego a quien servía sospechó y vigiló el jarro en las comidas. Pero el deseo ya había ganado la batalla a la voluntad del chiquillo:

—Yo, como estaba hecho al vino, moría por él. Cuando un hábito peligroso cristaliza, puede resultar imposible erradicarlo. Pero su dueño es responsable de esa impotencia, porque «ha llegado a ser injusto o depravado a base de cometer injusticias o de pasarse la vida bebiendo y en cosas semejantes..., y en su mano estaba no haber llegado a lo que ahora es». En una de sus novelas, Claudio Magris señala que «las acciones tienen un peso propio, independiente de nuestro gusto, independiente de la fácil retórica de la excusa. Por eso, son los primeros pasos en el mal aquellos de los que debemos guardarnos». Cuando se puede caer en una conducta adictiva, seguir este consejo puede ser cuestión de vida o muerte. Antes de morir, Kurt Cobain declaraba:

—No quiero ser adicto, no quiero autodestruirme, pero la heroína es tan poderosa como el diablo, es lo más adictivo que he probado nunca. No quiero volver a probarla, pero no puedo evitarlo. Me vuelvo loco.

La palabra *virtud* está devaluada. Huele demasiado a cosa rancia. Pero nació en la Roma de los emperadores y las legiones. Y significaba fortaleza, el esfuerzo propio del *vir*, del varón: la virilidad. Así que los romanos, pueblo de conquista, llamaron *virtus* a la conducta propia del hombre, que debe ser esforzada, no perezosa y abandonada. A su vez, *virtus* es la versión latina de la *areté* griega. Aunque el griego, mucho más sutil, no busca la dureza de carácter sino la calidad total: el griego entiende por virtud la excelencia. La definición más

acreditada la encontramos en Aristóteles: virtud es un hábito de elegir y realizar prudentemente lo mejor. Se trata de una conquista no automática sino libre, y siempre guiada por la razón. Esa racionalidad es conformidad con un canon muy difícil de definir, tan difícil que Aristóteles parece decir que el hombre virtuoso encuentra en sí mismo el canon y la medida de todas las cosas. Ello es así porque la perfección de la conducta es muy relativa a cada hombre.

Como regla general, «se puede afirmar que una conducta es mala tanto por exceso como por defecto, igual que es malo para la salud tanto la falta de ejercicio como su exceso, y también la comida insuficiente o excesiva». Ya había dicho Homero que quien recibe a un huésped y lo ama en exceso, o en exceso lo aborrece, resulta irritante. Así, pues, «el exceso y el defecto destruyen la virtud, y el término medio la conserva». Pero el término medio no es el mismo para todos, sino relativo a cada persona. No aparece prefijado e inmutable, sino «relativo a nosotros, pues si para uno es mucho comer diez, y poco comer dos, lo correcto será que coma seis, pero seis será poco para el atleta Milón, y mucho para el que se inicia en los ejercicios corporales. Por tanto, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros» (*Ética a Nicómaco*). De ahí que el hombre deba encontrar el criterio para su conducta en su propia prudencia. El *logos* se convierte, así, en la forma suprema de término medio. Su misma estructura intersubjetiva expresada en el *diálogo* sirve para ir creando ese criterio ético fundamental que denominamos racionalidad. Y la racionalidad es término medio porque todas las racionalidades individuales que integran una sociedad viven en ese ámbito que tiende a homogeneizar los excesos y los defectos de cada individuo. No está de más añadir que la expresión *in medio virtus* ha rebajado a mediocridad lo que en Aristóteles era dificultad y excelencia.

«Los sistemas éticos clásicos difieren por poner el sumo

bien en el placer, la virtud, la contemplación o Dios. Pero todos ellos convienen en ser sistemas de las virtudes. El libro de moral más importante de la antigüedad, la *Ética nicomaquea*, y el libro de moral más importante de la Edad Media, la segunda parte de la *Summa Theológica*, constituyen sistemas de virtudes» (Aranguren, *Ética*). Y todas las virtudes se pueden reducir a cuatro, que proceden directamente de Platón y los estoicos. Ellas realizan perfectamente los cuatro modos generales del obrar humano: la determinación práctica del bien (prudencia), su realización (justicia), la firmeza para defenderlo o conquistarlo (fortaleza) y la moderación para no confundirlo con el placer (templanza). Frente a la moral de virtudes, Kant erige una moral del deber. Pero cuando llega el momento de desarrollar prácticamente su ética, reconoce la necesidad de las virtudes, cuyos fundamentos expone en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.

32. Popper: control a la televisión

El pensamiento se articula, se expresa y se contiene en las palabras. A veces, como en la palabra escrita, esa expresión puede alcanzar una incomparable precisión y riqueza de matices. Por ello, la lectura es una de las grandes instancias educadoras. Al leer, recorro el mismo camino mental que el escritor: él abrió la senda y yo sigo sus pasos, me lleva de la mano. La televisión es educativa de otra manera. Su indudable magnetismo la convierte en un medio muy útil para proporcionar cierta información o despertar la curiosidad intelectual, pero es menos útil a la hora de desarrollar y ordenar los pensamientos: porque lo decisivo para pensar son las palabras, y en la televisión la palabra comparte protagonismo con las imágenes y la música. Las sensaciones visuales y musicales, en la medida en que tienen autonomía propia y no están al servicio de las palabras, no contribuyen al progreso intelectual. De hecho, el

cometido de la televisión no es enseñar a pensar ni animar a pensar. Es obvio que transmite ideas, pero impide su discusión al imponer la velocidad y el ritmo del mensaje. En la lectura se puede volver atrás para comprobar la coherencia del texto; puedo pensar sobre lo que leo y entablar diálogo o polémica con el autor; le puedo decir «¡no estoy de acuerdo!», y enfrentarle a mis propios argumentos. Si la lectura predispone a pensar, la pequeña pantalla, obligada a contentar a todos, forma cabezas planas, privadas de matices y sutilezas, sin gusto por la libertad de pensamiento.

El periodismo actual, desde sus tres ramificaciones en forma de prensa, radio y televisión, produce una catarata constante de noticias, y las transmite a todo el mundo a velocidad de vértigo. Por eso, los medios de comunicación son mucho más que un servicio público o un negocio financiero. Son mucho más porque nos sumergen en su marea informativa hasta llenar cada poro y cada fisura de nuestra conciencia. Cubiertas por la pleamar informativa, todas las cosas tienen más o menos la misma importancia: todas son sólo diarias. Esa temporalidad impuesta relativiza cualquier importancia objetiva porque concede el mismo tiempo a lo grave y a lo trivial. El tratamiento periodístico —ha dicho Steiner— saca punta a cada acontecimiento para producir el máximo impacto. Pero lo hace de manera uniforme. Un magnicidio y un parto de cuatrillizos, los saltos de la ciencia y los del atleta, el apocalipsis y el dolor de cabeza, reciben el mismo espacio. «Ese tono único de urgencia gráfica resulta anestesiante. La belleza o el terror supremos son desmenuzados al final del día. Nos reponemos y, expectantes, aguardamos la edición de la mañana» (*Presencias reales*).

La televisión es una de esas maravillas técnicas que ponen de manifiesto los recursos sorprendentes de la inteligencia humana. Pero su uso torpe y su abuso la han hecho merecedora de numerosos adjetivos descalificativos: caja tonta, telebasura, pornovisión y otras lindezas semejantes. Todos los que opinan

sobre ella —también desde dentro— se ven obligados a denunciar defectos graves, entre los que destaca su capacidad de anestesiarse y manipular el pensamiento y las conductas. Lo han dicho y escrito Chicho Ibáñez Serrador, Karl Popper, Francisco Nieva, George Steiner, Emilio Lledó, Antonio López, Allan Bloom, Jiménez Lozano y muchos otros. Hasta se ha dicho en verso. Es Jorge Guillén quien ha escrito: Anuncios, altavoces, rayos televisivos / convierten a González y a Fernández en divos.

Su gran poder comunicador tiene un peso especial en la educación de los más jóvenes. El trabajo reduce considerablemente el tiempo que los padres pueden dedicar a sus hijos. La televisión, en cambio, los mimba constantemente con admirable solicitud, como un moderno y sabio preceptor electrónico. Además, cuando el cansancio hace que los padres sólo puedan sonreír a duras penas e intercambiar cuatro palabras, la televisión habla por los codos y sonríe siempre, incansable y en forma. Si las floristerías aconsejan *Dígaselo con flores*, la competencia de la televisión consiste en ser capaz de *dectrselo con música*, y, por supuesto, *con imágenes*. Por ello, no es el tercer padre, como se ha dicho. Es con frecuencia el primer padre, y gana la prueba sin discusión y en solitario.

La UNESCO calcula que cuando los niños actuales alcanzan los sesenta años, habrán pasado ocho años de su vida frente al televisor. Y ellos no habrán tenido la culpa de que su mundo se haya visto falsificado por esa *Ladrona de tiempo y sirvienta desleal*, como la llama John Condry en el mismo título de un documentado ensayo. Un periodista pregunta a Chicho Ibáñez Serrador si se puede bombardear a los niños desde la pequeña pantalla y hacerles teledictos. El famoso guionista y productor reconoce que «la penetrabilidad del medio es para asustarse, sobre todo entre los niños y jóvenes», y explica que «la televisión es peligrosa porque te lo da todo hecho y te castra la creatividad y la imaginación». Pero asegura que, si los niños ven lo que no deben, la culpa es de sus pa-

dres. Y se permite un consejo contrastado en sus propios hijos: «Dejarles ver la televisión más de una hora al día es un error, utilizarla como guardería es una aberración, y no meterles a su hora en la cama es una innecesaria esclavitud».

Otro periodista pregunta a Emilio Lledó, recién llegado de Alemania, cuáles han sido sus impresiones españolas más fuertes. El académico no duda en afirmar que «nuestra televisión es una basura». Y explica que su tiranía sobre la conciencia infantil y juvenil es un problema más grave que el desempleo y la crisis económica. Desde las cadenas públicas y privadas, esos «otros educadores» han invadido sin derecho alguno el espacio de la educación, y han introducido valores, ideas y palabras mortales para el sentido de la vida. Porque la educación auténtica exige idealismo y generosidad, y sólo es posible por el cultivo del conocimiento, de la mirada recta sobre la realidad. En cambio, la televisión se empeña en convertir en real los esperpentos que nos venden como vida: ese detritus mental que se produce en muchos rincones de la sociedad.

Allan Bloom, echando una mirada sobre la sociedad norteamericana, llega a un diagnóstico parecido. La televisión —dice— introduce en la intimidad de los hogares su propia atmósfera, un ambiente que invita a repetir lo que Hamlet observó de su país: *Algo huele a podrido en Dinamarca*. Con sutileza y energía extraordinarias, entra no sólo en la habitación, sino también en los gustos de viejos y jóvenes, apelando a lo inmediatamente agradable y relegando todo lo que no parezca placentero. Nietzsche dijo que el periódico había reemplazado a la oración en la vida del burgués moderno, expresando con ello que lo ajetreado, lo intrascendente, lo efímero, habían usurpado todo lo que quedaba de lo eterno en su vida cotidiana. En la actualidad, la televisión ha reemplazado al periódico. Y lo preocupante no es tanto la baja calidad del alimento suministrado cuanto la dificultad de imaginar en los miembros de la familia ningún orden de gustos, ninguna

forma de vida que difiera de lo que se propone como admirable e interesante en el bombardeo que sufren dentro del propio hogar (*The closing of the American mind*).

Poco antes de su fallecimiento, en septiembre de 1994, Karl Popper publicó un artículo contra los abusos de la televisión. El texto, última palabra del testamento intelectual del filósofo, apareció en el diario *Frankfurter Rundschau*, y tuvo un resonante eco en los medios de comunicación europeos. «Considero bastante improbable que la televisión se convierta en una fuerza cultural al servicio del bien, porque es más fácil encontrar gente que produzca diariamente veinte horas de trabajo mediocre o malo, que dos horas de buena calidad. Eso sucede, en parte, porque la competencia comercial obliga a las cadenas a producir programas sensacionalistas para captar audiencia, y ya se sabe que un tema sensacionalista en raras ocasiones es también un tema de calidad. Buscar el mayor número de espectadores no es lo mismo que proponerse metas educativas. De hecho, las cadenas no compiten en la tarea de elaborar programas con la mejor calidad moral, ni tampoco programas que transmitan a los niños una visión ética de la vida». Ya había dicho Vittorio Gassman, con lenguaje menos académico que Popper, que la televisión, al tratar de agradar a millones de personas, no podía evitar ser una gigantesca estupidez, una auténtica *macchina di merda*.

Popper recordaba su discusión con el director de una gran cadena alemana. Éste opinaba que hay que ofrecer al público lo que quiere ver. Popper le respondía que los porcentajes de audiencia sólo indican las preferencias entre los productos ofrecidos, no lo que las cadenas deberían ofrecer, ni lo que elegiría el público si hubiese otras ofertas. Aquel productor invocó la democracia para respaldar su actitud, que él mismo calificaba como la más popular. Popper le respondió que «no hay principio democrático alguno que pueda justificar la estrategia de rebajar el nivel de los programas porque la gente así lo quiere. Por el contrario, la meta declarada de la demo-

cracia ha sido siempre elevar el nivel de cultura del pueblo. En su lugar, el principio populista ofrece emisiones cada vez peores, que son aceptadas porque se las adereza con pimienta, especias y fortalecedores del gusto: léase violencia, sexo y sensaciones. Es la táctica más primitiva para ganar público».

Ante esta situación, ¿qué podemos hacer? Popper sugiere imitar a los médicos. Son un colectivo con enorme poder sobre la vida y la muerte del resto de los mortales. Un poder que necesariamente ha de ser sometido a control. En todos los países civilizados hay una organización con la que los médicos se controlan a sí mismos con métodos perfectamente democráticos, y hay leyes estatales que establecen minuciosamente las tareas de dicha organización. Por ello, «propongo que el Estado cree una organización semejante para todos aquellos que actúan en el campo de la producción televisiva. Cada profesional de la televisión debería obtener una especie de licencia, que podría serle retirada de por vida si actúa contra determinados principios. De este modo sería posible al fin imponer determinadas reglas en el terreno de la televisión. La licencia sólo debería otorgarse al cabo de un periodo de formación profesional y después de un examen. Una de las metas principales de esta formación sería dejar claro a esos futuros responsables de la televisión que su trabajo tendría incidencia sobre la educación de toda la población; que la formación cultural y ética es imprescindible en toda sociedad civilizada; y que el comportamiento civilizado no es producto del azar sino resultado de un proceso educativo. De todo esto tendrían que ser plenamente conscientes».

Quien sólo conozca a Popper por estas palabras podría pensar que se trata de un hombre intolerante, un viejo nazi, quizá. Nada más lejos de la verdad. El filósofo vienés es uno de los principales defensores de la democracia liberal. En *La sociedad abierta y sus enemigos* llama totalitario a Platón por la concepción inmovilista y jerárquica de su *República*; acusa a Hegel de haber proporcionado el arsenal del nazismo; y no

perdona a Marx su ideología totalitaria: «Estoy a favor de la libertad individual y odio como el que más la prepotencia del Estado y la arrogancia de las burocracias». Precisamente por ello, Popper piensa que su propuesta es «verdaderamente democrática y absolutamente necesaria. Porque la democracia consiste en el control del poder político, y el caso es que la televisión se ha convertido en un poder político colosal, quizá el más importante, al que se escucha casi como si hablase Dios mismo. Y así sucederá un día si seguimos permitiendo su abuso».

33. Educación familiar

El sexo es un curioso instinto que produce una curiosa institución llamada familia: un pequeño Estado dentro de otro Estado, con cientos de aspectos que no son sexuales. Incluye adoración, justicia, decoración, amistad, fiesta, solidaridad, descanso, libertad, educación. Una institución originaria, por la que la humanidad se sostiene a sí misma. Único Estado realmente voluntario, que crea y ama a sus ciudadanos, capaz de sobrevivir a todos los avatares de lo que sólo es historia política. Si la humanidad no se hubiera organizado en familias, nunca hubiera tenido la oportunidad de organizarse en naciones.

Hace más de doscientos años, Rousseau vio con alarma que las grietas abiertas por el individualismo liberal amenazaban con el desmoronamiento de la familia. Y recordó a hombres y mujeres su mutua y admirable complementariedad: eran distintos entre sí, pero mutuamente necesitados desde las profundidades del cuerpo hasta las cimas del alma. Quiso persuadir a las mujeres para que, libremente, fuesen diferentes de los hombres y asumiesen la carga de aceptar un contrato positivo con la familia, en lugar de un contrato negativo, individual y autoprotector, con el Estado. Los hijos necesitan el

tiempo, el dinero, los conocimientos y las energías de sus padres. Pero, ¿por qué han de querer el padre y la madre hacer algo que implica tanto sacrificio? Los hijos tienen una necesidad incondicional de sus padres, pero no puede afirmarse lo mismo de los padres. Por propia experiencia supo Rousseau que no hay argumentos concluyentes cuando se otorga primacía a los derechos y autonomía individuales. En la lógica de la libertad absoluta, ya no son los hijos los que se marchan sino que son los padres quienes los abandonan. Sin ponerse como ejemplo, fue lo que hizo Rousseau con sus cinco hijos. Ahora, la tasa de divorcios es sólo el índice más llamativo de aquel derribamiento anunciado.

El individualismo hizo triunfar la psicología de la separación. Una posibilidad muy cercana a la separación de hecho, porque la imaginación impulsa a todo el mundo a prever el día de la ruptura, a fin de ver cómo se las arreglará. Y así, las energías que se deben emplear en la empresa común se agotan en la preparación para la independencia. Como todo lo humano, la familia es una organización con defectos reales, pero es una ilusión pensar que existen sustitutivos mejores. Es la biología quien obliga a la mujer a descansar tras su maternidad. Se ha dicho que la ley puede prescribir que se igualen los pezones masculinos a los femeninos, pero seguirán sin dar leche. Es la misma Naturaleza quien proporciona a los padres niños muy pequeños que requieren que se les enseñe no cualquier cosa sino todas las cosas. Los niños no necesitan aprender un oficio, sino que se les introduzca a un mundo entero. Si alguien dice que es una tarea agotadora, tiene razón. Pero la humanidad ha pensado que valía la pena echar ese peso sobre las familias para defender un mundo habitable. Si hoy triunfa la psicología de la separación, ¿con qué se sustituirá esa relación básica, desmantelada en nombre de libertades pretendidamente absolutas? Si nuestras reformas van suprimiendo los dientes de nuestros engranajes, al final nada podrá encajar.

El caso norteamericano es un buen botón de muestra. Sus

últimos presidentes están perplejos. En la patria de las libertades, el homicidio se ha convertido en la primera causa de muerte entre adolescentes. En Nueva York, el 20 por 100 de los estudiantes acude al instituto con armas de fuego. Y en muchas ciudades, más de la mitad de los crímenes corren a cargo de jóvenes que se matan en guerras de bandas, sobre todo en los barrios negros. Según el presidente Clinton, es intolerable que 37.000 norteamericanos mueran a tiros cada año, y que 160.000 niños permanezcan cada día en sus casas para evitar el peligro de ir a la escuela: «Si no hacemos algo para combatir esta situación, el crimen, las drogas y la violencia que azotan nuestro país acabarán por destruirnos».

En las últimas décadas, los altos consejeros presidenciales han destinado muchos miles de millones de dólares a financiar programas sociales en favor de la juventud: había que librarla de la droga, del suicidio, del SIDA y de los 400.000 abortos anuales. Pero los dólares, tan eficaces en cuestiones tecnológicas, no han resuelto los problemas de los jóvenes. Incluso se han agravado. Los propios responsables de dichos programas reconocen que han intentado remediar una crisis espiritual con aspirinas. En 1990, William Bennett resumía su experiencia como Secretario de Educación en un solo punto: «Es preciso hablar y actuar en favor de la familia. Después de todo, la familia es el primer y mejor ministerio de sanidad, educación y bienestar. Porque el Estado no es un padre ni una madre, y por muy poderoso que sea, jamás ha educado a un niño, y nunca lo hará». En 1991, la revista *The Economist* publicaba un estudio sobre la necesidad de la familia estable para la prosperidad social y la renovación generacional sin traumas. En septiembre de 1995, la misma publicación anunciaba en portada *The disappearing family*. Las siete páginas dedicadas al análisis de la crisis familiar comenzaban destacando que, en muchos países occidentales, el miedo por el derrumbamiento de la familia ha llegado a ser una obsesión.

Sumergida en una crisis familiar sin precedentes, Norte-

mérica llega a la vieja conclusión de que la familia es la más amable de las creaciones humanas, la más delicada mezcla de necesidad y libertad. Se apoya en la reproducción biológica, pero su finalidad es la formación de personas civilizadas y felices. Es capaz de transmitir con eficacia valores fundamentales que dan sentido a la vida, y eso la hace especialmente valiosa en un mundo consagrado al pragmatismo. Bennett reinventaba la pólvora al recordar que cuando las familias funcionan bien, generalmente los chicos también funcionan. Y los psicólogos de su país empiezan a reconocer que el desarrollo de un niño requiere la dedicación sacrificada e irracional de sus padres. Si se les pregunta qué entienden por dedicación irracional, responden sin rodeos: tiene que haber alguien que esté loco por el chico. También nos recuerdan que los padres necesitan cierta autoridad y sabiduría, y deben hablar a sus hijos de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, si no quieren que caigan en la vulgaridad o en la perversidad del presente.

Siempre ha sido progresista poner la esperanza del mundo en la educación. Pero si eso es verdad, algunas conquistas del feminismo no son progresistas. Si la educación es una de las tareas más nobles del Estado, ¿por qué desearía alguna persona emanciparse de esa ocupación? ¿Qué sentido tiene decir que se libera a una mujer de la función más delicada del mundo? Además, se nos dice que la educación no es mera instrucción, ni es un ejercicio mecánico: se imparte a todas horas y debe cubrir todos los temas. Pero si debe impartirse a todas horas, no debe ser incompatible con el tiempo dedicado a la empresa. Además, quien defiende el valor de la educación debe defender el valor de los padres en ella, y quien infravalora el papel de los padres, infravalora también la educación. Si los primeros años de la vida son de una importancia capital, no podemos decir que la educación familiar no tenga una importancia capital. Cada palabra que se dice sobre las consecuencias de los hábitos desarrollados en la niñez se suma a esa demostración.

La interminable bibliografía sobre familias desunidas pone de manifiesto que los hijos *apátridas* presentan en todos los países unas secuelas uniformes: se perciben como extraños ante sus propios progenitores; son personalidades inacabadas, dolientes bajo el peso de un prolongado resentimiento; tienen sed de seguridad y autoridad, y hambre de cariño. Cuando crecen, los hijos de padres divorciados suelen estar llenos de desesperadas vulgaridades sobre autorrealización. Psicólogos pagados por sus padres les han dicho lo que deben sentir y lo que deben pensar de sí mismos. Hay mucho dinero para los especialistas en divorcios indolores, ya que los divorciados están obsesionados por enterrar los despojos que humean. Con un lenguaje artificial intentan camuflar la culpabilidad real y generar en los niños sentimientos artificiales, pero sólo consiguen aturdirles con interesadas mentiras en jerga pseudocientífica. Impregnados por esa psicología, esos niños deberán hacer un serio esfuerzo si quieren volver simplemente al mundo del sentido común.

Las rupturas familiares condicionan otros comportamientos desajustados. Es el caso del millón anual de embarazos adolescentes, la mitad de los cuales terminan en aborto; de los tres millones de adolescentes que transmiten enfermedades sexuales; del aumento de hijos fuera del matrimonio; y de los tres millones de casos de abuso infantil denunciados anualmente. Entre los últimos escándalos aireados por *The Washington Post*, el porcentaje de nacimientos extramatrimoniales en Estados Unidos: 33 por ciento. Al mismo ritmo de crecimiento, dentro de veinte años serían extramatrimoniales la mitad de los nacimientos. Naturalmente, las tendencias no son ineludibles. Sin embargo, esta tendencia se refuerza a sí misma, entre otras razones porque en su causa suele estar la pobreza. Los hijos de jóvenes solteras tienen muchas posibilidades de ser pobres, y ya se sabe que la pobreza es aliada del desempleo, de la ignorancia, del abandono de la escuela, de la violencia doméstica y callejera, de las drogas y de la falta de

salud. En su libro *Riqueza y pobreza*, George Gilder ha demostrado que la estabilidad familiar es la característica distintiva de los sectores sociales emergentes, mientras que la desunión y la promiscuidad son causa de marginación y decadencia.

Entre los grandes resortes de la conducta humana nos hemos encontrado con el placer, el deber, la amistad, la felicidad, el amor, la fauna sentimental y la justicia. Por encima de todos, llevando la batuta, la libertad inteligente. Y por debajo, condicionando su nacimiento y desarrollo en cada hombre, la educación. Los resortes que nos mueven no están ciegos y desnudos porque son guiados y vestidos por la educación familiar, escolar y social. Poco hay que enseñar a una mariposa o a un pulpo, pero si los seres humanos quieren alcanzar la madurez personal, deben estar bajo la protección de personas responsables durante largos años de crecimiento intelectual y moral. En este hecho evidente y natural descansa la familia, y todo intento de sustituirla equivaldría a la sustitución de los ojos, el corazón o los pulmones (Chesterton).